

## O PROPÓSITO DE 2 MACABEUS: A REVOLTA DOS MACABEUS E A FESTA DE HANUKÁ

### THE PURPOSE OF 2 MACCABEES: THE MACCABEAN REVOLT AND THE HANUKKAH FESTIVAL

Willibaldo Ruppenthal Neto\*

#### RESUMO

*O presente artigo visa debater a importância histórica do livro de 2 Macabeus assim como o propósito original deste livro. Analisando a intenção do autor do livro, destacada através de uma análise de contexto e do próprio texto, identifica-se que se trata de uma obra centrada, para além da Revolta dos Macabeus, na festa de Hanuká, uma vez que serve como propaganda desta festa, visando incentivar seu conhecimento e sua celebração pelos judeus fora da Judeia.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *Hanuká. Judaísmo helenístico. Literatura judaica. 2 Macabeus.*

#### ABSTRACT

*This article aims to debate the historical importance of the book of 2 Maccabees as well as the original purpose of this book. Analyzing the intention of the author of the book, highlighted through a context analysis and the text itself, it is identified that it is a work centered, in addition to the Revolt of the Maccabees, on the feast of Hanuká, since it serves as propaganda of this feast, encouraging its knowledge and celebration by Jews outside of Judea.*

**KEY-WORDS:** *Hanukkah. Hellenistic Judaism. Jewish literature. 2 Maccabees.*

O livro de 2 Macabeus é, junto a 1 Macabeus (obra de outro autor, mas com mesma temática), uma das principais fontes a respeito da Revolta dos Macabeus. Apesar das outras fontes antigas (os textos de Daniel, Flávio Josefo, Políbio, Diodoro Sículo e os *Manuscritos de Qumran*) serem importantes como interpretações do evento (BARTLETT, 1973, p. 10-13), estas contribuem pouco, se comparadas às fontes principais. O livro de Daniel, por exemplo, apresenta o contexto da revolta em linguagem profética, de modo bastante enigmático, e nem mesmo menciona os macabeus.<sup>1</sup> Josefo, apesar de se

---

\* Professor da Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR). Mestre e Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: willibaldoneto@hotmail.com.

<sup>1</sup> O livro de Daniel pode ser considerado como fonte para a Revolta dos Macabeus, desde que seja considerado *vaticinium ex eventu*, ou seja, uma profecia feita após o evento profetizado ter ocorrido, uma vez que se ambienta no período do cativeiro babilônico (séculos antes da revolta). O elemento profético, portanto, seria uma estratégia literária. Cf. WOODARD, 1994. Há, porém, um forte debate teológico a este respeito. São defensores, mesmo que parcial (geralmente se indica datação mais antiga para Dn 1-6), desta perspectiva: J. J. Collins, F. Millar, R. Martin-Achard, H. H. Rowley, E. J. Bickerman, P. R. Davies, A. R. Millard, A. L. Chevitarese entre outros). A ideia do livro como *vaticinium ante eventum* é defendida por B. K. Waltke, G. L. Archer, D. J. Wiseman, K. A. Kitchen, E. M. Yamauchi, J. G. Baldwin, G. R. Beasley-Murray, A. J. Ferch, G. F. Hasel entre

referir diretamente à revolta, segue principalmente o relato de 1 Macabeus, inovando pouco e mais em detalhes do que em questões principais.<sup>2</sup>

A obra de Políbio, apesar de inovar – iluminando o relato a partir da perspectiva grega e sendo extremamente importante na compreensão da história do período helenístico, apresentando-a em perspectiva mais ampla que os relatos judaicos<sup>3</sup> –, faz poucas referências aos judeus apenas servindo para somar às fontes principais da revolta.<sup>4</sup> Diferente de Políbio, Diodoro Sículo se refere inúmeras vezes aos judeus, mas falta, no entanto, a integridade da sua obra: apesar de vasta, tendo sido escrita em diversos volumes, ela acabou chegando até nós bastante fragmentada.<sup>5</sup>

Ainda mais fragmentários que a obra de Diodoro Sículo são os *Manuscritos de Qumran*, que também possuem um caráter obscuro e alegórico demais para serem utilizados como fontes independentes para a história da revolta.<sup>6</sup> Todas estas fontes secundárias, portanto, acabam dependendo quase que completamente de 1 Macabeus e 2 Macabeus, que apresentam cada qual um relato bastante completo dos acontecimentos anteriores e contemporâneos da revolta, permitindo que ela possa ser consideravelmente conhecida e compreendida historicamente.

---

outros. A perspectiva concorrente, que defende uma visão *ex eventu* das profecias de Daniel, é chamada de “tese macabeia” (em alemão, *Makkabäerthese*), cujo precursor foi Porfírio (c. 234-305 d.C.), que contextualizou a profecia de Daniel como tendo sido escrita no período macabeu, conforme o 12º volume de sua obra *Cont. Christ.*, mencionada por Jerônimo. Nessa obra, ela afirma que o filósofo atribuiu o livro de Daniel a “um indivíduo vivendo na Judeia durante o tempo de Antíoco, chamado Epifânio” (Jerônimo, *Com. Dan.*, 617-618, Cf. JEROME, 2009, p. 15). Sobre a tese macabeia, cf. Ferch (1983). Segundo Flávio Josefo, apesar da profecia se cumprir no período de Antíoco, o livro teria sido escrito no período do cativo babilônico, ou seja, o que a “nação realmente experimentou sob Antíoco Epifânio, [foi] tal como Daniel muitos anos antes vira e escrevera que tais coisas deveriam se suceder” (*AJ*, 10.266-267, cf. BALDWIN, 2006, p. 68). Para um estudo sócio-histórico da composição de Daniel à partir da perspectiva da tese macabeia, cf. SOARES, 2008.

<sup>2</sup> Apesar do principal relato de Josefo sobre o período macabeu estar nas *Antiquitates Judaicae* (*AJ* 12-13), seguindo 1 Macabeus de perto (mesmo que não tenha utilizado os capítulos 13-16 deste livro), na sua obra *Bellum Judaicum* (*BJ* 1.1-2) há um breve relato que, possivelmente, segue Nicolau de Damasco, o historiador da corte de Herodes, o Grande, o qual utilizou tanto 1 Macabeus como Políbio como fontes (Cf. BARTLETT, 1973, p. 11). A respeito de Nicolau de Damasco, cf. Stern (1976, p. 227-232). Para os fragmentos de sua obra que se referem aos judeus, cf. Stern (1976, n. 41, frags. 83-97, p. 233-260). Sobre o uso de 1 Macabeus por Josefo, cf. Gafni (1989, p. 116-131) e Feldman (1994, p. 41-68).

<sup>3</sup> Como indicado por Fergus Millar, uma vez que o livro de Daniel apresenta uma história “de um ponto de vista muito preciso e limitado”, nem se compara (neste aspecto) à profunda concepção de Políbio, de como “os eventos nas diversas partes da *oikoumenē* (mundo habitado) vieram a estar interligados” (MILLAR, 2006, p. 66).

<sup>4</sup> Menahem Stern, em sua coletânea de textos greco-romanos sobre os judeus, indicou três fragmentos de Políbio, enquanto na coletânea de Reinach há apenas um (Cf. STERN, 1976, n. 18, frags. 31-33. p. 110-116 [I] e REINACH, 1895, p. 51-52).

<sup>5</sup> Diodoro Sículo apresenta a história dos eventos ocorridos entre 301 a.C. e 61 a.C. nos livros 21-40 de sua *Bibliotheca Historica* (*Bib. Hist.*), mas, apesar de haver referências a Antíoco IV, Demétrio I (*Bib. Hist.*, 31) e Demétrio II (*Bib. Hist.*, 33), o que chegou a nós de sua obra sobre estes contextos é consideravelmente fragmentário (BARTLETT, 1973, p. 12). A respeito de Diodoro Sículo como fonte da história judaica, cf. Stern (1976, n. 32, frags. 55-66, p. 167-189 [I]) e Reinach (1895, frags. 33-36, p. 69-77).

<sup>6</sup> John R. Bartlett (1973, p. 12) alerta que “é perigoso contar demais às alusões na literatura de Qumran para ajudar a preencher os detalhes de 1 e 2 Macabeus”. Os *Mss. do Mar Morto* (ou Qumran) podem ser utilizados como fontes históricas, desde que juntamente às demais fontes. O principal texto de Qumran para a história da Revolta é o frag. 4Q248, cujo texto, intitulado *Atos de um rei grego*, parece se referir às ações de Antíoco IV em sua expedição ao Egito. Para o frag. 4Q248, cf. García Martínez; Toghelaar (1999, p. 494-495). A respeito deste texto como uma referência a Antíoco, cf. Broshi; Eshel (1997) e Broshi (2000, p. 5, I). Alguns estudiosos, como Steven Weitzman, são bastante céticos quanto ao uso deste documento, afirmando que “seu estado fragmentário corta o valor de seu testemunho de uma forma ou de outra” (WEITZMAN, 2004, p. 233, nota 57). Como indicado por Albert Baumgarten (2011), porém, Hanan Eshel, seguindo a pista deixada por Magen Broshi e Esther Eshel (1997), desenvolveu uma perspectiva histórica não somente sobre a origem da Comunidade de Qumran, mas também sobre a própria origem da Revolta dos Macabeus (ESHEL, 2008, p. 13-27). Também Daniel R. Schwartz, a partir de 4Q248, defendeu uma datação do saque de Jerusalém por Antíoco, diferenciando-se da tradicional indicação a partir de 1 Macabeus, ao mesmo tempo que se aproximou de outras fontes, como 2 Macabeus e Daniel (SCHWARTZ, 2001, p. 45-56). Mesmo que seja possível, portanto, estabelecer questões históricas a partir dos *Mss. de Qumran*, não são tão amplas nem tão precisas como se poderia supor, como bem lembrado por John J. Collins (2011, p. 295-315 [314]). Sendo assim, continuam dependentes das demais fontes.

Que 2 Macabeus é uma fonte essencial no estudo da Revolta dos Macabeus, portanto, está claro. Mas, o que foi exatamente a Revolta dos Macabeus?

Para se compreender a Revolta de Macabeus – e o próprio livro de 2 Macabeus – cabe uma breve explicação: esta revolta, que ocorreu no século II a.C. e durou cerca de 25 anos, foi uma revolta judaica contra o domínio selêucida, cujo resultado foi a independência da Judeia. Segundo o relato do livro de 2 Macabeus, após o rei selêucida Antíoco IV Epifânio profanar o Templo de Jerusalém e estabelecer uma série de medidas repressoras contra as práticas judaicas, o povo judeu decide combater os invasores estrangeiros e, por meio da ajuda divina, alcançou a liberdade política. Apesar desta liberdade não durar muito tempo – uma vez que a Judeia foi conquistada pelos romanos em 63 a.C. –, a vitória dos macabeus permaneceu viva no coração do povo judeu ao longo dos séculos, sendo comemorada ainda hoje, especialmente mediante a festa de Hanuká, que a celebra. Mas o que é a festa de Hanuká?

A festa de Hanuká, ou *hanuká* (חנוכה), é uma festa religiosa judaica em comemoração à reconsagração do Templo de Jerusalém pelos macabeus, após a profanação do mesmo pelo rei selêucida Antíoco IV Epifânio. Comemorada por oito dias, com início em 25 de Kislev e fim em 2 (ou 3) de Tevet, tem como símbolo as luzes do candelabro, presentes pela iluminação das casas durante a festividade. Por esta causa, a festa também é conhecida por *Hag Ha-Urim*, “Festival das Luzes” (STEINBERG, 2011a). Segundo Josefo (AJ, 12.7.7), o nome de Festa das “Luzes” (φῶτα) seria pela “aparição para nós” (ἡμῶν φανῆναι) do direito à adoração, em um tempo em que a esperança era difícil de ser encontrada. Não está claro se a relação da festa com as luzes estaria associada com uma “festa do fogo”: em 2 Mac 1,18 fala-se na ἄγῃτε [...] τοῦ πυρός (“festa [...] do fogo”) que, segundo van Henten (2003, p. 74, nota 30), pode ter sido adicionado para antecipar a história da restituição do culto por Neemias (2 Mac 1.18b-36), onde o fogo do altar é um elemento importante. Segundo a Mishná, no tratado Sukkot 5.2-4, haveria um festival do fogo realizado no equinócio de outono, o qual pode estar associado à Hanuká.<sup>7</sup>

Em 2 Macabeus, que trata da Revolta que culminou na vitória dos Macabeus, a festa de Hanuká é central. Segundo o próprio texto de 2 Macabeus, o livro foi escrito em virtude da festa de Hanuká, iniciando justamente com duas cartas dos judeus de Jerusalém (na Judeia) aos judeus de Alexandria (no Egito) que tratam a respeito da festa e incentivam que os seus “irmãos” (ἀδελφοί) também a praticassem. O livro, portanto, se insere dentro de um contexto de relações entre os judeus residentes na Judeia e os judeus residentes na Diáspora, com o propósito de unificação religiosa mediante a prática de um festival em comum. Neste sentido, merece destaque o fato do livro de 2 Macabeus não ter sido escrito originalmente em hebraico, como 1 Macabeus, mas em grego.<sup>8</sup> Afinal, seus destinatários principais eram os judeus residentes na Diáspora, fora da Judeia, que, em geral, tinham a língua grega como língua

<sup>7</sup> Sobre a festa de Hanuká no Talmude, cf. b. Shab 21b. Na Mishná, cf. m. Bikk 1.6; m. Taan 2.10; m. MoKat 3.9; m. RoHas 1.3; m. BK 6.6; m. Meg 3.4. Parece haver uma contradição entre as datações da festa pelos fariseus e pelos saduceus (FINKELSTEIN, 1931, p. 169, nota 1). Ver também Herr (2007, p. 331-333, VIII); m. Menah 10.3; t. Menah 10.23; b. Menah 65a (baraita); Jub 1.1; 6.17.

<sup>8</sup> Esta é apenas uma das diferenças entre os livros, que apresentam, inclusive, perspectivas teológicas um tanto quanto diferentes. A este respeito, cf. Ruppenthal Neto (2017a).

principal. Enquanto 1 Macabeus foi escrito originalmente em hebraico e, depois, traduzido para o grego, como se pode perceber pelos hebraísmos do livro, o texto de 2 Macabeus deixa evidente o fato de não somente ter sido escrito originalmente em grego, mas em um grego helenístico, como lembra van Henten (2003, p. 66, nota 9), de modo que “é claramente diferente do grego nos livros da Septuaginta, que pertencem à Bíblia Hebraica, ou aqueles que são baseados em um original hebraico ou aramaico, como 1 Macabeus.”

A “ortografia, sintaxe, estilo literário e vocabulário” de 2 Macabeus correspondem “ao que é encontrado nos escritos de historiadores não judeus do período helenístico” (VAN HENTEN, 2003, p. 66, nota 9), assim como seu estilo deixa clara uma relação com a cultura helenística: como bem indicou Malka Simkovich (2011), a obra está relacionada com a historiografia grega<sup>9</sup>, mas também com o próprio teatro dramático grego. Afinal, assim como o drama grego, o livro de 2 Macabeus se apresenta não somente marcado pela dramaticidade<sup>10</sup>, mas também pelos movimentos<sup>11</sup>, os quais não somente dão vida como também dão forma ao relato. Deste modo, fica claro que o livro, que integra a tradição literária judaica, foi escrito principalmente para um público que, apesar de fazer parte do judaísmo, tinha não somente conhecimento, mas também gosto pelas artes próprias do mundo helenístico.

A festividade, como mecanismo de memória, poderia servir como meio de unificação, por conta da importância da história a qual celebra para todos os “judeus” (Ἰουδαῖοι), sejam residentes de Jerusalém, da Judeia ou de Alexandria. Afinal, a Revolta dos Macabeus, restaurando o culto e purificando o próprio Templo (de Jerusalém), não é, para o autor de 2 Macabeus, somente uma vitória da Judeia – é uma vitória do próprio “judaísmo” (Ἰουδαϊσμός), devendo ser comemorada pelos judeus espalhados por todo o mundo, de modo que fica clara a razão de seu empenho em deixar a obra nos moldes aos quais as pessoas do mundo helenístico estavam acostumadas. Mas afinal, qual é exatamente o conteúdo destas cartas iniciais? A primeira carta (2 Mac 1.1-10a) foi supostamente escrita no ano 188 da Era Selêucida [E.S.] (Cf. 2 Mac 1.10a)<sup>12</sup>, ou seja, por volta de 124 a.C.<sup>13</sup> Ela incentiva os judeus no Egito a “celebrar

<sup>9</sup> “As técnicas deste livro são em grande medida aquelas da historiografia grega mais popular, com seu abuso de milagres e episódios patéticos” (MOMIGLIANO, 1978, p. 19).

<sup>10</sup> Segundo Martha Himmelfarb (1998, p. 29), 2 Macabeus tem um claro “estilo melodramático”, o qual é construído sobre elementos “característicos da escrita histórica helenística contemporânea” ao livro.

<sup>11</sup> Segundo Arthur Wallace Pickard-Cambridge, as peças gregas do período clássico incluíam “um alto grau de mobilidade, até de movimento rápido, ajoelhando, se prostrando, e uma livre gesticulação” (PICKARD-CAMBRIDGE, 1968, p. 58). Tal movimento pode ser percebido nos relatos de orações de 2 Macabeus, nos quais as pessoas oram “atirando-se diante do altar” (3.15), “estendendo as mãos para o céu” (3.18-20), “prostraram-se com o ventre por terra” (10.4), “prostrados” (10.25-26), “com [...] prostrações” (13.12), “com as mãos estendidas” (15.12), “voltados para o Céu” (15.34) etc.

<sup>12</sup> Note-se que, apesar de a segunda carta iniciar também no verso 10, a data (“No ano cento e oitenta e oito”) faz referência à primeira carta, encerrando-a com a marcação temporal, e não à segunda carta, como pode parecer, afinal, “é impossível começar uma carta, no período clássico, com uma data” (BICKERMAN, 2007, p. 411). Por causa disto, as traduções, em geral, estabelecem uma divisão para facilitar ao leitor, separando as duas partes do verso 10. Em alguns casos, porém, a data é colocada no início da segunda carta, como na Vulgata e em algumas traduções latinas (Lat. B, Lat. M e Lat. P): “No ano cento e oitenta e oito, os habitantes de Jerusalém...” (BICKERMAN, 2007, p. 410). Alguns códices (Cod. 55 e Cod. 62) também variam trazendo a data de “148”, uma vez que a festa da dedicação do Templo foi instituída, segundo os relatos (Cf. 1 Mac 4.59; 2 Mac 10.8), em 148 S.E. Por fim, algumas traduções modernas, a fim de evitar problemas cronológicos, acabam seguindo estes códices, e trazendo a data alterada no texto. No Cod. A, porém, apesar de a data não ser alterada, é mudada a conclusão da carta, adicionando “em Jerusalém”: ἄγῃτε τὰς ἡμέρας ... ἔτους [188] ἐν Ἱερουσόλοις (BICKERMAN, 2007, p. 410), que é retirado do início da segunda carta e transferido para o final da primeira.

<sup>13</sup> A datação de 188 da era selêucida corresponde a 124 a.C. (MOMIGLIANO, 1975, p. 81; PARKER, 2007, p. 387). A simples datação com o ano 188 segue o padrão selêucida, presente tanto em cartas reais (cf. 2 Mac 11) como em cartas de povos

os dias das Tendas do mês de Caleu” (2 Mac 1.9), ou seja, a festa de Hanuká, já instituída. Pressupõe, portanto, que a festa não estivesse sendo celebrada em Alexandria tal como era em Jerusalém. Haveria, assim, uma diferença no calendário de celebrações entre os judeus da Judeia e os judeus da Diáspora, que deveria ser corrigida.

A primeira carta também traz, inserida no texto, outra carta, que supostamente data de 169 E.S. (2 Mac 1.7)<sup>14</sup>, ou seja, 143 a.C., a qual lembra tanto a aflição sob o domínio selêucida quanto o livramento divino, o qual foi celebrado:

Quanto a nós, aqui, agora mesmo, estamos orando por vós.<sup>15</sup> Durante o reinado de Demétrio, no ano cento e sessenta e nove, nós, os judeus, vos escrevêramos o seguinte: “No auge da aflição<sup>16</sup> que nos sobreveio no decorrer destes anos, desde quando Jasão e seus partidários desertaram da terra santa e do reino, incendiaram o portal [do Templo] e derramaram sangue inocente, nós elevamos súplicas ao Senhor e fomos atendidos. A seguir oferecemos sacrifícios e flor de farinha, acendemos as lâmpadas e apresentamos os pães”. Agora, pois, procurai celebrar os dias das Tendas do mês de Casleu. No ano cento e oitenta e oito (2 Mac 1.6-10a, B)).

Esta carta, apesar de ser, de fato, completa, com introdução e datação ao final, estando anexada à primeira, não costuma ser contabilizada, uma vez que, estando incorporada, faz parte da primeira. A segunda carta mencionada anteriormente, portanto, é outra (2 Mac 1.10b-2.18). Esta, de modo diferente da anterior (primeira carta), não apresenta data, apesar de ter indicação de autoria.

Mesmo que esta indicação de autoria possa ser tomada como uma provável falsificação<sup>17</sup>, a carta tem especial importância por oferecer ao público leitor as razões para a comemoração do Hanuká: além de Deus expulsar “os que se tinham entrincheirado na cidade santa” (2 Mac 1.12) – ou seja, os selêucidas que haviam estabelecido um controle militar sobre Jerusalém –, também possibilitou a purificação do Templo.

---

submetidos a este Império. Isto indica que a carta foi escrita quando os judeus ainda eram um povo submetido politicamente, ou seja, antes de Demétrio II lhes conceder a liberdade, em 170 E.S. (cf. 1 Mac 13.41). Afinal, se os judeus estivessem politicamente livres, colocariam na carta uma referência ao seu governante, como em 1 Macabeus 14.27: “No dia dezoito de Elul, do ano cento e setenta e dois, que é o terceiro ano de Simão, sumo sacerdote insigne...” (BICKERMAN, 2007, p. 415). Segundo Daniel R. Schwartz, “188” não é a data da carta – uma vez que não há menção ao dia, mas somente ao ano (cf. 2 Mac 1.10; 11.21,33,38) –, mas, antes, a data para comemoração do festival: “Agora, pois, procurai celebrar os dias das Tendas do mês de Casleu no ano cento e oitenta e oito” (SCHWARTZ, 2008, p. 523).

<sup>14</sup> No texto latino Lat. X, a data de 169 está no lugar de 188, de modo a constituir uma única carta (BICKERMAN, 2007, p. 411). Em alguns Mss., o v. 10 (188) apresenta outras datas, como 108, 180 e 148 (Mss. 55 e 62) (Cf. SCHWARTZ, 2008, p. 524). Possivelmente, esta última data foi resultado de uma cópia equivocada do número 188 (PIΔ), trocado por 148 (PMΔ), pela semelhança entre eles (SCHWARTZ, 2008, p. 525). Apesar desta datação parecer “insignificante” (MOMIGLIANO, 1931, p. 77), tem importância na construção do desenvolvimento histórico da festa de Hanuká.

<sup>15</sup> A frase seguinte, “Durante o reinado de Demétrio” (βασιλεύοντος Δημητρίου ἔτους ἑκατοστοῦ), parece uma interrupção no texto, sugerindo que a carta seguinte é uma inclusão posterior.

<sup>16</sup> Uma vez que o texto é indicado como tendo sido escrito sob o reinado de Demétrio (II), e não de Antíoco IV, é bem possível que haja um erro de tradução, não se tratando de “no auge da aflição” (ἐν τῇ θλίψει), mas antes “a respeito do auge da aflição” (περὶ τῆς θλίψεως). Segundo Nicolas de Lyra, o erro é decorrente de uma tradução equivocada da ambígua frase hebraica כַּתְּבוּבָה, que poderia ser entendida tanto como “escrevemos no auge da aflição” ou ainda “escrevemos sobre o auge da aflição”. Esta teoria, porém, pressupõe um texto hebraico (original ou retrotraduzido) e não explica a razão pela qual os tradutores não teriam tido cuidado para não cair no erro, uma vez que כַּתְּבוּבָה é traduzido na LXX tanto por περι como por ἐνώπιον (BICKERMAN, 2007, p. 412), ao invés de ἐν.

<sup>17</sup> Apesar de não apresentar data, como a primeira, a segunda carta se coloca como anterior à instituição da festa de Hanuká, o que foi considerado como indicio de uma carta forjada a posteriori. No sentido contrário, a legitimidade da carta foi defendida especialmente por C. C. Torrey, que estabeleceu retroativamente uma versão do que pretendia ser o original aramaico das cartas, a partir do qual foram traduzidas para o grego (TORREY, 1940). Para outra defesa da carta, cf. Wacholder (1978).

A carta foi pretensamente escrita pelo próprio Judas Macabeu<sup>18</sup>, o líder da Revolta, justamente no momento da purificação, quando teria sido decidido celebrar a festa não somente por causa das muito anteriores reedificações do Templo e do altar por Neemias, mas também em decorrência da purificação que estava para acontecer (2 Mac 1.18) pelas mãos dos macabeus.<sup>19</sup> Deste modo, mesmo que não tenha datação, seu conteúdo sugere que é (ou pretende ser) anterior à primeira, de um período no qual a festa ainda não era celebrada – o que parece um tanto quanto suspeito aos estudiosos.<sup>20</sup>

Apesar de o livro de 2 Macabeus iniciar com as cartas, já explicadas, elas são seguidas de um prefácio (2 Mac 2.19-32), o que fortalece ainda mais a separação entre as cartas e o texto, tornando-as espécies de anexos do livro.<sup>21</sup> De toda forma, apesar de muitos pesquisadores destacarem a “fraca conexão” entre estas cartas anexadas e o conteúdo do livro (PARKER, 2007, p. 386), há uma conexão evidente – a festa de Hanuká – e esta deve ser levada em consideração quando se busca compreender o livro como um todo.

Mediante a conexão estabelecida pela festa de Hanuká pode-se perceber que, mesmo que as cartas de 2 Macabeus 1-2 sejam adições posteriores ao livro - como estudiosos costumam indicar<sup>22</sup> –, elas possuem certa unidade com o seu conteúdo. Esta unidade explícita o seu caráter e propósito como

<sup>18</sup> 2 Mac 1.10b: “Os habitantes de Jerusalém e os que estão na Judeia, o conselho dos anciãos e Judas [Macabeu], a Aristóbulo, preceptor do rei Ptolomeu e pertencente à linhagem dos sacerdotes ungidos, bem como aos judeus que estão no Egito, saudações e votos de saúde”. Se destaca o fato de Judas não ser indicado como sumo sacerdote (Cf. MOTZO, 1924, p. 187; BICKERMAN, 2007, p. 409). Na tradução siríaca o texto foi alterado, retirando-se o nome de Judas a fim de se evitar o problema cronológico, uma vez que traz a datação de 188 juntamente à segunda carta: “No ano cento e oitenta e oito, os habitantes de Jerusalém e os que estão na Judeia, o conselho dos anciãos de Judá, a Aristóbulo” (BICKERMAN, 2007, p. 411, grifo nosso). Também em Lat. X, o nome de Judas foi retirado. Na sua explicação da carta, Benedictus Niese busca fugir do problema afirmando que o “Judas” da carta não é Judas Macabeu, mas outra pessoa chamada Judas (SCHWARTZ, 2008, p. 521). Também a versão aramaica de C. C. Torrey evita o nome de Judas, trazendo, ao invés, “os anciãos *dos judeus*” (TORREY, 1940, p. 147, grifo nosso).

<sup>19</sup> Momigliano indica que não se pode excluir a possibilidade de que a carta tenha sido escrita no ano seguinte à purificação do Templo, no primeiro aniversário do evento (MOMIGLIANO, 1975, p. 81). De fato, em 2 Mac 2.18 é dito que Deus “purificou” (ἐκαθάρισεν) o Lugar (Templo), estando no aoristo e indicando o passado (GOLDSTEIN, 1983, p. 158). Wacholder também aponta diversos verbos que indicam que a purificação já ocorreu: σεωσμένοι (1.11); ἐξέβρασε[ν] (1.12); e no 2.17, σώσας e ἀποδοῦς (WACHOLDER, 1978, p. 97). Acontece, porém, que nesta data (aniversário de um ano) Jerusalém estava sendo sitiada, e “nenhuma carta [...] poderia ter sido enviada de Jerusalém durante o sítio” (GOLDSTEIN, 1983, p. 158).

<sup>20</sup> Cf. Parker (2007, p. 387, nota 3); Goldstein (1983, p. 157-164); Bickerman (2007, p. 409). Segundo Bickerman, a felicitação inicial da carta (χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν) indica sua falsificação, uma vez que só veio a ser utilizada a partir de 60 a.C., data indicada como provável para a sua elaboração (BICKERMAN, 2007, p. 409). Jonathan A. Goldstein, porém, defende que é improvável que a carta tenha sido composta entre 67 a.C. e 73 d.C., se colocando contra a tese de Bickerman (GOLDSTEIN, 1983, p. 540-545, Appendix IX). Outra frase que leva à suspeita em relação à carta é a expressão “estando [...] para celebrar a purificação [do Templo]” (μέλλοντες ἄγειν ... τὸν καθαρισμὸν τοῦ ἱεροῦ), em 2 Mac 1.18 (cf. 2.16), uma vez que ἄγω τὸν καθαρισμὸν possuía um sentido específico de celebração do *festival* da purificação do Templo, implicando na existência (e instituição) do mesmo. Se fosse uma referência à purificação do Templo anterior à existência do festival, não fazendo referência ao mesmo, mas ao ato em si, se esperaria a frase καθαρίζω τὸν ἱερόν (Cf. PARKER, 2007, p. 387, nota 3).

<sup>21</sup> A respeito do prefácio de 2 Macabeus, cf. Ruppenthal Neto (2017b).

<sup>22</sup> Cf. Momigliano (1975, p. 87); Parker (2007, p. 388); Williams (2003, p. 72-73). Caso seja uma adição posterior, a unidade da carta data, no máximo, do século II d.C., uma vez que Clemente de Alexandria (*Strom.*, 5,14,97,7) a conhece já com a segunda carta. O fato de as cartas serem festivas (“*Festbrief*”, como indicado por Bickerman), assim como o próprio livro de 2 Macabeus ser um livro festivo, fortalece a relação entre as cartas e o livro como um todo. A respeito desta relação, cf. Doran (1981, p. 3-12). Segundo J. W. van Henten, porém, o livro de 2 Macabeus não deveria ser identificado como uma “lenda festiva” ou “carta festiva”, uma vez que não há nenhuma carta inicial que se refira ao dia de Nicanor (cf. 2 Mac 15.36). Mesmo assim, o autor indica que as cartas acompanham o relato do livro pela linguagem, com “várias similaridades significativas no vocabulário” (VAN HENTEN, 2003, p. 78), a exemplo da repetição de καθαρίζω e καθαρισμός. Cf. 2 Mac 1.18,36; 2.16,18,19; 10.3,7.

um “livro festivo”, a exemplo de outros livros como Ester<sup>23</sup>, Cantares, Rute, Lamentações e Eclesiastes.<sup>24</sup> Como explicado por Arnaldo Momigliano, os livros festivos relatavam histórias com um sentido bastante específico:

Nos livros festivos, a história era escrita para explicar, justificar e celebrar uma cerimônia religiosa, ou um festival. A historiografia não era apenas feita para interpretar a intervenção de Deus em uma série de eventos, mas também era usada para justificar a reconstituição institucional da feliz conclusão destes eventos, na forma de um festival religioso (MOMIGLIANO, 1975, p. 87).

Desta forma, mesmo que 2 Macabeus busque explicar os acontecimentos teologicamente, à luz da ação divina na história, o faz de modo a ressaltar a importância de um festival religioso.<sup>25</sup> No relato de 2 Macabeus, portanto, a festa do Hanuká funciona como centro do relato, de tal forma que figura como data tanto da purificação do Templo como, ainda, de sua profanação, de modo bastante simbólico<sup>26</sup>, conforme explicitado em 2 Macabeus 10.5-8:

Assim, no dia em que o Templo havia sido profanado pelos estrangeiros, nesse mesmo dia sucedeu realizar-se a purificação do Santuário, isto é, no vigésimo quinto dia do mesmo mês, que era o de Casleu. E com júbilo celebraram oito dias de festa<sup>27</sup>, como para as Tendras<sup>28</sup>, recordando-se que, pouco tempo antes, durante a própria festa das Tendras, estavam obrigados a viver nas montanhas e nas cavernas, à maneira de feras<sup>29</sup>. Eis por que, trazendo tirso e ramos vistosos, bem como palmas, entoavam hinos àquele que de modo tão feliz os conduziu à purificação do seu Lugar santo. Depois, com um público edito confirmado por votação, prescreveram a toda a nação dos judeus que celebrassem anualmente esses dias. (2 Mac 10.5-8, BJ).

No texto citado (2 Mac 10.5-8), o caráter institucional da festividade do Hanuká, na qual os macabeus são exaltados, é diluído tanto pela participação divina na purificação, como pela participação

<sup>23</sup> Segundo Momigliano, “2 Macabeus acompanhou o livro de Ester como um livro festivo e provavelmente providenciou o modelo para outro livro festivo, 3 Macabeus” (MOMIGLIANO, 1975, p. 87). Sobre a relação entre 2 Macabeus e 3 Macabeus, cf. TROMP, 1995. Sobre a relação entre Ester e 3 Macabeus, cf. HACHAM, 2007; MÖTZO, 1924. p. 272-290.

<sup>24</sup> Estes cinco livros, chamados na tradição judaica de *Hamesh Megillot* (חמש מגילות), são os cinco rolos festivos que fazem parte dos *K'tivim* (כתובים), a terceira parte da Bíblia Hebraica (NOAM, 2011a).

<sup>25</sup> De fato, entre as obras relacionadas às festas religiosas judaicas, diferente das obras pagãs similares, havia uma “teologia de intervenção divina implícita, que estava por trás dos festivais individuais” (MOMIGLIANO, 1975, p. 87). Os festivais, portanto, possuíam valor como celebrações da manifestação explícita da ação divina na história.

<sup>26</sup> “É certamente uma justiça poética e providenciou um toque muito dramático para a história, ter a rededicação correspondendo ao dia da contaminação” (FINKELSTEIN, 1931, p. 171).

<sup>27</sup> Se, por um lado, os oito dias (ἡμέρας ὀκτώ) tem relação com os oito dias de purificação celebrados por Moisés (Lv 8-9, cf. BRUSTON, 1890, p. 117, nota 2), por outro, pode-se pensar em um fundamento de uma lenda posterior. Segundo a tradição rabínica (b. Shab 21b), quando os judeus foram reconsecrar o Templo, encontraram óleo sagrado apenas para um dia, mas, milagrosamente, a quantidade durou oito dias, até terem novo óleo pronto. Esta seria a origem dos oito dias de comemoração, juntamente à relação com a festa dos Tabernáculos (Cf. nota abaixo).

<sup>28</sup> A Festa das Tendras, também conhecida como Festa dos Tabernáculos, Festa das Cabanas, Festa das Colheitas, ou ainda *sukót* (סוכות), era uma das principais festas religiosas judaicas, sendo uma das três *Shalosh Regalim* (שלוש רגלים), as festas de Peregrinação, juntamente à Páscoa, ou *Pesah* (פסח), e o Pentecostes (nome grego: Πεντηκοστή), também chamado de Festa das Semanas ou *Shav'uot* (שבועות). Em 2 Mac 10.6, a festa é referida simplesmente como ἡμέρας [...] σκηνοματίων (“dias [das] Tendras”), assim como em 2 Mac 1.9 aparece a expressão τὰς ἡμέρας τῆς σκηνοπηγίας (“os dias das Tendras”), enquanto em 2 Mac 1.18 há σκηνοπηγίας. Como indicado por VanderKam, quando a LXX se refere à Festa das Tendras, traz juntamente o termo ἑορτή, como em Lv 23.34; Dt 16.16; Zc 14.16-19, à semelhança da segunda menção à festa em 2 Mac 10.6 (σκηνοῶν ἑορτή) (Cf. VANDERKAM, 1987, p. 32). A respeito desta festa, cf. Vanderkam (2000, p. 903-905, II); Steinberg (2011b); Kutch; Jacobs (2007, p. 299-302); Ne 8.13-18; t. Suk 1.1-4.28; m. Suk 1.1-5.8; y. Suk 1a; b. Suk 2a-56b. Sobre a relação entre as duas festas (Hanuká e *sukót*), cf. Vanderkam (1987, p. 31-34); Liber (1912); Zeitlin (1938, p. 19-25).

<sup>29</sup> Cf. 2 Mac 5.27.

popular na definição da festividade por meio de um “público edito confirmado por votação” (2 Mac 10.8).<sup>30</sup> Ao mesmo tempo, há uma importante relação com a festa das Tendias, justificando a criação do Hanuká como uma ampliação daquela festa, valendo-se de seu prestígio institucional.

Outro elemento importante no relato é o fato do mesmo dia da purificação ser o dia “em que o Templo havia sido profanado pelos estrangeiros” (2 Mac 10.5). Tal “coincidência” é particularmente relevante, principalmente quando se considera a festividade como uma vitória sobre os estrangeiros e seus deuses: afinal, 25 Kislev era não apenas o aniversário de Antíoco Epifânio como, também, a data das festividades em honra de Dioniso, tendo profundo significado ideológico.<sup>31</sup> A festa de Hanuká, portanto, transforma-se em um mecanismo ritual com amplo sentido ideológico, representando tanto a vitória militar dos macabeus contra os selêucidas, como a vitória religiosa do judaísmo contra o paganismo imposto.<sup>32</sup> Fundamenta-se, portanto, na constituição de opostos.

Mas, se 2 Macabeus possui tal afinidade com o Hanuká, institucionalizando-o, será que teria sido utilizado liturgicamente durante as festividades, tal como outros livros festivos, a exemplo de Ester? Mesmo que não haja evidência de que 2 Macabeus era lido publicamente durante o Hanuká, tal como os outros livros festivos (MOMIGLIANO, 1975, p. 88), não se pode eliminar *a priori* tal possibilidade.<sup>33</sup> Porém, deve-se levar em conta a alta improbabilidade deste uso, uma vez que se trata de um livro escrito em grego, e não em hebraico (MOMIGLIANO, 1975, p. 88), a língua da liturgia judaica nas sinagogas.

Apesar de não estar clara qual a exata dimensão da relação entre 2 Macabeus e o Hanuká, pode-se perceber que a festividade é central pelo menos na moldura do relato, estando tanto no começo (nas cartas, caps. 1-2), quanto mais para o final do livro, no capítulo 10. O que é de difícil compreensão, no entanto, é o fato do relato não terminar em 2 Macabeus 10.8, que explica a instituição do Hanuká, prosseguindo até o capítulo 15, onde termina com a instituição de outra festividade, o dia de Nicanor (2

<sup>30</sup> Esta expressão é utilizada pela Bíblia de Jerusalém para traduzir a expressão grega κοινῶν προστάγματος καὶ ψηφίσματος. Trata-se de uma tradução bastante literal, que busca manter a evidência da existência de cada termo: o adjetivo κοινῶν provém de κοινός que, segundo o léxico de Liddell e Scott (1846, p. 777), em casos de relações sociais ou políticas, tem o sentido de “geral” ou “público”; o substantivo πρόσταγμα (προστάγματος) pode ser entendido como “edito”, uma vez que é comparado ao termo latino *editum*; por fim, o substantivo ψηφισμα (ψηφίσματος) tem o sentido principal de indicar uma proposta que é decidida por uma maioria de votos. Assim, o sentido mais literal da expressão grega κοινῶν προστάγματος καὶ ψηφίσματος, seguindo a tradução usual dos termos, é “público edito confirmado por votação”, como está na Bíblia de Jerusalém, tradução essa que mantém, inclusive, a ordem dos termos gregos originais.

<sup>31</sup> Segundo 2 Mac 6.7, a cada mês era celebrado o aniversário de Antíoco, no qual havia festas dionisíacas, com um cortejo em honra a Dioniso com pessoas coroadas de hera. Não se tratava, portanto, de um aniversário anual, mas mensal, realizado no dia 25 de cada mês, cf. 1 Mac 1.59 (REGEV, 2008, p. 87, nota 1). É possível, como indicou James C. VanderKam, que não apenas os selêucidas tenham esperado a construção do novo altar no Templo para que o primeiro sacrifício fosse no dia 25, aniversário do rei, mas, também, que a escolha da data pelos macabeus tenha sido pela mesma razão, como “um presente de aniversário irônico para o deus-rei que ainda estava vivo e requerendo adoração a si naquele tempo” (VANDERKAM, 1987, p. 35). De toda forma, a “coincidência” da purificação ter ocorrido no mesmo dia de sua profanação suscita desconfiância (FINKELSTEIN, 1931, p. 171), e merece explicação, sendo a proposta de VanderKam uma possibilidade interessante.

<sup>32</sup> Segundo James C. VanderKam, o dia 25 de Kislev continha “uma dupla significância para Judas e seus seguidores” (VANDERKAM, 1987, p. 35). Sobre o valor ideológico da Hanuká para os macabeus, cf. Regev (2008); Vanderkam (1987). De fato, como Regev lembra, a conexão entre a festividade e o Templo está não somente em seu nome grego, ἐνκαινία (“dedicação”), mas também se apresenta na descrição de João 10.22, texto relativo à visita de Jesus ao Templo (REGEV, 2008, p. 88, nota 3).

<sup>33</sup> Para uma comparação entre a liturgia do Hanuká e os livros de 1 Macabeus e 2 Macabeus, cf. Stein (1954<sup>a</sup>); Stein (1954b). Momigliano critica estes artigos de Stein, afirmando não ter visto nos elementos litúrgicos elencados por Stein traços dos livros de 1 e 2 Macabeus (MOMIGLIANO, 1975, p. 88, nota 8).

Mac 15.35-36)<sup>34</sup>, seguido apenas pelo epílogo do autor (2 Mac 15.37-39). O relato se encerra da seguinte forma, em 2 Macabeus 15.35-36:

Quanto à cabeça de Nicanor<sup>35</sup>, Judas mandou pendurá-la na Cidadela, como um sinal claro e evidente, para todos, da ajuda do Senhor. A seguir decidiram todos, por um decreto de comum acordo, não deixar de modo algum passar despercebida essa data, mas observar com solenidade o dia treze do duodécimo mês, chamado Adar em aramaico, um dia antes da festa de Mardoqueu (2 Mac 15.35-36, BJ).<sup>36</sup>

Assim como na instituição da Hanuká (2 Mac 10.5-8), a institucionalização do festival do dia de Nicanor é apresentada junto a uma referência a Deus e outra ao povo<sup>37</sup>. Ambas referências servem para explicar as festas e, ao mesmo tempo, incentivá-las, ampliando seu significado e importância, sacralizando-as (Deus) e popularizando-as (povo).

Considerando tudo que foi apresentado, pode-se concluir que o livro de 2 Macabeus, carregado de elementos teológicos e dramáticos, parece ter como propósito justamente sacralizar e popularizar a Revolta dos Macabeus, indicando tanto a intervenção divina como a participação popular no processo. Também, tendo sido escrita em grego e em uma forma literária helenística, 2 Macabeus parece ser uma obra que se direciona a um grande público, abarcando os judeus dentro e fora da Judeia, por toda a Diáspora.

Assim, apesar das cartas enviadas de Jerusalém aos judeus da Diáspora (2 Mac 1-2) terem tido sua importância, é bem provável que o livro de 2 Macabeus tenha sido escrito a fim de ampliar a difusão tanto das cartas como da história<sup>38</sup>, complementando-as no incentivo da celebração do Hanuká, e mesmo do dia de Nicanor. Deste modo, tanto as festas como o livro que as institui, servem para fundamentar a identidade judaica, tanto a partir de sua própria história como em oposição ao domínio estrangeiro e ao paganismo imposto. E, portanto, todos estes elementos, em conjunto, formam o propósito deste livro tão singular que é 2 Macabeus.

<sup>34</sup> A explicação desta continuação do relato, aparentemente desnecessária, se dá pela composição do livro, que apresenta dois blocos de relatos de história de libertação, que terminam com os dois festivais. Quanto ao dia de Nicanor, ou *Yom Nicanor* (יום נקנור), tratava-se de uma festa realizada no dia 13 do mês de Adar, em comemoração à vitória de Judas Macabeu sobre Nicanor, um general selúcida. Segundo o MegTaan (32) não se tratava de um dia cujo jejum era obrigatório, mas tinha sua importância ao ponto de ser lembrado. Sobre o dia de Nicanor, cf. y. Taan 2.13,66a; y. Meg 1.6,70c; b. Taan 18b.

<sup>35</sup> Cf. Jz 7.25; 1 Sm 17.54; 31.9-10; Jdt 13.15; 14.1; Heródoto, *Hist.*, 5.114; 6.30.

<sup>36</sup> Como lembra a Bíblia de Jerusalém (p. 796, nota e), o “dia de Mardoqueu” (Μαρδοχαίτης ἡμέρας) será identificado com a festa dos “Purim” (cf. Et 9), mas, aparentemente, as festas ainda eram distintas neste contexto. Sobre a relação entre as duas festas, cf. Del Medico (1965). No MegTaan, o dia de Nicanor é seguido dos dias de Purim: “Nos dias quatorze e quinze deste [mês] – e não se deve elogiar [se deve jejuar]” (MegTaan, 33, Cf. NOAM, 2006, p. 344). Uma vez que o MegTaa data entre 41 e 70 d.C., a incorporação do dia de Mardoqueu nos dias de Purim ocorreu no século I d.C. ou antes, o que fortalece a ideia de uma data mais antiga para o livro de 2 Macabeus. Sobre o MegTaa, cf. Noam (2011b, p. 417-418); Noam (2013, p. 4415-4416); Noam (2006); Zeitlin (1918 [esp. 71-75]). A respeito da MegTaa como fonte para estabelecimento de uma cronologia, cf. Zeitlin (1918); Zeitlin (1919a); ZEITLIN (1919b).

<sup>37</sup> 2 Mac 15.36a: “A seguir decidiram todos, por um decreto de comum acordo.” (ἐδογματίσαν δὲ πάντες μετὰ κοινοῦ ψηφίσματος μηδαμῶς).

<sup>38</sup> Mesmo que não haja sinais claros de que Filo conhecia 2 Macabeus - *Quod omni.*, 13.88, segundo Momigliano (1975, p. 88), não é uma evidência – nem de que Flávio Josefo o tenha utilizado (apesar de utilizar 1 Macabeus), é bem provável que tenha tido ampla difusão, possivelmente tendo sido escrito em grego com este propósito (Contra, cf. BAR-KOCHVA, 1989, p. 67).

## REFERÊNCIAS

- BALDWIN, J. G. *Daniel*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2006.
- BAR-KOCHVA, B. *Judas Maccabaeus: The Jewish Struggle Against the Seleucids*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- BARTLETT, J. R. *The First and the Second Books of the Maccabees*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. (The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible).
- BAUMGARTEN, A. I. Hanan Eshel as a Historian of the Jews. *Dead Sea Discoveries*, Leiden, v. 18, p. 279-294, 2011.
- [BJ] *BÍBLIA DE JERUSALÉM*. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais sob a coordenação de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. 9ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2013.
- BICKERMAN, E. J. *Studies in Jewish and Christian History*. A New Edition in English including The God of the Maccabees. Introduced by Martin Hengel. Edited by Amram Tropper. Leiden/Boston: Brill, 2007. (Ancient Judaism and Early Christianity, 68). 2 v.
- BROSHI, M. Acts of a Greek King. In: SCHIFFMAN, L. H.; VANDERKAM, J. C. (ed.). *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 5 (I).
- BROSHI, M.; ESHEL, E. The Greek King is Antiochus IV (4QHistorical Text=4Q248). *Journal of Jewish Studies*, Oxford, v. 48, n. 1, p. 120-129, 1997.
- BRUSTON, C. Trois Lettres des Juifs de Palestine (2 Makkab. I-II, 18). *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, v. 10, i. 1, p. 110-117, Jan. 1890.
- COLLINS, J. J. Reading for History in the Dead Sea Scrolls. *Dead Sea Discoveries*, Leiden, v. 18, p. 295-315, 2011.
- DEL MEDICO, H. E. Le cadre historique des fêtes de Hanukkah et de Purim. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 15, fasc. 2, p. 238-270, Apr. 1965.
- DORAN, R. *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*. Washington: The Catholic Biblical Association, 1981. (The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, 12).
- ESHEL, H. *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*. Grand Rapids; Jerusalem: Eerdmans; Yad Ben-Zvi Press, 2008.
- FELDMAN, L. H. Josephus' Portrayal of the Hasmoneans Compared with 1 Maccabees. In: PARENTE, F.; SIEVERS, J. (ed.). *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1994. (Studia Post-Biblica, 41). p. 41-68.
- FERCH, A. J. The Book of Daniel and the "Maccabean Thesis". *Andrews University Seminary Studies*, Berrien Springs, MI, v. 21, n. 2, p. 129-141, Summer 1983.
- FINKELSTEIN, L. Hanukkah and its origins. *Jewish Quarterly Review*, v. 22, n. 2, p. 169-173, 1931.
- GAFNI, I. M. Josephus and I Maccabees. In: FELDMAN, L. H.; HATA, G. (ed.). *Josephus, the Bible, and History*. Detroit: Wayne State University Press, 1989. p. 116-131.

GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TIGCHELAAR, E. J. C. (ed.). *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1999. v. 1, 1Q1-4Q273.

GOLDSTEIN, J. A. *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary* by Jonathan A. Goldstein. New York: Doubleday, 1983. (The Anchor Bible).

HACHAM, Noah. 3 Maccabees and Esther: Parallels, Intertextuality, and Diaspora Identity. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, GA, v. 126, n. 4, p. 765-785, Winter 2007.

HERR, M. D. Hanukkah. In: SKOLNIK, F. (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. 2 ed. Detroit/Jerusalem: Thomson Gale; Keter Publishing House, 2007. p. 331-333 (VIII).

HIMMELFARB, M. Judaism and Hellenism in 2 Maccabees. *Poetics Today*, v. 19, n. 1, p. 19-40, Spring 1998.

JEROME. *Jerome's Commentary on Daniel*. Translated by Gleason L. Archer Jr. Eugene: Wipf & Stock, 2009.

KUTCH, E.; JACOBS, L. Sukkot, In: SKOLNIK, F. (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. 2 ed. Detroit/Jerusalem: Thomson Gale; Keter Publishing House, 2007. p. 299-302.

LIBER, M. Hanoucca et Souccot. *Revue des Études Juives*, Leuven, v. 63, n. 125, p. 20-29, 1912.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. New York: Harper & Brothers, 1846.

MILLAR, F. Hellenistic History in a Near Eastern Perspective: The Book of Daniel. In: MILLAR, F. *Rome, the Greek World, and the East*. v. 3: The Greek World, the Jews, and the East. Edited by Hannah M. Cotton and Guy M. Rogers. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006. p. 51-66.

MOMIGLIANO, A. Greek Historiography. *History and Theory*, v. 17, n. 1, p. 1-28, Feb. 1978.

MOMIGLIANO, A. *Prime Linee di Storia della Tradizione Maccabaica*. Torino: Casa Editrice Giovanni Chiantore, 1931.

MOMIGLIANO, A. The Second Book of the Maccabees. *Classical Philology*, Chicago, v. LXX, n. 2, p. 81-88, Apr. 1975.

MOTZO, R. B. Il rifacimento greco di «Ester» e il «III Macc.». In: MOTZO, R. B. *Saggi di Storia e Letteratura Giudeo-Ellenistica*. v. V: Firenze: Felice Le Monnier, 1924. p. 272-290.

NOAM, V. Megillah. In: BASKIN, J. R. (ed.). *Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011a. p. 417.

NOAM, V. Megillat Ta'anit. In: BASKIN, J. R. (ed.). *Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011b. p. 417-418.

NOAM, V. Megillat Ta'anit (The Scroll of Fasting). In: BAGNALL, R. S. *et al.* (ed.). *The Encyclopedia of Ancient History*. New York: Blackwell, 2013, p. 4415-4416.

NOAM, V. Megillat Taanit – The Scroll of Fasting. In: SAFRAI, S. *et al.* (ed.). *The Literature of the Sages*. Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature. Assen: Royal Van Gorcum; Fortress Press, 2006. (CRINT). p. 339-362.

PARKER, V. The Letters in II Maccabees: Reflexions on the book's composition. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, Bd. 119, p. 386-402, 2007.

PICKARD-CAMBRIDGE, A. W. *The Dramatic Festivals of Athens*. Revised by John Gould and David Malcolm Lewis. London: Clarendon Press, 1968.

REGEV, E. Hanukkah and the Temple of the Maccabees: Ritual and Ideology from Judas Maccabaeus to Simon. *Jewish Studies Quarterly*, Tübingen, v. 15, n. 2, p. 87-114, 2008.

REINACH, T. (ed.). *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*. Réunis, traduits et annotés par Théodore Reinach. Paris: Ernest Leroux, 1895. (Fontes Rerum Judaicarum, I).

RUPPENTHAL NETO, W. Introdução à teologia de 2 Macabeus. *Teologia e Espiritualidade*, v. 4, n. 7, p. 71-90, 2017a.

RUPPENTHAL NETO, W. O prefácio de 2 Macabeus. *Phaine: Revista de Estudos sobre a Antiguidade*, v. 2, n. 3, p. 23-32, 2017b.

SCHWARTZ, D. R. *2 Maccabees*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008. (Commentaries on Early Jewish Literature).

SCHWARTZ, D. R. Antiochus IV Epiphanes in Jerusalem. In: GOODBLATT, D.; PINNICK, A.; SCHWARTZ, D. R. (ed.). *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls*. Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 27-31, Jan. 1999. Leiden;Boston;Köln: Brill, 2001. (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 37). p. 45-56.

SIMKOVICH, M. Z. Greek Influence on the Composition of 2 Maccabees. *Journal for the Study of Judaism*, Leiden, v. 42, p. 293-310, 2011.

SOARES, D. O. O livro de Daniel: aspectos sócio-históricos de sua composição. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, Ano XII, n. 28, p. 237-247, jan.-abr. 2008.

STEIN, S. The Liturgy of Hanukkah and the First Two Books of the Maccabees – I. *Journal of Jewish Studies*, Oxford, v. 5, n. 3, p. 100-106, 1954a.

STEIN, S. The Liturgy of Hanukkah and the First Two Books of the Maccabees – II. *Journal of Jewish Studies*, Oxford, v. 5, n. 4, p. 148-155, 1954b.

STEINBERG, P. Hanukkah. In: BASKIN, J. R. (ed.). *Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011a. p. 214.

STEINBERG, P. Sukkot. In: BASKIN, J. R. (ed.). *Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011b. p. 569-570.

STERN, M. (ed.). *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Edited with Introductions, Translations, and Commentary by Menahem Stern. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976. (Fontes Ad Res Judaicas Spectantes). v. 1: From Herodotus to Plutarch.

TORREY, C. C. The Letters Prefixed to Second Maccabees. *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, v. 60, n. 2, p. 119-150, June 1940.

TROMP, J. The formation of the Third Book of the Maccabees. *Henoch*, v. XVII, p. 311-328, 1995.

VANDERKAM, J. C. Hanukkah: its Timing and Significance according to 1 and 2 Maccabees. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, Thousand Oaks, v. 1, p. 23-40, 1987.

VANDERKAM, J. C. Sukkot. In: SCHIFFMAN, L. H.; VANDERKAM, J. C. (ed.). *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 903-905 (II).

VAN HENTEN, J. W. 2 Maccabees as a History of Liberation. In: MOR, M.; OPPENHEIMER, A.; PASTOR, J.; SCHWARTZ, D. R. (ed.). *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah and the Talmud*: A collection of articles. Proceedings of the Conference Relations between Jews and Gentiles in the Period of the Second Temple, Mishnah, and the Talmud, held at the University of Haifa, 13-16 November 1995. Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2003. p. 63-86.

WACHOLDER, B. Z. The Letter from Judah Maccabee to Aristobulus: Is 2 Maccabees 1:10b-2:2:18 Authentic? *Hebrew Union College Annual*, Jerusalem, v. 49, p. 89-133, 1978.

WEITZMAN, S. Josephus on How to Survive Martyrdom. *Journal of Jewish Studies*, Oxford, v. 55, n. 2, p. 230-245, Autumn 2004.

WILLIAMS, D. S. Recent Research in 2 Maccabees. *Currents in Biblical Research*, Thousand Oaks, v. 2, n. 1, p. 69-83, 2003.

WOODARD, B. L. Literary Strategies and Authorship in the Book of Daniel. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 37, n. 1, p. 39-53, Mar. 1994.

ZEITLIN, S. Hannukah: Its Origin and Significance. *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, PA, New Series, v. 29, n. 1, p. 1-36, Jul. 1938.

ZEITLIN, S. Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods. *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, PA, New Series, v. 9, n. 1-2, p. 71-102, Jul.-Oct. 1918.

ZEITLIN, S. Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods. *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, PA, New Series, v. 10, n. 1, p. 49-80, Jul. 1919a.

ZEITLIN, S. Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods. *Jewish Quarterly Review*, Philadelphia, PA, New Series, v. 10, n. 2-3, p. 237-290, Oct. 1919b.

Data de submissão: 04/05/2019

Data de aprovação: 15/05/2020