



Classica - Revista Brasileira de Estudos  
Clássicos

ISSN: 0103-4316

[revistaclassica@classica.org.br](mailto:revistaclassica@classica.org.br)

Sociedade Brasileira de Estudos  
Clássicos  
Brasil

Selvatici, Monica

HISTÓRIA E ARQUEOLOGIA NO ESTUDO DA ECONOMIA DA CIDADE DE  
JERUSALÉM NO SÉCULO I D.C.

Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos, vol. 28, núm. 1, 2015, pp. 177-192

Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos

Belo Horizonte, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=601770911008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

## HISTÓRIA E ARQUEOLOGIA NO ESTUDO DA ECONOMIA DA CIDADE DE JERUSALÉM NO SÉCULO I D.C.

Monica Selvatici\*

\* Universidade Estadual  
de Londrina

**RESUMO:** O presente artigo tem por objetivo analisar as evidências da cultura material datadas dos séculos I a.C. e I d.C. trazidas à superfície por escavações arqueológicas realizadas na cidade velha de Jerusalém, de maneira a jogar luz sobre a questão da economia e da circulação de bens e pessoas (judeus e não judeus) naquele espaço urbano no tempo de Jesus e dos primeiros cristãos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Jerusalém antiga; história; arqueologia; economia.

## HISTORY AND ARCHAEOLOGY IN THE ECONOMIC STUDY OF JERUSALEM IN THE 1<sup>ST</sup> CENTURY CE

**ABSTRACT:** The purpose of the present article is to analyze the material culture from around the turn of the Common Era brought to light by way of archaeological excavations taken place in the old city of Jerusalem so as to shed light on matters like economy and circulation of goods and people (Jews and non Jews) in that city during the time of Jesus and the early Christians.

**KEYWORDS:** Ancient Jerusalem; history; archaeology; economy.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo tem por objetivo apresentar um estudo de aspectos econômicos da cidade de Jerusalém no século I d.C., de forma a contextualizar a presença de judeus oriundos da diáspora e de não judeus na cidade no tempo de Jesus e dos primeiros cristãos. Este estudo se vale dos resultados de escavações arqueológicas conduzidas na ‘Cidade Santa’ nas últimas décadas do século XX, aliados aos dados trazidos pela literatura antiga, em especial, as obras do historiador judaico do século I d.C., Flávio Josefo.

No caso específico da presente análise, conclusões mais precisas acerca do tema não se mostraram possíveis sem a contribuição dos dados arqueológicos, apresentados nos relatórios de escavação e artigos produzidos pelos arqueólogos responsáveis, elencados ao longo do texto e da bibliografia apresentada ao final. Não se tratando mais de serva da História, a Arqueologia aparece no cenário acadêmico das ciências sociais como uma área de pesquisas, munida de aparato teórico e objetivos próprios, e que pode dialogar francamente com as disciplinas cuja constituição é mais antiga, como é o caso da História. Este é um dado importante no sentido de afirmar o aspecto muito frutífero da interdisciplinaridade, hoje defendida e cada vez mais praticada no campo das humanidades.

\*\*\*

O erudito alemão da escola de Tübingen, Martin Hengel, em texto bastante autobiográfico publicado em 2001, levanta uma questão importante, porém não muito trabalhada na historiografia acerca do cristianismo antigo. Ele aponta o fato de que a reconstrução do templo de Jerusalém empreendida por Herodes o grande (soberano do reino judaico entre 37 e 4 a.C.) foi um ato político seu de extrema importância porque fomentou a prática da peregrinação ao santuário por parte de judeus palestinos e daqueles residentes na diáspora e também a visitação de não judeus à cidade de Jerusalém. Essa política de Herodes foi responsável por transformar uma cidade provinciana

como fora Jerusalém até então em uma “metrópole renomada no oriente romano e parto”, nas palavras de Hengel (2001: 25). O autor desenvolve no texto seu argumento, já trabalhado em outras obras suas sobre o período helenístico e sobre o século I d.C.,<sup>1</sup> de que Jerusalém se tornou com este processo uma ‘cidade helenística’, porém de forma peculiar e independente, ou seja, sem a presença de santuários pagãos, estátuas, imagens ou um ginásio.

Partindo da ideia proposta por Hengel de que Jerusalém se tornou uma metrópole oriental, no período romano, com grande afluxo de peregrinos da diáspora de fala grega para visitas ao templo, eu desenvolverei a questão dos resultados socioeconômicos da política adotada por Herodes em seu território, questão esta que não é muito difundida na historiografia sobre a formação do movimento cristão, apesar de algumas alegações em contrário.<sup>2</sup> Acredito que a grande movimentação em Jerusalém e, mais amplamente, em todo o território sob o controle de Herodes, criada pelas peregrinações de judeus e pela visita de não judeus, entre outras medidas, promoveu um aporte de recursos bastante expressivo para o seu reino, fazendo aquecer a economia local.

Entende-se, normalmente, que Herodes tenha seguido os modelos de seu tempo, ou seja, aqueles ditados pela era augustana,<sup>3</sup> porque durante o seu reinado ele não apenas construiu palácios e templos de tendência arquitetônica greco-romana, como rapidamente instituiu os jogos olímpicos tanto em Cesareia como em Jerusalém. Este fato, considerado ofensivo pelos judeus mais piedosos, foi apenas tolerado por eles em razão da pressão da autoridade externa romana.

Na cidade santa, três grandes estruturas foram erigidas por Herodes como espaços de entretenimento. Josefo relata (*Antiguidades Judaicas* XV, 267-79) as funções desempenhadas por tais prédios durante os jogos olímpicos organizados pelo soberano judaico: o teatro era local para as performances teatrais e musicais, o anfiteatro era destinado aos espetáculos dos gladiadores e animais e, por fim, no hipódromo aconteciam as corridas. Lee I. Levine (1999: 63) afirma que Herodes

<sup>1</sup> Em especial, *Judaism and Hellenism* (1974); *Jews, Greeks, and barbarians: aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian period* (Philadelphia: Fortress, 1980); e *“Hellenization” of Judaea in the first century after Christ* (London / Philadelphia: SCM / Trinity International, 1989).

<sup>2</sup> Martin Goodman (1999: 69) afirma existirem muitos estudos gerais sobre a economia de Jerusalém no fim do período do Segundo Templo, mas ele próprio indica em nota apenas a obra de Joachim Jeremias, *Jerusalem in the time of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1969). É certo que grandes compêndios como o de Schürer (revisado por Vermès *et alii*) e aquele de Safrai e Stern sobre a história dos judeus no século I d.C. discorrem, de forma genérica, sobre a questão econômica na Palestina judaica. No entanto, a política econômica de Herodes o Grande não parece ter sido abordada num estudo mais restrito e pormenorizado. O artigo de Hengel somente aponta a questão e segue em direção diferente: aquela do processo de helenização. Já o artigo de Goodman de apenas oito páginas sobre ‘a economia da peregrinação de Jerusalém no período do Segundo Templo’ (1999) aborda o assunto e se mostra, como observado, uma exceção na historiografia.

<sup>3</sup> Período de governo do imperador Augusto – primeiro imperador romano – entre 27 a.C. e 14 d.C.

construiu esses prédios com a intenção de introduzir as muito conhecidas e disseminadas instituições greco-romanas na sua capital, assim colocando Jerusalém na linha de frente cultural ao lado de outros grandes centros urbanos do oriente romano.

O autor está correto em caracterizar as intenções do rei Herodes como aquelas de um eterno aspirante ao status da cultura grega e às boas relações com o poder romano. Afinal, Herodes construiu a imagem de protetor das comunidades judaicas ao longo do Império Romano,<sup>4</sup> ganhando prestígio aos olhos de Roma ao mostrar que a sua influência era muito mais ampla do que apenas sobre seu próprio território.<sup>5</sup> Entretanto, a análise de Levine sobre as obras de Herodes em Jerusalém e outras cidades dentro de seu reino permanece, tal como a análise de Hengel em seu artigo autobiográfico, no quadro dos estudos sobre o processo de helenização dos judeus e do judaísmo.

Goodman, diferentemente, toma o rumo da economia e observa que a cidade de Jerusalém no final do período do Segundo Templo constituía um centro urbano próspero economicamente embora não apresentasse as características que faziam outras cidades do império se sobressaírem em termos de riqueza: sua prosperidade não fora conquistada por meio da exploração do espaço rural das colinas da Judeia que eram muito pobres e muito afastadas da costa para o desenvolvimento do comércio inter-regional. Ademais, Jerusalém não se localizava em nenhuma grande rota de comércio, diferentemente de Antioquia, capital da Síria, que era caracterizada pela circulação de muitos mercadores e mercadorias do oriente em direção a Roma e no sentido inverso. O autor (1999: 69) aponta ainda para o fato de que Jerusalém nunca desenvolveu uma sociedade ou uma economia baseada na presença de uma corte real, já que no reinado de Herodes e no período dos procuradores romanos, o poder estivera baseado em outros centros urbanos que não a cidade santa. A riqueza de Jerusalém era derivada única e exclusivamente de sua santidade, assim entendida pelos judeus, e a concretização desta santidade estava na presença do templo no monte mais alto da cidade que atraía para ela massas de peregrinos, principalmente no período das festas religiosas. Goodman (1999: 71) afirma que a pergunta que suscita a sua investigação não fora feita, até

<sup>4</sup> David Jacobson (1988: 386) afirma que “a atividade de construção e os atos de generosidade pública de Herodes refletem um desejo seu de ganhar a reputação de benfeitor, piedoso e heroico, todas as virtudes caras à imagem pública cultivada pelos monarcas helenísticos”.

<sup>5</sup> Ver: Schürer/Vermès (1973): 319; Goodman (1999): 74; Selvatici (2012): 139.

então, por outros eruditos: “quando tal peregrinação internacional em massa [a Jerusalém] começou?”.

As fontes escritas até o período de Herodes não fornecem indícios de peregrinação estrangeira a Jerusalém. Os autores judaicos e gentílicos antigos atestam, diferentemente, o envio de dinheiro da diáspora para sacrifícios e oferendas no templo. Entretanto, a questão da visita concreta de tais judeus ao santuário não é mencionada na documentação. Por que a peregrinação em massa a Jerusalém começou no tempo de Herodes? Muito provavelmente em razão de medidas adotadas pelo próprio soberano judaico. A primeira delas, com toda a certeza, foi a reconstrução do templo de Jerusalém.

Herodes o grande iniciou a reconstrução do templo em 20 ou 19 a.C. e o santuário só foi completado no período do procurador Albino (62 a 64 d.C.), embora a sua estrutura básica já estivesse pronta em 12 a.C. (ver Schürer/Vermès (1973): 292, nota 12; Goodman (1999): 74). Para o propósito de reconstruir o templo, Herodes aumentou a contribuição monetária anual de meio siclo / estáter ou ainda (na transliteração do termo em hebraico) *shekel*, que é a moeda judaica. Essa contribuição monetária era designada o ‘imposto do templo’<sup>6</sup> e era cobrada tanto dos judeus na Palestina, quanto daqueles residentes na diáspora.

O imposto do templo fora resultado da interpretação da passagem do Êxodo 30:13 em diante, na qual se lê: “Todo aquele que estiver submetido ao recenseamento dará meio siclo, na base do siclo do santuário: vinte geras por siclo. Esse meio siclo é o tributo a Yahweh...”. Três fontes do período intertestamentário que se atêm à questão das ofertas do templo – Tobit 1: 6-8, a Carta de Aristeas e o livro dos Jubileus – não mencionam o imposto anual de meio siclo, sugerindo, assim, que ele não existisse naquele momento, em função de o subsídio para os sacrifícios no templo ser provido pelo rei selúcida. Victor Tcherikover (1999: 155, nota 6; 157, nota 12) questiona o peso de tal silêncio como sinal da inexistência do imposto argumentando que, na realidade, não há menções aos rendimentos do templo nas fontes judaicas até o período romano. Mais certa, porém, é a informação de que a coleta anual de meio siclo para o templo se tornou regular no período hasmoneu, provavelmente no

<sup>6</sup> Após a destruição do Templo em 70, o imposto do templo foi transformado pelos romanos no *fiscus iudaicus*, um valor a ser pago por cada judeu residente dentro do Império como punição pela iniciativa da revolta contra o domínio romano, iniciada em 66.

governo de Alexandra, ou mais tarde (ver Horbury, 1984: 278; Hengel, 2001: 25). Hengel (2001: 25) acredita que a medida de implantação do imposto pelos hasmoneus teve como objetivo ganhar influência na diáspora ocidental e atrair peregrinos, visitantes e recursos daquela área. Os hasmoneus configurariam como precursores, em escala muito menor, da política mais tarde adotada por Herodes.

William Horbury, em seu texto sobre o imposto do templo (1984), também confere maior peso à criação tardia do imposto e acredita que, no século I d.C., ele fosse controverso por seu estabelecimento ainda configurar como recente naquele momento. Em favor de tal hipótese, o autor levanta o texto das Leis de Qumran (4Q159) que afirma que o imposto de meio siclo deveria ser pago pelos judeus apenas uma vez durante a vida. A polêmica estaria na quantidade de vezes que o imposto deveria ser pago. Horbury acredita que a opinião expressa no texto de Qumran seja resultado de uma interpretação da lei anterior ao triunfo da visão farisaica, a partir da qual o imposto passou a ser pago todo ano. O autor (1984: 279-80) levanta ainda, nas fontes rabínicas, a negação do rabino Johanan ben Zaccai (*Shekalim* i, 4) de que os sacerdotes pudessem se isentar do pagamento de meio siclo, demonstrando assim o significado moral redentor do pagamento do imposto do templo para os fariseus. Johanan ben Zaccai é entendido aqui como um descendente do grupo dos fariseus porque a própria tradição rabínica que se desenvolve após a queda do templo em 70 d.C. é inspirada no (e descendente do) farisaísmo.

Horbury constrói o argumento de que, no século I, os judeus palestinos não fossem assíduos no pagamento anual de meio siclo ao templo de Jerusalém. Ele afirma:

O imposto, provavelmente de origem recente como uma instituição regular, era fortemente defendido pelos fariseus. Sua incidência universal intitulava todo [o povo de] Israel aos benefícios do culto. Seu significado redentor era sentido, mas havia, de qualquer forma, na Palestina, um desejo menos difundido de pagá-lo do que é normalmente sugerido. Os sacerdotes reivindicavam isenção, a seita de Qumran não concordava com o fato de que o imposto fosse anual, e havia muitos que, por quaisquer razões, na prática não o pagavam (1984: 282).

A opinião do autor sobre um desejo menor na Palestina de se cumprir com o pagamento do imposto do templo é plausível se pensarmos que esta região sofria com o pagamento de altos tributos a Roma e que, durante o governo de Cláudio (41-54 d.C.), segundo relata Lucas em Atos 11:28, houve uma grande fome em todo o império que deixou, particularmente na Judeia, a comunidade cristã de Jerusalém em grande necessidade.<sup>7</sup> No entanto, Horbury deseja mostrar que a pouca constância no pagamento do meio siclo acontecia já no período de Jesus e a reconstrução histórica que ele faz tem por objetivo contextualizar a passagem do evangelho de Mateus 17:24-27. Nesta passagem, Pedro é questionado pelos coletores do imposto do templo quanto ao fato de Jesus pagar ou não o imposto. Jesus pergunta, então, a Pedro: “Que te parece, Simão? De quem recebem os reis da terra tributos ou impostos? Dos seus filhos ou dos estranhos?” Ao que Pedro responde “Dos estranhos”, Jesus conclui: “Logo, os filhos estão isentos. Mas, para que não os escandalizemos, vai ao mar e joga o anzol. O primeiro peixe que subir, segura-o e abre-lhe a boca. Acharás aí um estáter. Pega-o e entrega-o a eles por mim e por ti”.

Horbury defende o fundo histórico da referida passagem de Mateus, ao contrário de outros autores, como Adela Yarbro Collins (2001: 50-51), que acreditam que esse episódio tenha sido redigido após a destruição do templo em 70 e dirigido a um público que se debatia com a questão do pagamento ou não do *fiscus iudaicus* – o imposto do templo que, naquele momento, era coletado por oficiais romanos para o benefício de Roma e não mais de Jerusalém. Para Horbury (1984: 282), no entanto, Mt. 17:24-27 demonstra claramente que Jesus não concorda com o pagamento e que o imposto é errôneo em princípio. Jesus paga o imposto de uma forma muito peculiar: ao recorrer a uma propriedade perdida (o estáter dentro da boca do peixe), ele não admite estar sujeito ao pagamento. O trecho “para que não os escandalizemos” remete a Marcos 9:42 (e os paralelos Mateus 18:6 e Lucas 17:2): “Se alguém escandalizar um destes pequeninos que crêem, melhor seria que lhe prendessem ao pescoço a mó que os jumentos movem e o atirassem ao mar”. Jesus não contradiz o ensinamento farisaico para não ‘ofender os pequeninos’, mas também não o aprova.

<sup>7</sup> Em At. 11:30, Paulo e Barnabé são responsáveis por levar as contribuições dos cristãos de Antioquia “aos irmãos que moravam na Judeia”. Já a primeira epístola de Paulo aos Coríntios 16:1-9 e a epístola aos Gálatas 2:10 atestam a grande coleta que Paulo fez entre as igrejas que fundou ao longo do Mediterrâneo de modo a auxiliar os ‘pobres’ de Jerusalém.



Várias hipóteses foram levantadas quanto ao motivo da possível desaprovação do imposto do templo por parte de Jesus, desde uma rejeição sua à própria instituição do templo até, mais provavelmente, a sua noção de que o templo dedicado a Yahweh não deveria estar ligado a cobranças de ordem material, mundana. Se recordarmos o fato de que Herodes aumentou, em torno de cinquenta anos antes do início da pregação de Jesus, a contribuição anual de meio siclo com o objetivo de reconstruir e embelezar esteticamente o santuário, a possível desaprovação do imposto por parte de Jesus ganharia mais sentido. Entretanto, como o presente estudo não tem por objeto uma busca pelo Jesus histórico, as discussões sobre a historicidade ou não da passagem de Mateus serão deixadas de lado. Ainda assim, parece certo afirmar que Jesus não aprovava a forma como o templo remodelado por Herodes o grande era utilizado para fins não religiosos. A importância da passagem mateana está em sua possível – porém dificilmente comprovável – relação com o contexto de reconstrução do templo, iniciado no século anterior, por Herodes.

O menor desejo de contribuir anualmente com o imposto do templo na Palestina, sugerido por Horbury, não encontra paralelos na diáspora, onde o pagamento de tal imposto não parece ter sido um problema. O templo de Jerusalém reconstruído por Herodes era motivo de orgulho para os judeus residentes no exílio que peregrinavam à cidade santa na época das festas judaicas. Aliás, trata-se de uma hipótese muito provável aquela de Goodman (1999: 69-76) de que Herodes tenha resolvido reconstruir o templo de maneira a atrair mais judeus peregrinos das regiões da diáspora nas quais sua influência se fazia presente.

Há indícios arqueológicos, inclusive, de uma grande doação por parte de um homem, provavelmente um judeu, residente na diáspora para a reconstrução do santuário, algo que poderia ser interpretado como um maior entusiasmo dos judeus distantes de Jerusalém em relação àquele empreendimento iniciado por Herodes e também como uma busca por prestígio em função da grande soma doada.

Nas escavações ao sul do Monte do Templo no início da década de 1980, foi encontrada uma inscrição indicando a doação para a construção do templo de um homem, de

origem possivelmente judaica, habitante da ilha de Rodes, na entrada do mar Egeu.<sup>8</sup> Essa inscrição foi descoberta entre diversos fragmentos que preenchiam uma piscina em um palácio do período herodiano destruído em 70 d.C. O tamanho da peça sugere que ela fosse uma placa inserida em uma parede. O texto fragmentário da inscrição<sup>9</sup> permite a extração das seguintes informações: uma benfeitoria foi feita por Paris (ou Sparis), filho de Akeson, residente em Rodes, para um pavimento (*p/rostrōsin* ou melhor, *prōs strōsin*). O termo *strōsis* é uma expressão comum para ‘pavimento’, segundo Isaac (1983: 89). A data fornecida pela inscrição é o ano 20 (k’ corresponde, como numeral, a 20) de um soberano que não pode ser outro senão Herodes o grande. Como o início do reinado de Herodes data de 37 a.C., o ano da doação só pode ser 18-17 a.C., quando a reconstrução do templo estava ainda em seu início (considerada a data mais antiga de 20-19 a.C. fornecida por Josefo para o princípio da obra). De acordo com Goodman (1999: 74), é sabido que Herodes ampliou significativamente a área do Monte do Templo para comportar o seu complexo monumental. Então, o pavimento para o qual a doação foi feita devia estar relacionado à questão da ampliação da área do Monte. Neste sentido, Benjamin Isaac (1983: 92) conclui, sem maiores informações sobre sua localização, que se tratava de um pavimento em algum lugar sobre o Monte do Templo ou próximo a ele. O autor destaca o fato de que a inscrição “é importante como um dos poucos documentos epigráficos relacionados ao templo de Jerusalém” (1983: 92). Ele observa também que “se trata de uma evidência rara de uma doação feita para o complexo do templo e levanta a questão de serem tais doações mais importantes como um meio de financiar o trabalho do que admite Josefo” (1983: 92).

Ao mencionar Josefo, Isaac recorda que o autor judaico antigo deixa a impressão nas *Antiguidades Judaicas* e também no texto da *Guerra Judaica* de que Herodes financiara e levava adiante, sozinho, o projeto da reconstrução do templo. Josefo afirma o seguinte: “e ele [Herodes] ultrapassou os seus antecessores em gastar dinheiro, de tal maneira que se acreditava que ninguém mais havia adornado o templo tão esplendidamente”

<sup>8</sup> Benjamin Mazar foi o arqueólogo responsável pela escavação. Ver: Isaac (1983): 86-92.

<sup>9</sup> A inscrição segue o estilo padrão das inscrições em grego: o uso das letras capitais. A adaptação dela para letras minúsculas permite a seguinte leitura:

(linha 1) ] (*étous*) k’ ep’  
*archierēōs*

(linha 2) ] *Páris Akēsōnos*

(linha 3) ] *en Ródōi*

(linha 4) ] *p/rostrōsin*

(linha 5) *d/rachmās*

(*Antiguidades Judaicas* XV, 396). É sabido, no entanto, que Josefo obteve as informações de que precisava sobre o reinado de Herodes nos escritos de Nicolau de Damasco, o orador grego que desempenhou o cargo mais importante em seu governo. Nicolau de Damasco se tratava, por isso, de um pró-Herodiano que, obviamente, deve ter descrito o soberano a quem ele serviu como o único responsável pela obra do templo.<sup>10</sup> Já no texto da *Guerra Judaica* (V, 189), entretanto, Josefo prefere se referir ao templo como o resultado de um trabalho coletivo de todo o povo judaico. Afinal, ele próprio veicula a informação de que o imposto do templo era pago por todos os judeus da Palestina e da diáspora. Além disso, ele também nomeia (*Guerra Judaica* V, 205), de forma bem específica, Alexandre, o alabastro de Alexandria e irmão de Fílon, como o responsável pelo folheamento a prata e a ouro de nove portões do pátio do templo. Este último dado não apenas reforça a hipótese de Benjamin Isaac de que as doações voluntárias para o templo foram meios importantes de financiar e levar a cabo a sua reconstrução, como também ilustra a ideia de que os judeus da diáspora estavam entusiasmados com a reconstrução do santuário.

Benjamin Mazar (1978: 237) aponta, a partir dos resultados de seu trabalho arqueológico a sul e a sudoeste do Monte do Templo na década de 1970, que

durante o período de Herodes, as áreas adjacentes aos muros que sustentavam o Monte do Templo (...) desempenharam um papel muito importante como um centro da vida pública em Jerusalém e como o ponto focal para as massas de jerusalemitas e peregrinos antes dos portões do complexo do templo.

De acordo com Schürer/Vermès (1973: 308), a grandiosidade do santuário suscitou na época o provérbio: “Quem nunca viu o templo de Herodes, nunca viu nada belo”. Duane W. Roller (1998: 216) argumenta que Herodes desejava imitar, de certa maneira, nas *stoas* em torno do templo em Jerusalém, os pórticos que, em graus variados de monumentalidade, corriam ao longo das ruas da Roma contemporânea, especialmente as lojas em torno do *Forum Iulium* e as colunas do *Saepta* e do teatro de Pompeia.

A planta do templo de Jerusalém, tal como concebida

<sup>10</sup> A ele, Herodes delegou suas missões diplomáticas mais importantes e confiou também o papel de seu tutor no aprendizado das artes da filosofia grega, retórica e história.

no primeiro livro de Reis e no livro de Ezequiel, tinha, no entanto, uma série de critérios que deveriam ser contemplados. O grau de santidade dos diversos espaços do templo era maior ou menor conforme a sua proximidade em relação ao ‘santo dos santos’, o centro do santuário, entendido metafórica ou, segundo a opinião mais difundida, concretamente, como o local que continha a presença de Deus. Assim, do exterior para o interior, a santidade e a pureza dos recintos da construção seguia de forma crescente. O rigor em relação ao trânsito das pessoas nos diversos espaços era diretamente proporcional a esta escala de santidade. Apenas aos sacerdotes era permitida a entrada no local santo (o mais próximo do ‘santo dos santos’) e, logo em seguida, no pátio dos sacerdotes. Aos homens israelitas era conferido o direito de seguir até o pátio dos israelitas, que ficava na área mais externa em relação ao pátio dos sacerdotes. Seguindo para o exterior, encontrava-se ainda o pátio das mulheres israelitas, consideradas mais impuras que os homens.

No templo construído por Herodes, havia, entretanto, uma inovação no esquema dos pátios – relatado pelo primeiro livro de Reis e atualizado no segundo livro das Crônicas<sup>11</sup> – segundo o plano de Salomão de construção do complexo do templo:<sup>12</sup> como o templo de Herodes se tratava de uma construção muito maior que a do templo de Salomão, ele possuía ainda um pátio externo, como era chamado, sobre o qual podiam transitar os visitantes não judeus. Na realidade, esta prática já havia ocorrido na época da reconstrução do templo de Salomão por Zorobabel e Josué. Em algum momento durante o século III a.C., um pátio externo foi acrescentado. Como bem destaca Richard Bauckham (2005: 100), os gentios eram, no entanto, entendidos como impuros e, principalmente, como profanos aos olhos dos judeus porque não faziam parte do povo de Deus. A sua presença no templo profanava, maculava o santuário. Percebe-se nitidamente essa compreensão do que fosse o caráter profano dos gentios, difundida entre os judeus do século I d.C., quando se lê *Atos* 21:28, passagem na qual Paulo de Tarso é acusado de levar um gentio para dentro do templo, cometendo, assim, um grave crime.

Neste sentido, a permissão para a permanência dos

<sup>11</sup> Em 2Cr. 20:5, constata-se a construção de outro pátio no complexo do templo de Salomão. Diz a passagem: “Durante essa Assembleia de Judá e dos habitantes de Jerusalém no Templo de Yahweh, Josafá pôs-se de pé diante do pátio novo”.

<sup>12</sup> Para uma análise detalhada da questão do plano ideal e real do complexo do templo de Jerusalém, a partir dos livros bíblicos de 1Reis e Ezequiel, ver: Yarbrow Collins (2001): 54-55.

gentios no pátio externo do templo de Herodes só se fazia possível porque este pátio constituía um espaço ao redor do templo em si, não fazendo parte do território sagrado do santuário. Desta forma, ainda que a santidade do templo de Jerusalém fosse rigorosamente mantida por meio do afastamento daquilo que, aos olhos dos judeus, era impuro e principalmente daquilo que era profano – neste caso, os não judeus – Herodes soubera criar uma brecha para a presença deles, os não judeus, no santuário em Jerusalém, permitindo a visitação do monumento a todos que estivessem na cidade. Em minha opinião, esse é um indício claro de que, além dos judeus da diáspora, Herodes estava igualmente interessado em atrair mais visitantes pagãos curiosos em relação à beleza estética do santuário de Jerusalém e às outras atrações promovidas na cidade, como as peças, as lutas, as corridas, enfim, os jogos olímpicos.

Tal medida de Herodes parece estar ligada, juntamente com o restante do seu programa de construções em Cesareia – que incluía um anfiteatro polivalente em termos de entretenimento (ver Porath (1995): 15-27) –, ao objetivo de fomentar a economia e o aporte de recursos para seu território por meio da criação de uma infraestrutura de caráter turístico. Neste sentido, a hipótese de Goodman (1999: 74-5) de que os gastos nos quais Herodes incorreu com todo o seu programa de construções foram, na realidade, planejados por ele “como um investimento de capital que seria pago através da promoção do turismo” é muito convincente.

É óbvio que uma definição conceitual do termo ‘turismo’ não existia no século I a.C. Afinal, este conceito implica a existência de uma ‘sociedade do trabalho’ – na qual o ato de trabalhar é tido como legítimo e como dignificador do homem – que emerge com a revolução industrial em fins do século XVIII e início do século XIX. Acima de tudo, conforme atentam Funari e Pinsky (2001), a definição do conceito de turismo depende da existência da noção de lazer que também se desenvolve com a revolução industrial. Ainda assim, a prática da visitação a monumentos e locais famosos obviamente existia no tempo de Herodes o grande e, sobretudo, a prática da peregrinação a templos. O Império Romano possuía estradas que ligavam cidades a cidades, províncias a outras províncias; e isto facilitava a

circulação de pessoas e bens e, consequentemente, de visitantes aos muitos monumentos e templos, como aquele de Jerusalém, espalhados por todo o império.

Em termos de conclusão, percebe-se que a maior presença de visitantes e peregrinos fomentou a economia local, já acelerada pelo comércio que se fortalecera com a criação do porto de Cesareia. Associado este processo ao embelezamento arquitetônico do templo e a construção de outros monumentos empreendida por Herodes, toda a Judeia foi beneficiada, e Jerusalém acabou por se tornar uma cidade proeminente no oriente romano e parto. Muitos judeus peregrinos e visitantes, em virtude das condições de vida muito favoráveis na cidade, resolveram estabelecer residência em Jerusalém, revertendo, de certa forma, o efeito da diáspora bíblica.

## REFERÊNCIAS

### FONTES ESCRITAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1994.

JOSEPHUS, Flavius. *Works* (With a translation by H. St. J. Tackeray, Ralph Marcus & L. H. Feldman). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Loeb), 1926-1965.

\_\_\_\_\_. *The Jewish War*. vol. I. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Loeb), 1989.

\_\_\_\_\_. *The Jewish War*. vol. II. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Loeb), 1990.

MILLER, D. M.; SCOTT, I. W. (eds.). Letter of Aristeas. Edition 1.0. In *The Online Critical Pseudepigrapha*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. Disponível em: <http://ocp.tyndale.ca/letter-of-aristeas>. Acesso em: 17/04/2014.

MILLER, D. M.; PENNER, K. M. (eds.). Jubilees. Edition 1.0. In *The Online Critical Pseudepigrapha*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. Disponível em: <http://ocp.tyndale.ca/jubilees>. Acesso em: 17/04/2014.

## BIBLIOGRAFIA

BAUCKHAM, Richard. James, Peter and the Gentiles. In: CHILTON, B., EVANS, C. (eds.). *The Missions of James, Peter and Paul: Tensions in Early Christianity*. Leiden: Brill, 2005. p. 91-142.

BROSHI, M.; GIBSON, S. Excavations along the Western and Southern Walls of the Old City of Jerusalem. In GEVA, H. *Ancient Jerusalem Revealed*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1994.

FUNARI, Pedro P. A.; PINSKY, Jaime. *Turismo e Patrimônio Cultural*. São Paulo: Contexto, 2001.

GEVA, Hilel. *Ancient Jerusalem Revealed*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1994.

GOODMAN, Martin. The Pilgrimage Economy of Jerusalem in the Second Temple Period. In LEVINE, L. I. (ed.). *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*. New York: Continuum, 1999. p. 69-76.

HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistic period*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

\_\_\_\_\_. Judaism and Hellenism Revisited. In COLLINS, J. J., STERLING, G. E. (eds.). *Hellenism in the Land of Israel*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2001. p. 6-37.

HORBURY, William. The Temple Tax. In BAMMEL, E. ; MOULE, C. F. D. (eds.). *Jesus and the Politics of his Day*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 265-86.

HORBURY, William; NOY, D. *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

ISAAC, Benjamin. A Donation for Herod's Temple in Jerusalem. *Israel Exploration Journal* 33, p. 86-92, 1983.

JACOBSON, David M. Ideas concerning the Plan of Herod's Temple. *Palestine Exploration Quarterly* 112, p. 33-40, 1980.

JACOBSON, David M. King Herod's 'Heroic' Public Image. *Revue Biblique* 95, n. 3, p. 386-403, 1988.

KADMAN, Leo. Temple Dues and Currency in Ancient Palestine in the Light of Recent Discoveries Coin-Hoards. *Israel Numismatic Bulletin* 1, p. 9-11, 1962.

MAZAR, Benjamin. Herodian Jerusalem in the Light of the Excavations South and South-West of the Temple Mount. *Israel Exploration Journal* 28, p. 230-37, 1978.

OESTREICHER, B. A Contemporary Picture of Caesarea's Ancient Harbour. *Israel Numismatic Bulletin* 2, p. 44-47, 1962.

OLESON, J. P.; BRANTON, G., The technology of king Herod's harbor. In LINDLEY VANN, R. *Caesarea Papers*. (Journal of Roman Archaeology, suppl. 5), 1992. p. 49-67.

PORATH, Y. Herod's 'amphitheatre' at Caesarea: a multipurpose entertainment building. In *The Roman and Byzantine Near East: Some Recent Archaeological Research*. (Journal of Roman Archaeology suppl. 14), 1995. p. 15-27.

RENOV, I. A View of Herod's Temple from Nicanor's Gate in a Mural Panel of the Dura-Europos Synagogue. *Israel Exploration Journal* 20, p. 67-74, 1970.

ROLLER, Duane W. *The Building Program of Herod the Great*. Berkeley: University of California Press, 1998.

SCHÜRER, E.; VERMÈS, G., MILLAR, F.; BLACK, M. (eds.). *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. v. 1. Edinburgh: T & T Clark, 1973.

SELVATICI, Monica. *Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã: Questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2006. (Tese de Doutorado)

SELVATICI, Monica. As relações entre judeus palestinos e o poder romano nos séculos I a.C.-I d.C. In FUNARI, P. P. A., CARVALHO, M. M., CARLAN, C. U., SILVA, E. C. M. (orgs.). *História Militar do Mundo Antigo*. v. 3: Guerras e culturas. São Paulo: Annablume, 2012. p. 133-148.



TCHERIKOVER, Viktor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1999. (1ª edição língua inglesa 1959).

WILKINSON, J. Ancient Jerusalem: Its water supply and population. *Palestine Exploration Quarterly* 106: 33-51, 1974.

YARBRO COLLINS, Adela. Jesus' Action in Herod's Temple. In YARBRO COLLINS, A., MITCHELL, M. M. (eds.). *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to Hans Dieter Betz on his 70<sup>th</sup> Birthday*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. p. 45-61.