



Universidade de Brasília

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

Monoteísmo emergente e desestabilização apocalíptica: o caso da tradição de Jesus

GABRIEL MELO DE PAULA

BRASÍLIA

2023



Universidade de Brasília

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

GABRIEL MELO DE PAULA

Monoteísmo emergente e desestabilização apocalíptica: o caso da tradição de Jesus

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPG μ) da Universidade de Brasília (UnB) como requisito para a obtenção do grau de mestre em Metafísica.

Linha de pesquisa: Origens do Pensamento Ocidental.

Orientador: Prof. Dr. Henrique Modanez de Sant'Anna.

Coorientador: Prof. Dr. Marcelo Rede (Universidade de São Paulo).

BRASÍLIA

2023

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Melo de Paula, Gabriel
MP324Me Monoteísmo emergente e desestabilização apocalíptica: o
lo dem caso da tradição de Jesus / Gabriel Melo de Paula;
orientador Henrique Modanez de Sant'Anna; co-orientador
Marcelo Rede. -- Brasília, 2023.
99 p.

Dissertação(Mestrado em Metafísica) -- Universidade de
Brasília, 2023.

1. Pesquisa do Jesus histórico. 2. Monoteísmo. 3.
Judaísmo do Segundo Templo. 4. Apocalíptica. 5. Dois Poderes
no céu. I. Modanez de Sant'Anna, Henrique, orient. II. Rede,
Marcelo, co-orient. III. Título.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Henrique Modanez de Sant'Anna (UnB) (Orientador)

Prof. Dr. Silas Klein Cardoso (Universidade de Berna, Suíça)

Prof. Dr. Silvio Marino (UnB)

Prof. Dra. Ivanete Pereira (UFAM) (Suplente)

Data de Defesa: 15 de dezembro, 2023.

BRASÍLIA

2023

Agradecimentos

Este trabalho só se concretizou graças ao apoio e ao suporte de muitas pessoas, a quem dedico a mais genuína gratidão. Não é possível nomear a todos que, de alguma maneira, me ajudaram e contribuíram para o andamento da pesquisa. Porém, sem qualquer injustiça de minha parte, há aqueles que o coração demanda que se expresse gratidão pública.

Agradeço à minha amada esposa Beatriz, que foi paciente e compreensiva durante todo o processo de pesquisa e escrita. Ela é quem faz os meus dias mais amenos, me acolhe nas minhas dores e compartilha comigo as alegrias. A ela dedico este trabalho em amor.

Agradeço aos meus pais, que me apoiaram ao longo de toda a minha vida acadêmica, e em todas as outras áreas da minha vida. A ajuda e o apoio constante que amorosamente me deram foram sempre essenciais.

Agradeço ao professor Henrique Modanez, pela amizade, pela orientação e pelo incentivo constante. Agradeço a confiança e por todo aprendizado, não só acadêmico, que a convivência com ele me proporcionou.

Agradeço ao professor Marcelo Rede, que gentilmente se dispôs a me coorientar e cujos comentários foram valiosíssimos para a presente pesquisa.

Agradeço ao professor Vicente Dobroruka, que me introduziu ao campo dos estudos em apocalíptica e abriu para mim as portas do estudo da Antiguidade na graduação. Também sou grato pela amizade e pela cordialidade que sempre demonstrou.

Se omiti alguém, peço paciência e compreensão. A verdade é que toda pesquisa é coletiva, muito embora qualquer erro encontrado aqui permanece única e exclusivamente meu.

Toda linguagem é um alfabeto de símbolos cujo exercício pressupõe um passado que os interlocutores compartilham; como transmitir aos outros o infinito Aleph que minha temerosa memória mal consegue abarcar? Os místicos, em transe análogo, multiplicam os emblemas [...]

— Jorge Luis Borges

Resumo

À luz da compreensão de que tanto YHWH quanto o monoteísmo são frutos de desenvolvimento histórico, o presente trabalho busca traçar a história da consolidação do monoteísmo judaico e das maneiras em que foi disputado ou estendido até o limite. Após uma síntese das origens do javismo e da emergência da retórica monoteísta, propõe que as experiências visionárias da apocalíptica, em geral, funcionaram como retórica de encobrimento e que desestabilizam a estrita unidade de Deus dentro do monoteísmo emergente no judaísmo do Segundo Templo. A fim de entender tal retórica de modo concreto em uma tradição apocalíptica dentro do judaísmo do Segundo Templo, toma o desenvolvimento da cristologia a partir de considerações relacionadas à pesquisa do Jesus histórico e seu possível relacionamento com uma teologia dos *Dois Poderes* no céu.

Palavras-chave: Javismo; Monoteísmo; Judaísmo do Segundo Templo; Apocalíptica; Dois Poderes no céu; Pesquisa do Jesus histórico.

Abstract

Given the comprehension that both YHWH and monotheism come as the result of historical development, this work seeks to trace the history of Jewish monotheism's consolidation and the ways in which it was disputed or pushed to its limits. After synthesising the origins of yahwism and the emergence of monotheistic rhetoric, it proposes that the visionary experiences of the apocalyptic movements worked as a rhetoric of concealment and destabilised the strict unity of God within the emergent monotheism of Second Temple Judaism. In order to understand this rhetorical device in a concrete manner at a specific apocalyptic tradition within Second Temple Judaism it takes the development of Christology within the purview of considerations flowing from historical Jesus research and the possible connection Jesus had with a *Two Powers* in heaven theology.

Keywords: Yahwism; Monotheism; Second Temple Judaism; Apocalypticism; Two Powers in Heaven; Historical Jesus research.

Lista de Abreviações

<i>ANET</i>	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament
<i>C. Ap</i>	Josefo, <i>Contra Apionem</i>
<i>EA</i>	El Amarna Letters
<i>Exag.</i>	Ezequiel, o tragediógrafo, <i>Exagoge</i>
<i>Hdt</i>	Heródoto
<i>LXX</i>	Septuaginta
<i>TAD</i>	<i>Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt</i>

Sumário

Introdução	11
Capítulo 1: As origens do javismo e a formação da retórica monoteísta	22
1.1. A divindade tutelar de Israel e Judá: apontamentos sobre a história de YHWH	22
1.2. Quando e como YHWH se tornou um?	36
Capítulo 2: A recepção da Torá na constituição do judaísmo formativo dos períodos persa e helenístico e a ideologia da exclusividade divina	45
2.1. Definições preliminares a respeito do judaísmo	45
2.2. Os limites do judaísmo em disputa.....	51
2.3. Torá, judaísmo e monoteísmo no período helenístico	65
Capítulo 3: As figuras divinas secundárias e seu contexto apocalíptico: as tradições apocalípticas em torno de Jesus de Nazaré	67
3.1. Considerações gerais sobre a cena apocalíptica judaica	67
3.2. Jesus e a formação da memória histórica nos inícios do movimento de Jesus.....	68
3.3. O papel das experiências visionárias no desenvolvimento da cristologia	71
3.4. Apocalíptica e monoteísmo	80
Conclusão.....	85
Bibliografia	88

Introdução

É comum falar sobre o monoteísmo das três grandes religiões abraâmicas. “*Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh!*”,¹ a *shemá*, do hebraico “ouvir”, costuma ser recitada na liturgia de sinagogas espalhadas por todo o mundo e também é tida como a síntese do monoteísmo hebreu. Apesar das suas qualificações cristológicas, a maior parte da cristandade mundial também confessa um único Deus, como se vê, por exemplo, na afirmação de abertura do *Credo Niceno-Constantinopolitano* (381 E.C.): “Cremos em um só Deus, Pai todo-poderoso, Criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis.” Semelhantemente, a 112^a surata do Alcorão, *Al 'Ikhläss*, expressa sua fé em um único Deus com as seguintes palavras: “Dize: Ele é Allah, o Único! Allah! O Absoluto! Jamais gerou ou foi gerado! E ninguém é comparável a Ele!”

Todavia, apesar da utilidade descritiva que a palavra monoteísmo conserva no uso cotidiano, a definição e os limites do que se configura monoteísmo são mais difíceis de serem estabelecidos. Restringindo-nos aos casos judaico e cristão, que além de compartilharem parte dos seus escritos sagrados² também compartilham suas raízes no Judaísmo do Segundo Templo, percebemos de imediato que as delimitações doutrinárias e confessionais que as duas religiões ganharam desde o final do período do Segundo Templo não correspondem exatamente às tradições contidas nos seus livros sagrados. Em outras palavras, as diversas teologias articuladas na Bíblia Hebraica não correspondem completamente às teologias dominantes dos círculos judaicos e cristãos, eventualmente sendo até contraditórias entre si.

Aqui, a noção de dois seres divinos dentro do judaísmo do Segundo Templo, posteriormente chamada pelos rabinos do século II E.C. de “os Dois Poderes no céu” (*shetei rashuyyot*),³ pode nos servir de auxílio.⁴ Essa ideia surge a partir de uma segunda figura divina

¹ Salvo indicação em contrário, todas as citações do texto bíblico traduzido serão extraídas da Bíblia de Jerusalém. No texto massorético, encontramos a *shemá* em *Deuteronômio 6: 4*, que se lê “שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד”, tal como aparece em ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm; SCHENKER, Adrian. (Ed.). *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, em geral considerada a edição crítica padrão nos estudos de Bíblia Hebraica/Antigo Testamento.

² A Bíblia Hebraica para os judeus, e o Antigo Testamento para os cristãos, compartilham boa parte dos mesmos livros. O cânone judaico e o Antigo Testamento protestante, por exemplo, contém basicamente os mesmos livros, com algumas diferenças, contudo, relacionadas à contagem, ao agrupamento e à distribuição desses livros. O Antigo Testamento das bíblias católicas romanas e ortodoxas, tal como o de outras denominações, contém os mesmos livros que o Antigo Testamento protestante além de alguns outros. Para mais a respeito, cf. BARTON, John. *A History of the Bible: The Book & Its Faiths*. New York: Penguin, 2020.

³ “Introduction” In: SCHÄFER, Peter. *Two Gods in Heaven: Jewish Concepts of God in Antiquity*. New Jersey: Princeton University Press, 2020, p. 6.

⁴ Alan Segal, cujo trabalho seminal é referência nos estudos a respeito dos Dois Poderes, destaca que a polêmica levantada por rabinos do século II E.C. em diante contra aqueles que acreditam em 'Dois Poderes no Céu'

que parece emergir de alguns textos da Bíblia Hebraica (como o “anjo do SENHOR” em *Êxodo* 23: 20-33; ou *Deuteronômio* 32: 8-9⁵). Peter Schäfer coloca o problema de forma incisiva:

The ideal of biblical monotheism becomes utterly problematic if we take into account how easily a consort was long associated with the biblical God. The inscriptions of Kuntillet Ajrud near the road from Gaza to Eilat, from the time of the Kingdom of Judah, mention YHWH as the God of Israel together with his Asherah. This Asherah is a well-known Canaanite goddess, also documented in the Bible as the wife of Ba'al (1 Kings 18:19). Her cultic image was worshipped in the Kingdoms of Judah and Israel, and was even displayed by King Manasseh in the YHWH Temple in Jerusalem. The biblical narratives that report triumphantly of the successful destruction of these idols cannot conceal the fact that this cult continued to be widespread, and was revived time and again. Even regarding the fifth century BCE, we hear of Jewish mercenaries who settled in the Egyptian border fortress Elephantine and not only built their own temple there (despite the allegedly one-and-only sanctuary in Jerusalem) but in addition to their God Yahu (YHW), also worshipped two goddesses—and this continued for more than two hundred years without the Temple congregation in Jerusalem being able or inclined to take action against it.⁶

provavelmente deve preservar disputas e memórias de períodos anteriores. Além disso, uma vez que a polêmica tinha um *front* eminentemente exegético, as formas conflitivas de revelação divina na Bíblia Hebraica resvalam tanto nas questões com as quais o judaísmo rabínico teve de lidar posteriormente quanto com as dificuldades cristológicas posteriores. A própria querela rabínica indica que, embora pudesse haver muitos oponentes internos e externos à comunidade judaica na discussão a respeito dos Dois Poderes, em vários contextos fica claro que os cristãos são alvos da oposição rabínica. Tanto os antecedentes da discussão quanto aspectos do debate no século II ficam claros no tratamento que Segal dá a Filon de Alexandria: “Philo's arguments will give us a good inkling of the kinds of traditions which must have been current in the Hellenistic Jewish communities of the first century. These traditions set the stage for the rabbinic opposition which we can date with surety only to the early second century but have suspected to have been earlier still. The rabbis too must have known of two different types of traditions about divine providence. In the first, a principal angel was seen as God's primary or sole helper and allowed to share in God's divinity. That a human being, as the hero or exemplar of a particular group, could ascend to become one with this figure — as Enoch, Moses or Elijah had — seems also to have been part of the tradition.” “Philo” In: SEGAL, Alan F. *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*. Leiden: Brill, 2002, p. 180.

⁵ Isto é, de acordo com a versão grega dos LXX: ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδαμ, ἔστησεν ὄρια ἔθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ, καὶ ἐγενήθη μερὶς κυρίου λαὸς αὐτοῦ Ἰακωβ, σχοίνισμα κληρονομίας αὐτοῦ Ἰσραηλ. A Bíblia de Jerusalém prefere traduzir a partir da versão LXX como leitura mais provável: “Quando o Altíssimo repartia as nações, quando espalhava os filhos de Adão ele fixou fronteiras para os povos, conforme o número dos filhos de Deus; mas a parte de Iahweh foi o seu povo, o lote da sua herança foi Jacó.” O Texto Massorético (MT) hebraico traz “filhos de Israel” ao invés de “filhos de Deus”, suavizando a imagem evocada na leitura grega, já que a expressão “filhos de Deus” pode designar tanto os membros das hostes celestiais quanto da corte divina no antigo Israel. Além disso, o Altíssimo (ὁ ὕψιστος) provavelmente é uma tradução de El Elyon, uma figura que aparece no panteão cananeu e que gradualmente foi assimilada à imagem de Iahweh. Contudo, aqui, elas ainda são vistas como figuras distintas e Iahweh é quem recebe algo dele. Como Peter Hayman resume: “One key text, Deuteronomy 32:8f., lays bare the structure of these Israelite beliefs, and also in the history of its text shows us the development from Yahweh to Elohim taking place. The original text here, as in the LXX and supported by the DSS [Manuscritos do Mar Morto], probably read: When the Most High gave to the nations their inheritance, when he separated the sons of men, he fixed the bounds of the peoples according to the number of the gods (בני אל / בני אלים). And Yahweh's portion was his people Jacob, Israel his allotted heritage. The MT has removed the reference here to the gods or the angels and substituted ‘the sons of Israel’, while in verse 9 it identifies Yahweh with Elyon by reading [...] whereas the LXX presupposes a Hebrew text which had [...]. As Lemche puts it, ‘the Hebrew text identifies the ‘Most High’ (Elyon) with Yahweh, while the Greek version apparently ranges Yahweh among the sons of the Most High, that is, treats him as a member of the pantheon of gods who are subordinate to the supreme God, El Elyon.” HAYMAN, Peter. Monotheism — A Misused Word in Jewish Studies? *Journal of Jewish Studies*, v. 42, n. 1, 1991, p. 6.

⁶ SCHÄFER, “Introduction”, p. 3.

No misticismo e na apocalíptica dentro do judaísmo que se configura a partir do período pós-exílico aparecem diversos seres angelicais, ou figuras exaltadas do passado de Israel, que parecem cumprir papéis semelhantes ao dessa segunda figura divina. Podemos citar os casos da figura da Sabedoria,⁷ ou das visões das tradições místicas da *merkavah* (o trono-carruagem de Deus) e *hekkhalot* (palácios, ou salões, celestiais), e muitos outros exemplos.

Falar dos Dois Poderes é uma maneira de dizer que uma noção de “monoteísmo” puro e simples, não qualificada, não parece ser a melhor ferramenta analítica para descrever a variedade de perspectivas que existia dentro do Judaísmo do Segundo Templo e, conseqüentemente, de analisar o desenvolvimento das duas religiões que no decurso do tempo surgiram a partir dele.⁸ Colocando de outra maneira, isso é uma pista de que as categorias “judaísmo” e “monoteísmo”, usadas até agora sem muitas ressalvas, funcionam mais como pontos de partida da análise e não necessariamente como o destino da discussão. Elas são dispositivos heurísticos que nos permitem colocar a problemática e entender os limites analíticos da linguagem cotidiana.

Todavia, é preciso destacar que embora a sugestão de Hayman em falar de um “dualismo cooperativo” ao invés de monoteísmo⁹ possa ser útil para descrever uma constelação de tradições bíblicas, talvez não seja tão apta como síntese do grosso das tradições bíblicas e da maior parte das correntes judaicas do período do Segundo Templo. Mesmo como dispositivos heurísticos, categorias como monoteísmo e judaísmo ainda conservam sua utilidade — afinal, seu uso corrente e bem estabelecido faz jus a algum tipo de ganho descritivo, mesmo que com a necessidade de correção e/ou distinções posteriores para maior clareza conceitual.

⁷ A Sabedoria preexistente de *Provérbios 8*, ou a Sabedoria que vem à terra, mas tem assento entre os anjos em *I Enoque 42.1-3*: “Wisdom did not find a place where she might dwell, so her dwelling was in the heavens. Wisdom went forth to dwell among the sons of men, but she did not find a dwelling. Wisdom returned to her place, and sat down in the midst of the angels. Iniquity went forth from her chambers, those whom she did not seek she found, and she dwelt among them like rain in a desert and dew in a thirsty land.”

⁸ DECONICK, April D. “What Is Early Jewish and Christian Mysticism?” In: DECONICK, April D. (Ed.). *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. (Symposium, 11), p. 2. Não é como se uma religião derivasse da outra, mas o cristianismo e o judaísmo rabínico posterior, em suas múltiplas formas, definiram-se a partir do relacionamento entre si e da posição em que se encontravam como herdeiros da matriz judaica do Segundo Templo. A construção da identidade religiosa do judaísmo e do cristianismo como fenômenos efetivamente distintos, no século II E. C. pode servir, de forma limitada, para iluminar os processos de formação de identidade religiosa comunitária do século anterior. As identidades e a legitimidade contestadas pela via exegética de tradições compartilhadas mostram uma dinâmica muito mais complexa do que a lógica de derivação linear mais convencional.

⁹ HAYMAN, “Monotheism”, p. 11.

Diante da multiplicidade de teologias articuladas na Bíblia Hebraica, indo desde a *shemá* às figuras divinas secundárias como a Sabedoria, cabe perguntar não só sobre a emergência do monoteísmo como também a respeito da sobrevivência das figuras divinas secundárias. Ou seja, aproximadamente quando e como emergiu o monoteísmo mais estrito pelo qual o judaísmo ficou conhecido no ecúmeno greco-romano? Caso, eventualmente, se aceite a descrição monoteísta como apta para o judaísmo emergente, é possível falar de algum tipo de politeísmo vestigial na Bíblia Hebraica e em outras correntes de tradições extrabíblicas?

Não se pode perder de vista que uma coisa é falar de textos bíblicos e extrair do seu *corpus* exemplos de tradições que vão em direção a unidade ou pluralidade divina, outra coisa é tratar do grupo de pessoas que coletou esses textos, os organizou em uma coleção e que lidava com as consequências da interpretação do que estava ali contido. No caso em questão, fica claro, portanto, que a discussão a respeito das origens do monoteísmo deve levar em conta o período formativo do judaísmo, a consolidação desses textos como autoritativos e as disputas pelo sentido desses textos.

À luz dessas preocupações, a apocalíptica judaica¹⁰ desponta no horizonte como uma corrente repleta de possibilidades para pensar a dinâmica entre o surgimento do monoteísmo, a formação da identidade judaica e o concomitante tensionamento da compreensão do que é monoteísmo e de quais são os limites da identidade judaica. Nesse sentido, o caso da tradição de Jesus é emblemático: um profeta de matiz apocalíptico termina por ser exaltado como uma figura divina.¹¹

¹⁰ Quanto ao significado de “apocalíptico”, a nomenclatura às vezes pode ser confusa, uma vez que por meio dela é possível designar tanto o gênero literário “apocalipse” quanto fenômenos, ou movimentos, sociais que apresentam elementos em comum com a cosmovisão compartilhada pelas obras chamadas de “apocalípticas.” John J. Collins define um apocalipse da mesma maneira que o grupo de estudos *Semeia* 14 (1979), da *Society of Biblical Literature*: “a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world.” “The Apocalyptic Genre” In: COLLINS, John J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. 3 ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2016, p. 5. Mais adiante, no mesmo capítulo, Collins esclarece a relação entre o gênero e os fenômenos sociais relacionados a ele. Primeiramente, “the generic framework or *Rahmenggattung* indicated in the definition of apocalypse above is important because it involves a conceptual structure or view of the world” (p. 9) e, a partir disso, diz que “A movement might reasonably be called apocalyptic if it shared the conceptual framework of the genre, endorsing a worldview in which supernatural revelation, the heavenly world, and eschatological judgment played essential parts” (p. 16). Por ora, essas definições de apocalíptico e apocalipticismo aqui são suficientes.

¹¹ Essa, por exemplo, é a perspectiva clássica defendida por SCHWEITZER, Albert. *The Quest of the Historical Jesus*. Mineola: Dover, 2005. Reimpressão, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. Londres: Adam & Charles Black, 1911. Apesar de ter tido seus detratores contemporâneos (por exemplo, CROSSAN, John Dominic. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. Nova York: Harper Collins, 1991), que querem a todo custo se livrar do Jesus intensamente escatológico e alinhado com as expectativas da apocalíptica do seu tempo, a tese de Schweitzer foi recentemente revigorada e vindicada por nomes como Dale C. Allison Jr., E. P. Sanders, e Bart Ehrman. Veja, por exemplo, a

Andrei Orlov sugere, a partir da tradição sinótica, que o batismo e a transfiguração de Jesus podem ser lidos como instâncias visionárias na sua carreira, e sugere ainda que seguem o mesmo padrão de outros relatos místico-visionários e de incidentes apocalípticos estruturados a partir da lógica dos Dois Poderes. Como ele coloca,

[...] the synoptic accounts of Jesus' baptism exhibit a plethora of similarities with the transfiguration story. One of the most obvious features is the deity's utterance that concludes both accounts. In this speech Jesus is addressed as "my beloved Son" (ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός). Also important is that, in both the baptism and transfiguration accounts, Jesus appears along with the invisible deity, whose revelations are conveyed through aural discourse. It is significant that in Jesus' baptism account, as in the transfiguration story, the "two powers" appear together. [...] As we already noted in our investigation of various Jewish two powers in heaven accounts, in these materials the second powers often begin their initiations as beholders of the divine theophanies, in order that later they themselves might become the very centers of these theophanic events. This dynamic constitutes an important element of the two powers in heaven traditions. Within this conceptual framework, the initiate first sees what he will later become. We have already witnessed such metamorphoses in several early Jewish two powers in heaven traditions, including the *Book of the Similitudes* and the *Exagoge* of Ezekiel the Tragedian. This conceptual tendency was further perpetuated in the Christian two powers in heaven accounts.¹²

Se a sugestão de Orlov for procedente, teríamos aí um exemplo de como uma tradição apocalíptica desafia a compreensão sobre os limites do monoteísmo. A frequente aparição de outras figuras no âmbito celestial dentro da visionária pode muito bem ser um indício de que Javé está longe de ser o único, mesmo em meio ao judaísmo dos períodos persa e helenístico que buscava consolidar sua própria identidade.

Podemos, então, lançar o principal questionamento a que nos propomos inquirir: *de que forma as experiências visionárias da apocalíptica, em geral, funcionam como retórica de encobrimento, desestabilizando a estrita unidade de Deus dentro do monoteísmo emergente?* Para tanto, nos concentramos particularmente no desenvolvimento das crenças cristãs a respeito de Jesus para iluminar as dinâmicas da consolidação do monoteísmo no início da nossa era.

Por retórica de encobrimento, fazemos referência a um tipo de dinâmica interpretativa que modifica leis, costumes e tradições mais antigas de forma velada. O encobrimento se dá em função da ideia da autoridade divina estampada em um conjunto de textos, o que significa que, com o passar do tempo, a inadequação daqueles textos às novas condições de vida da comunidade não pode ser simplesmente apontada, mas precisa ser reelaborada de forma que a

apresentação curta e incisiva em ALLISON, Dale C., Jr. A Plea for Thoroughgoing Eschatology. *Journal of Biblical Literature*, v. 113, n. 4, p. 651-658, 1994.

¹² ORLOV, Andrei A. *The Glory of the Invisible God: Two Powers in Heaven Traditions and Early Christology*. London: T&T Clark, 2019, p. 148-149.

mudança pareça ser aderência à lei ancestral. O conceito, proposto por Bernard M. Levinson, foi articulado para dar sentido à dinâmica de exegese intrabíblica, ou seja, ao modo como os escribas poderiam modificar determinadas leis e conceitos, que reivindicavam para si autoridade divina, à luz das suas preocupações contemporâneas. Como ele coloca:

Existe claramente uma tensão inerente nas leis bíblicas entre renovação e conservadorismo: entre a necessidade de reformar leis ou de criar novas leis à luz da inevitável mudança histórica e o desejo de preservar a autoridade das leis que reivindicam uma origem divina. Em consequência dessa tensão, foi necessário desenvolver várias estratégias literárias sofisticadas para apresentar a nova lei como não envolvendo de fato a revisão ou anulação de leis mais antigas. Os autores bíblicos desenvolveram o que pode ser mais bem descrito como uma retórica de encobrimento, que serviu para camuflar a história literária real das leis.¹³

No caso em questão, a ideia da subversão e desestabilização apocalíptica através de uma retórica de encobrimento deve levar em conta tanto os aspectos da visionária ligados à cultura escriba quanto as possíveis experiências religiosas genuínas por trás de relatos visionários estilizados. Levinson destaca que “existe uma relação clara entre voz textual e autoridade textual, de modo que atribuir um texto legal a Deus literalmente lhe confere autoridade suprema [...]” e que “não existe uma única lei na Bíblia que os autores israelitas não atribuam a Deus ou ao seu mediador profético”,¹⁴ o que resulta no apagamento da figura do escriba responsável por esses textos, que não recebe o crédito definitivo por sua composição.

Esse tipo de consideração encontra eco na prática de pseudonímia tão característica da literatura apocalíptica, em que uma figura eminente do passado é evocada como representante da voz divina no texto. De certa forma, isso retoricamente configura o estabelecimento da nova revelação no mesmo pé que o texto mosaico (que, como veremos, lutava para asseverar sua supremacia do período persa em diante). Às vezes, a atribuição da voz textual a figuras mais remotas que Moisés, como Abraão, ou mesmo Enoque, implica na tentativa de superação da tradição mosaica, colocando a revelação em questão como anterior a esta. Ao mesmo tempo, as novas revelações diretas comunicadas por meio da mediação celeste também são uma forma de colocar em xeque a validade das concepções correntes sem o rompimento direto da tradição da qual o visionário ou escriba é tributário.¹⁵

¹³ LEVINSON, Bernard M. “O problema da inovação no cânon formativo” In: *Revisão legal e renovação religiosa no Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 63-64.

¹⁴ LEVINSON, “O problema da inovação no cânon formativo”, p. 47.

¹⁵ Cf. a definição de literatura apocalíptica de John J. Collins mencionada acima.

Esse processo de desenvolvimento das crenças cristãs a respeito de Jesus do qual temos falado ficou conhecido como cristologia, ou seja, como a ressignificação da memória de Jesus à luz das experiências visionárias relacionadas à Páscoa.¹⁶

Muitos estudos que trataram do desenvolvimento dos inícios da cristologia, sobretudo no século XIX e na primeira metade do século XX, tendiam a uma perspectiva evolucionária, em que cristologias tidas como mais “simples” ou “modestas” evoluíram ao ponto de chegar em cristologias “desenvolvidas.” Dentre as dificuldades relacionadas com esse tipo de abordagem, podemos citar que: 1) a definição do que é desenvolvido ou simples não é clara. Ela sugere um juízo de valor oriundo das categorias culturais do historiador que deixa de lado as categorias do período e dos grupos estudados; 2) algumas dessas cristologias tidas como “desenvolvidas” podem ser datadas como pertencentes a um período anterior ao previsto no modelo; 3) a tentativa de articular uma progressão lógica não parece levar as práticas cúlticas e as experiências visionárias pós-pascais¹⁷ das comunidades cristãs a sério no desenvolvimento dos referenciais conceituais para descrever a figura de Jesus.¹⁸

Ao invés dos modelos evolucionários já datados, Charles Talbert sugere uma abordagem de grande sensibilidade cultural. Ele propõe quatro pressupostos fundamentais para analisar o desenvolvimento cristológico. O primeiro deles é que a experiência precede a reflexão, ou seja, que no caso do fenômeno religioso em questão, a experiência da figura de Jesus é logicamente, e cronologicamente no caso de comunidades inteiras, anterior àquilo que se dirá sobre ela posteriormente. O segundo é que, em teologia, a soteriologia é experimentada antes da cristologia; como desdobramento do primeiro pressuposto, isso sugere que o fato caracterizado e experimentado como salvador é anterior à elaboração da figura salvadora. O terceiro é que a maior parte da reflexão é realizada com base naquilo que já circula, “está no ar”, na cultura, de forma que ao invés de sugerir modelos evolucionários que militam com a

¹⁶ Definição útil para os presentes propósitos com base em uma formulação do professor Paulo Nogueira: “[...] após a experiência da Páscoa, ou seja, a revelação visionária do túmulo vazio e as posteriores aparições do ressuscitado, a memória e a presença de Jesus de Nazaré tenham sido intensificadas e ressignificadas. Aqui nos referimos ao que se convencionou chamar de cristologia. Este Jesus recordado passou a ser cultuado como um vice-regente divino e à sua pessoa foram agregados novos sentidos e nomes.” NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. “Religião de visionários — O cristianismo primitivo relido a partir de sua experiência fundante” In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (Org.). *Religião de visionários: Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 14.

¹⁷ Para uma análise abrangente e detalhada dessas experiências, simultaneamente interdisciplinar e multidisciplinar, o tratamento mais completo disponível até agora se encontra em ALLISON, Dale C., Jr. *The Resurrection of Jesus: Apologetics, Polemics, History*. London: T&T Clark, 2021. Para uma avaliação exegética dos relatos e fontes relacionados à ressurreição, cf. sobretudo a parte II, p. 23-206.

¹⁸ Discussão elaborada a partir de TALBERT, Charles S. “The Development of Christology in the First 100 Years: A Modest Proposal” In: TALBERT, Charles S. *The Development of Christology During the First Hundred Years: and Other Essays on Early Christian Christology*. Leiden: Brill, 2011. (Supplements to Novum Testamentum, 140), p. 3-4.

evidência e a hierarquizam, é mais produtivo avaliar as expectativas culturais da audiência diante dos textos e os tipos de práticas nas quais as pessoas estavam imersas. O quarto, como ampliação do terceiro, é de que o judaísmo da Palestina era um judaísmo helenístico, isto é, que não é razoável colocar o judaísmo como uma categoria oposta ao helenismo.¹⁹

O ponto chave para se extrair da abordagem de Talbert ao estudo das fontes do judaísmo e do cristianismo antigos se concentra na sua ênfase sobre os pressupostos culturais da audiência. Em outras palavras, ela localiza o significado dos referentes em uma rede cultural mais ampla.

A fim de responder ao nosso principal questionamento, que versa sobre *de que forma as experiências visionárias da apocalíptica, em geral, funcionam como retórica de subversão a respeito da estrita unidade de Deus dentro do monoteísmo emergente*, será necessário tratar de algumas questões anteriores para dar conta dessa pergunta. Esse último *insight* da abordagem de Talbert nos ajudará a traçar o caminho a ser seguido.

Em primeiro lugar, é preciso delinear a história de YHWH e da introdução do seu culto em Israel e Judá. Antes que se discuta sobre em que momento ele passou a ser cultuado como única divindade, é interessante ter alguma noção de quando ele passou a ser cultuado e quais foram os principais elementos do seu culto, o que será objeto de estudo do capítulo 1. Como colocam Markus Witte e Jürgen van Oorschot,

Insofar as ancient Israel and Judah were always a part of the Ancient Near Eastern world and participated in the cultural and religious developments of Mesopotamia, Asia Minor, Northern Syria and Egypt, taking them up and altering them over time, the question arises as to how YHWH and early YHWH worship are represented from the perspective of the Ancient Near East.²⁰

Assim, fazendo jus à localização dos referentes em uma rede cultural mais ampla, a pesquisa arqueológica e outras fontes do Antigo Oriente Próximo além dos textos bíblicos nos ajudarão na apreciação da memória do encontro entre YHWH e os hebreus. Desse modo, antes das apresentações formais de YHWH, é necessário estabelecer minimamente alguns pressupostos de trabalho e esboçar, mesmo que de maneira mais sintética, a história dos períodos formativos de Israel e Judá, sobretudo na sua pertinência com relação às origens do jvismo. Também no capítulo 1 se discutirá de forma mais aprofundada as dificuldades na definição do que é monoteísmo, sobretudo na antiguidade, e quais seriam os seus limites.

¹⁹ TALBERT, The Development of Christology in the First 100 Years, p. 4-5.

²⁰ OORSCHOT, Jürgen van; WITTE, Markus. (Ed.). "Introduction" In: *The Origins of Yahwism*. Berlin: De Gruyter, 2017. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 484), p. vii.

Em seguida, trataremos do judaísmo como fenômeno pós-exílico, da formação e recepção da *Torá* e de sua relevância na formação de uma identidade judaica, sobretudo com relação ao sucesso da ideologia de exclusividade divina.

Em sua pesquisa sobre a elevação de YHWH ao posto de único deus de Israel e de Judá, Thomas Römer traz algumas balizas metodológicas pertinentes ao estudo de tradições bíblicas. A primeira é que “os autores bíblicos não são neutros, mas querem impor aos leitores sua visão da história e do Deus de Israel. A Bíblia deve, então, ser analisada numa perspectiva histórica, sem *a priori*, como qualquer outro documento da Antiguidade.”²¹ A segunda, que antecipa uma objeção sobre o uso dos textos do pentateuco para traçar essa história de Deus, aparece sob a forma de lembrete:

Visto que sua redação pressupõe, muitas vezes, o fim do Reino de Judá, a destruição do Templo de Jerusalém e o exílio babilônico, tem sido julgado ilegítimo utilizar esses textos para retrair as origens de Israel e de seu Deus. Entretanto, isso é esquecer que as narrativas contidas no Pentateuco e nas outras partes da Bíblia Hebraica não são invenções provenientes de intelectuais sentados à sua escrivaninha: a literatura bíblica é uma literatura de tradição; os que a puseram por escrito a receberam, e tiveram em seguida todo o tempo para transformá-la e interpretá-la, reescrevê-la, modificando as tradições mais antigas, às vezes de maneira drástica, mas, na maioria dos casos, fundados sobre núcleos arcaicos que podem ter sido redigidos muito tardiamente, conservando “traços de memória” de tradições e de acontecimentos anteriores.²²

Essas duas balizas trazem consigo o corolário de que, a fim de compreender a história de Deus, é necessário entender as condições sociais e culturais nas quais essa literatura de tradição foi gestada.

Conforme veremos no capítulo 2, podemos dizer que, na sua forma atual, ela é um produto do judaísmo da época persa e helenista.²³ Além disso, com base no alto grau de intertextualidade dentro do *corpus*, pode-se deduzir que os leitores coincidem com os autores, geralmente escribas que escrevem para outros escribas.²⁴ Isso importa porque as perspectivas e interesses políticos, teológicos e sociais dos redatores desses textos impactam na maneira em que as histórias foram contadas e registradas.

Por fim, à luz do processo de consolidação do judaísmo como fenômeno pós-exílico e da longa história de YHWH, no capítulo 3 trataremos da subversão do monoteísmo estrito na retórica de encobrimento da apocalíptica. Mais especificamente, lidaremos com as práticas

²¹ RÖMER, Thomas. “Introdução” In: *A origem de Javé*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 14.

²² RÖMER, “Introdução”, p. 14-15.

²³ SCHMID, Konrad. “Tarefa, história e problemas de uma História da Literatura do Antigo Testamento” In: *História da Literatura do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 47.

²⁴ SCHMID, “Tarefa, história e problemas de uma História da Literatura do Antigo Testamento”, p. 63.

visionárias ligadas aos desenvolvimentos cristológicos nos inícios do movimento de Jesus. Tal recorte foi pensado como estudo de caso para aplicar e demonstrar, através do uso, a plausibilidade da ideia da apocalíptica como reelaboração do monoteísmo estrito.

O quadro de referência estabelecido pelos capítulos 1 e 2, que buscam respectivamente colocar o problema em termos de longa duração e da história social do judaísmo, busca fazer jus à tentativa de compreender de forma cada vez mais histórica os fenômenos religiosos. A história do desenvolvimento do monoteísmo, ainda que de definição um tanto elusiva, abre o caminho para a compreensão de que o judaísmo formativo do qual nasce tanto o judaísmo rabínico quanto os cristianismos posteriores é fruto de desenvolvimentos do período persa e helenístico.

Assim, a partir das experiências visionárias nas origens do movimento de Jesus, que parecem intimamente ligadas ao desenvolvimento das primeiras cristologias, veremos o processo de desestabilização apocalíptica do monoteísmo operando.

Capítulo 1: As origens do javismo e a formação da retórica monoteísta

1.1. A divindade tutelar de Israel e Judá: apontamentos sobre a história de YHWH

Apesar das origens nebulosas de YHWH,²⁵ sabemos que na antiguidade seu culto fincou raízes em Israel e em Judá, tornando-se a divindade tutelar de dois reinos do Levante. Apesar do nome Israel sugerir que os israelitas tinham uma ligação especial com a divindade El,²⁶ tanto fontes bíblicas quanto extrabíblicas insistem na conexão entre Israel e seu deus YHWH. Do mesmo modo, o javismo de textos judaítas é reconhecido tanto em escritos vindos de Judá quanto dos vizinhos do reino que ficava na porção sul da Palestina.

Dada a ligação especial entre YHWH tanto com Israel quanto com Judá, quais os contornos gerais da história israelita e judaíta a partir dos quais podemos seguir as pistas relacionadas à história de YHWH? Em geral, como Mario Liverani coloca, “The history of ancient Israel has always been presented as a sort of paraphrase of the biblical text [...]”²⁷ Todavia, desde a consolidação da crítica bíblica dos últimos séculos e, mais recentemente, com base em várias tendências da arqueologia de Israel e de Judá, tem sido cada vez mais difícil simplesmente repetir o enredo ensaiado na literatura bíblica. Porém, mesmo algumas abordagens pós-críticas ao texto bíblico ainda conservam os delineados gerais da narrativa da Bíblia Hebraica, independentemente se no seu formato deuteronomista ou cronista. Mais uma vez, como Liverani coloca

The critical approach to Israelite history, however, has always produced *Prolegomena* (to use Wellhausen’s expression) and brave theoretical manifestos (some of them very recent), but not

²⁵ Cf. KREBERNIK, Manfred. “The Beginnings of Yahwism from an Assyriological Perspective” In: OORSCHOT, Jürgen van; WITTE, Markus. (Ed.). *The Origins of Yahwism*. Berlim: De Gruyter, 2017. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 484), p. 45-65. No Antigo Oriente Próximo era comum a associação bem estabelecida entre uma divindade e um território, ou cidade-estado. Em alguns casos, como de expansão imperial ou de influência de determinada cidade sobre um território mais vasto, os deuses e deusas não-originários eram incorporados, sob diferentes formas e aspectos, aos cultos locais. Embora Jerusalém tenha se consolidado como a sede do culto de YHWH, vários elementos indicam que YHWH não era originário dali. Por exemplo, o nome da cidade, chamada de *Urusalim* na correspondência de Amarna (*EA 287:25, 289:11-17*), em meados do século XIV A.E.C., em referência a *Šalim* — divindade semita do noroeste associada à estrela vespertina e ao crepúsculo. Cf. HUFFMON, H. B. “SHALEM” In: TOORN, Karel Van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der. (Ed.). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2 ed. Leiden: Brill; Grand Rapids: Eerdmans, 1999, p. 755-757.

²⁶ Cf. FLEMING, Daniel E. “The Early Character of the God Yahweh” In: *Yahweh Before Israel: Glimpses of History in a Divine Name*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 233-275.

²⁷ LIVERANI, Mario. “Foreword” In: *Israel’s History and the History of Israel*. Londres: Equinox, 2007, p. xv. Evidentemente, a afirmação de Liverani envolve um exagero retórico. Algumas pesquisas anteriores, como por exemplo DAVIES, Philip R. *In Search of ‘Ancient Israel’*. Londres: Bloomsbury, 2015 (publicado pela primeira vez em 1992, pela Sheffield Academic Press), já traziam reflexões nesse sentido, o que se refletiu na sua prática de pesquisa.

yet a *narrated history* following the order of modern reconstructions instead of the traditional plot of the Biblical narrative. If the critical *deconstruction* of the Biblical text is accepted, why not also attempt a *reconstruction*, referring literary texts to the time in which they were written and not to the period they speak about?²⁸

Assim, a fim de não simplesmente parafrasear o texto bíblico e de estabelecer uma narrativa histórica que esboce o perfil de Israel e Judá no primeiro e segundo milênios A.E.C. é importante estabelecer a distinção entre o Israel histórico e o Israel bíblico.²⁹ Israel e Judá históricos são aqueles cuja história é recuperada pela avaliação crítica de testemunhos textuais bíblicos e extrabíblicos, epigráficos e arqueológicos sem que nenhum deles tenha indicação prévia de preferência.³⁰ Para o Israel bíblico, a síntese oferecida por Kratz é oportuna:

[...] within the biblical literature, and only within the biblical literature, the adherents of Yhwh in Israel, Judah, and the diaspora are characterized through the collective name *Israel* as a genealogically and religiously defined unity of twelve tribes, Judah numbering as but one among them. According to Gen. 29–30 and—including Benjamin—Gen. 35 and to the re-naming of Jacob as Israel in Gen. 32:28–9 and 35:10, these twelve tribes correspond to the children of Jacob/Israel and represent Israel, the people chosen by Yhwh; since the theophany at Sinai, this people has been bound to the law of Moses, that is, the Torah.³¹

Fica claro, portanto, que no sentido trazido por Kratz, Judá compõe o Israel bíblico por derivar de uma das doze tribos de Israel. Evidentemente, a narrativa bíblica vai reconhecê-los em algum momento como grandezas diferentes, sobretudo quando fala da divisão do reino em dois.³² Ademais, a distinção entre histórico e bíblico aqui está longe de ser absoluta, pois a própria tradição bíblica faz parte da história de Israel e de Judá, tanto no sentido de ter sido gestada e produzida ao longo dessa história quanto no sentido de influenciar no desenvolvimento da mesma e oferecer suas próprias perspectivas sobre tal história.³³ Aqui, no entanto, nos preocuparemos sobretudo com Israel e Judá históricos, tratando do Israel bíblico na medida em que suas tradições sobre as dinâmicas culturais e religiosas sejam relevantes no tratamento de Israel e Judá históricos, aos quais nos voltamos agora.³⁴

²⁸ LIVERANI, “Foreword”, p. xvi.

²⁹ KRATZ, Reinhard G. “Introduction” In: *Historical and Biblical Israel: The History, Tradition, and Archives of Israel and Judah*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 2.

³⁰ Por questão de método, as reconstruções históricas tendem a privilegiar os testemunhos textuais, também importantíssimos para a avaliação de descobertas arqueológicas. Cf. KRATZ, Reinhard G. “The Premises” In: *Historical and Biblical Israel: The History, Tradition, and Archives of Israel and Judah*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 11-14.

³¹ KRATZ, “Introduction”, p. 4-5.

³² *1 Reis 11: 20-33*. Todavia, cf. *2 Samuel 5: 1-5* em que, apesar da afirmação de afinidade, parece haver uma diferença marcada entre Israel e Judá enquanto unidades políticas.

³³ KRATZ, “Introduction”, p. 2.

³⁴ Aqui seguimos, em linhas gerais, a síntese de LIVERANI, Mario. “Palestine in the Late Bronze Age (Fourteenth—Thirteenth Centuries)” In: *Israel's History and the History of Israel*. Londres: Equinox, 2007, p. 3-

A mais antiga menção conhecida do nome “Israel” encontra-se na Estela de Merneptá (c.1230),³⁵ assim chamada por causa do faraó homônimo, que reinou durante cerca de dez anos no século XIII A.E.C. A estela celebra as vitórias militares do faraó egípcio sobre várias cidades e regiões da Palestina, que estava debaixo do domínio do Egito desde o século XV A.E.C. Diferentemente de outras cidades e regiões conquistadas, como Ascalon, que na escrita de seu nome traziam consigo o sinal marcador de “terra”, Israel foi escrito com o sinal que determinava povo. Ou seja, designava um grupo tribal não-sedentário.

Durante boa parte da Idade do Bronze, e graças à presença egípcia predominantemente indireta nas dinâmicas regionais (conquanto se pagassem os devidos tributos ao faraó) as cidades palestinas alcançaram seu ápice de desenvolvimento em termos urbanísticos e populacionais. Elas estavam organizadas como sistemas que integravam a cidade, frequentemente fortificada e com um palácio, e um complexo agrário próximo, formando pequenos reinos cuja extensão territorial não era contínua, mas repleta de hiatos. Fora desse sistema palaciano-agrário das cidades de Canaã, subordinadas ao controle egípcio até meados do século XII A.E.C., a maior parte da população vivia em vilas, formadas por pequenos fazendeiros e alguns grupos nômades e pastoris.

Porém, fora dessa rede palaciana-agrária, formada também pelas pequenas vilas agro-pastoris, havia outros grupos nômades que viviam nas franjas dos pequenos reinos locais. Considerados perigosos, alguns desses grupos tribais, como os suteanos e os shasu, eles atuavam como saqueadores, ou mercenários, nas regiões desérticas, nas estepes, e nos planaltos centrais do território palestino.

Além dos suteanos e dos shasu, vários outros ajuntamentos se formaram por fazendeiros endividados e grupos de fugitivos, que iam para as regiões montanhosas e desérticas da Palestina. Essas pessoas, alheias e afastadas dos seus contextos de origem, ficaram conhecidas como *ḥabiru*. A palavra possui, de fato, ligações etimológicas com o termo “hebreu”, como Liverani coloca:

the word has clearly an etymological and semantic connection with most ancient attestations of the term ‘Hebrew’ (*‘ibrî*), before it assumed an ethnic connotation. The ‘Amarna letters contain many denunciations of the turbulent activities of the *ḥabiru* by local kings, and the term soon lost its technical meaning of ‘fugitive’ to become a synonym of ‘enemy’, in the sense of ‘outlaw’, ‘rebel against legitimate authority’. In some cases, even kings and members of the

29. Para uma introdução às questões arqueológicas pertinentes, cf. GRABBE, Lester L. *Ancient Israel: What do we know and how do we know it?* Londres: T&T Clark, 2007.

³⁵ ANET 376-377.

ruling class were called *habiru* if they were forced to leave their position and run away: this proves the depreciation in the value of the term [...]³⁶

Com o colapso generalizado associado às ondas sucessivas de migração e invasões dos “Povos do Mar” durante o século XII A.E.C., e a conseqüente diminuição da demografia urbana e da proeminência das cidades-estado, muitos desses grupos nômades agro-pastoris viram, ao longo de um século e meio, espaço para um aumento considerável e para a formação de identidades comuns. O recuo do poderio egípcio abriu também caminho para a reestruturação das dinâmicas políticas do Levante, de forma que diversas confederações tribais se organizaram. Na costa, os filisteus mantiveram muito das estruturas herdadas do Bronze Tardio, ao passo que, nas planícies do interior, a integração de cidades às organizações tribais precipitou percepções de distinções étnicas entre os vários agrupamentos tribais.

O final desse período de um século e meio, que vai do final do século XII até meados do X A.E.C., pode ser resumido nas palavras de Kratz:

The end of Iron I and transition to Iron II (900–587 BCE) then saw a process of re-urbanization that arose with new political entities: Aramean city and territorial states in the north, Phoenician and Philistine city states in the west, small Israelite and Judahite territorial states in the Cisjordan, and Ammonite, Moabite, and Edomite states in the Transjordan.³⁷

O que o quadro pintado até agora sugere é que, na verdade, Israel e Judá surgiram das populações originárias de Canaã, e não a partir de processos migratórios generalizados — pacíficos ou violentos, da Mesopotâmia ou do Egito.³⁸ Assim, a construção de uma identidade que oponha rigidamente cananeus e israelitas faz parte de um construto literário da Bíblia Hebraica e não corresponde ao contexto global de formação de estados regionais no qual se localiza o surgimento de Israel e de Judá.³⁹

Esse período que acabamos de descrever, ao qual chamamos formativo da identidade israelita e judaíta, marca a transição para o período monárquico em Israel e Judá. O ideal de uma monarquia unida parece ser uma projeção posterior da historiografia bíblica sobre o passado de Israel e Judá.⁴⁰ É provável que tanto Saul quanto Davi tenham governado mais ou

³⁶ LIVERANI, Mario. “Palestine in the Late Bronze Age (Fourteenth—Thirteenth Centuries)” In: *Israel's History and the History of Israel*. Londres: Equinox, 2007, p. 27.

³⁷ KRATZ, “The Premises”, p. 16-17.

³⁸ Para uma proposta sobre como a memória de um êxodo do Egito se formou à luz da autoctonia de Israel e Judá em Canaã, cf. HENDEL, Ronald. The Exodus in Biblical Memory, *Journal of Biblical Literature*, v. 120, n. 4, p. 601-622, 2001.

³⁹ KRATZ, “The Premises”, p. 17.

⁴⁰ Cf. a discussão entre FINKELSTEIN, Israel. “A Great United Monarchy? Archaeological and Historical Perspectives”, p. 3-28 e MAZAR, Amihai. “Archaeology and the Biblical Narrative: The Case of the United

menos contemporaneamente em suas respectivas zonas de influências, mais como líderes carismáticos e chefes tribais militares do que reis com uma burocracia administrativa bem estabelecida e territórios extensos que vão “de Dã até Berseba”.⁴¹ O escopo de atuação dos dois parece muito mais restrito aos territórios das tribos de Benjamim, Efraim e Judá, nas regiões de Siquém ao norte e Judá ao sul.

À luz dos ajuntamentos temporários com finalidades militares entre as várias tribos “proto-israelitas” que surgiram na região montanhosa de Efraim, o processo de consolidação política de Israel e Judá deve, muito provavelmente, ter ocorrido por um rearranjo nas relações tribais e a princípio restrito às três tribos. É possível que Davi tenha tido algum tipo de controle sobre partes do território, mas em um arranjo muito frágil e certamente mais consolidado na região sul. Diante dos relatos bíblicos que falam da divisão do suposto reino unido em dois, Liverani sugere que

What probably happened is that the tribe of Benjamin strengthened its ties with Jerusalem, a city on its borders, and with Judah; on the other side Ephraim joined together Manasseh, forming a privileged relationship that was expressed and emphasized in the tribal genealogies by providing them with a common offspring from Joseph. The new political entity was named Israel (that is, Jeroboam will have called himself king of Israel), using a name linked with the central highlands since the time of Merenptah (§1.9), and adopting the patriarchal sagas of the Jacob cycle (about a legendary figure whose other name was just Israel, Gen. 32.29) that centred on the Shechem and Bethel region and were linked to the tradition about the entry of the tribes into the land from the east.⁴²

Ou seja, mesmo com raízes étnicas comuns nos vários grupos tribais que habitavam a região central da Palestina, o processo de formação e consolidação da identidade política tanto de Israel quanto de Judá foi mais ou menos concomitante. Para os nossos propósitos aqui, o que há de se destacar é que ambos já surgiram com marcas claras de javismo (pelo menos nos círculos reais e da alta burocracia) e que é apenas do século IX A.E.C. em diante, quando as monarquias se estabilizam, que encontramos referências a nomes pessoais javistas.⁴³

Monarchy”, p. 29-58 In: KRATZ, Reinhard G.; SPIECKERMANN, Hermann. (Ed.). *One God, one cult, one nation: archaeological and biblical perspectives*. Berlin: De Gruyter, 2010. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 405).

⁴¹ LIVERANI, Mario. “The Formative Process (c. 1050—930)” In: *Israel's History and the History of Israel*. Londres: Equinox, 2007, p. 88-91.

⁴² LIVERANI, Mario. “The Kingdom of Israel (c. 930—740)” In: *Israel's History and the History of Israel*. Londres: Equinox, 2007, p. 104.

⁴³ LEUENBERGER, Martin. “YHWH's Provenance from the South: A New Evaluation of the Arguments pro and contra” In: OORSCHOT, Jürgen van; WITTE, Markus. (Ed.). *The Origins of Yahwism*. Berlin: De Gruyter, 2017. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 484), p. 164.

Nesse período podemos localizar com mais segurança o início do culto a YHWH em Israel.⁴⁴ Em geral, dada sua associação com Edom, Seir, Parã e Temã⁴⁵ — além da associação com Madiã/Midiã⁴⁶ — um número considerável de pesquisadores situa as origens de YHWH na região sul do Levante.

Para substanciar a hipótese amplamente aceita de uma origem ao sul, fora do território israelita e judaíta, é proveitoso resumir a formulação elaborada por Martin Leuenberger,⁴⁷ que após revisar os principais marcos da discussão recente avalia uma proposta que surgiu há pouco tempo e ficou conhecida como “hipótese de Berlim”⁴⁸, que postula as origens de YHWH mais ao norte, em território siro-palestino, e chega mesmo a sugerir sua origem autóctone, dentro do território israelita. Nesse caso, YHWH seria um tipo de divindade da tempestade representativa de outras semelhantes, como Baal Haddad, também encontradas na região norte do Levante.

Após um arrazoado das virtudes explicativas dos dois modelos para lidar com as origens de YHWH, Leuenberger conclui que a hipótese de uma origem ao sul, fora do território judaíta, ainda é mais plausível da perspectiva global da evidência. Para tanto, ele levanta os seguintes argumentos: não há evidências positivas (bíblicas, extrabíblicas, epigráficas etc.), com exceção de algumas afinidades com a tipologia de Baal-Haddad, que indiquem que YHWH venha do Norte, ao passo que há tradições histórico-literárias e achados textuais que contam com uma reminiscência de uma origem ao sul, em regiões fora de Israel e Judá. Dentre estes, ele cita as listas egípcias de topônimos estrangeiros do bronze tardio que falam de “YHWH Shasu” ou “Shasu de YHWH”⁴⁹, a referência ao YHWH de Temã na inscrição em Kuntillet ‘Ajrud, do século VIII A.E.C.⁵⁰, além dos já mencionados textos de *Juízes 5: 4-5* e *Habacuque 3: 3-7*⁵¹.

⁴⁴ BERLEJUNG, Angelika. “The Origins and Beginnings of the Worship of YHWH: The Iconographic Evidence” In: OORSCHOT, Jürgen van; WITTE, Markus. (Ed.). *The Origins of Yahwism*. Berlim: De Gruyter, 2017. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 484), p. 68-70.

⁴⁵ *Juízes 5: 4-5; Habacuque 3: 3-7*.

⁴⁶ A identificação dos madianitas (ou midianitas) fora do texto bíblico é difícil e ainda guarda alguma especulação. Cf. MILLER, Robert D., II. “The Midianite (Kenite) Hypothesis” In: *Yahweh: Origin of a Desert God*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021, p. 23-24.

⁴⁷ LEUENBERGER, Martin. “YHWH's Provenance from the South” p. 157-179.

⁴⁸ Defendida no mesmo volume por PFEIFFER, Henrik “The Origin of YHWH and its Attestation” p. 115-144.

⁴⁹ As listas paralelas dos templos de Soleb (setor IV do salão hipostilo, coluna N4 α) e Amara (parede norte, leste do portão) que datam por volta de 1370 e 1250 A.E.C respectivamente, possivelmente relacionadas entre si através de uma lista anterior que serviu de fonte para ambas.

⁵⁰ Do primeiro Pithos (a tradução dessa e de outras inscrições da Palestina, salvo indicação em contrário, foram extraídas de AHITUV, Shmuel. *Echoes from the Past: Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*. Trad. Anson F. Rainey. Jerusalém: Carta, 2008): *Message of[...] “Speak to Yāhēlī and to Yāws’āšā^h and to [...] I have [b]lessed you to YHWH of Šóm^orōn (Samaria) and to his Asherah”*

Do segundo Pithos, temos: *[...] to YHWH the Tēmān and to his Asherah [...]*

Sobre a descoberta, cf. MESHEL, Ze’ev. Kuntillet ‘Ajrud: *An Israelite Religious Center in Northern Sinai. Expedition*, v. 20, n. 4, p. 50-54, 1978.

⁵¹ Que Leuenberger data do período monárquico, entre os séculos X e IX A.E.C.

Por sua vez, com base em outros dados — como por exemplo a identificação do nome ‘Ain Shasu em uma lista de Amenhotep III em Kom el-Hettân — Adrom e Müller destacam que é possível estender a atuação de grupos Shasu também para o norte do território palestino, de forma que a identificação de YHWH com um território Shasu — ainda incerta — não necessariamente aponte para a região sul da Palestina. Ademais, eles enfatizam que a identificação entre uma região, ou povo, e um nome divino não é tão certa e que frequentemente é feita de modo apressado. Assim, embora suas considerações não eliminem a possibilidade da origem ao sul, elas urgem cautela na avaliação da evidência, de forma que a consideração crítica dos elementos de memória social no texto bíblico, e mesmo inscrições como a de Kuntillet ‘Ajrud, sejam mais determinantes na pesquisa sobre as origens do culto de YHWH. Dessa forma, o comentário conclusivo de Adrom e Müller no capítulo citado sintetiza bem o contraponto levantado por eles ao tratamento da evidência egípcia pertinente: “The Egyptian instances cannot be exploited for the question of YHWH’s origin in the south, as the geographical context, and especially the ordering principle of the geographical list that contains them, are not clarified.”⁵²

Contudo, embora com muitas incertezas e outros modelos à disposição, a partir de tradições histórico-literárias que associam o culto de YHWH ao sul do território fora de Judá e com achados como os de Kuntillet ‘Ajrud, ainda assim parece razoável pensar numa origem ao sul da Palestina para o culto de YHWH. Ainda que possivelmente muito posteriores aos eventos que relatam, algumas dessas tradições bíblicas que guardam a memória de uma origem midianita do culto javista o fazem à luz de representações carregadas e não muito amigáveis dos madianitas, ou dos edomitas, por exemplo.⁵³ Esse tipo de memória social, que articula eventos do passado remoto por meio de narrativas um tanto lendárias e estilizadas não parece ter motivações muito claras quando se considera a hostilidade associada ao aspecto valorizado (neste caso o culto da divindade nacional vindo de regiões ou grupos com os quais os israelitas e judaítas possuíam animosidade). Insinua-se, portanto, que os relatos que falam da origem de YHWH ao sul guardam memórias autênticas, mesmo que não exatas do ponto de vista do fazer historiográfico moderno e contemporâneo.

Independentemente das origens desse culto de YHWH, permanece como ponto de partida basicamente unânime que ele era cultuado como patrono dos estados territoriais de

⁵² ADROM, Faried; MÜLLER, Matthias. “The Tetragrammaton in Egyptian Sources — Facts and Fiction” In: OORSCHOT, Jürgen van; WITTE, Markus. (Ed.). *The Origins of Yahwism*. Berlim: De Gruyter, 2017. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 484), p. 112.

⁵³ Para os madianitas, os textos de *Números 25* e *31: 1-12* retratam algumas dessas representações hostis aos madianitas. cf. RÖMER, Thomas. “Moisés e os madianitas” In: *A origem de Javé*, p. 63-67.

Israel e Judá pelo menos desde a consolidação destes como entidades políticas em seus respectivos territórios entre os séculos X e IX A.E.C. A partir de alguns topônimos israelitas e judaítas do século X, podemos perceber algumas pistas de que o culto de YHWH ainda estava ganhando capilaridade nesses territórios (certamente de modo não-exclusivo). Thomas Römer traz vários deles como exemplos e, assim, reforça os motivos para se colocar na virada do segundo para o primeiro milênio antes da nossa era a introdução do culto de YHWH em território israelita e judaíta:

Esses topônimos dão testemunho de divindades tais como Anat (*Anatoth*, Jr 1, 1-2: o lugar de origem do profeta Jeremias), Baal (*Baal-Peraçim*, 2Sm 5: o lugar onde Davi venceu os filisteus), Dagon (*Bet-Dagon*, Js 15,41: localidade situada no território de Judá), El (*Beth-El*, um dos maiores santuários de Israel), Jericó (*Jericó*, Js 6: conquistada por Josué, essa cidade reflete o nome do deus lunar), Shalimar (*Jerusalém*), Shamash (*Bet-Sames*, 1 Sm 6: lugar dedicado ao deus solar, próximo de Jerusalém, servindo de entreposto para a arca da Aliança). Esses nomes refletem a série de divindades que são ligadas à fertilidade, às ceifas, às colheitas.⁵⁴

Todavia, como uma origem ao sul — fora dos territórios israelitas e judaítas — se adequa ao fato de que um deus estrangeiro tornou-se a divindade tutelar dessas duas nações? É possível que uma leitura atenta a certas tradições histórico-literárias presentes nos textos bíblicos possa iluminar a memória do contato dos hebreus com seu deus.

O livro do *Êxodo*, que reconta a formação de Israel como um povo⁵⁵ após a sua saída do Egito culmina com a adoção de YHWH como deus de Israel (ou de Israel como povo de YHWH) numa cerimônia aos pés do monte Sinai.⁵⁶ Ao final do capítulo 19 lemos o relato de uma teofania, em que YHWH manifesta-se à semelhança de um vulcão, em que o monte Sinai — local da revelação — tremia, com nuvens, relâmpagos e trovões, e “toda a montanha do Sinai fumegava, porque Iahweh descera sobre ela no fogo; a sua fumaça subiu como a fumaça de uma fornalha, e toda a montanha tremia violentamente”.⁵⁷ Na sequência da manifestação assustadora e estrondosa, o povo ouve a voz divina que declara seu nome YHWH, até então anunciado em teofania apenas a Moisés: “Deus pronunciou todas estas palavras dizendo, 'Eu sou Iahweh teu Deus que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão’”.⁵⁸

⁵⁴ RÖMER, Thomas. “A entrada de YHWH em Jerusalém” In: *A origem de Javé*, p. 89.

⁵⁵ À luz da distinção já estabelecida aqui entre o Israel bíblico e o histórico. Cf. p. 21-22 do presente capítulo.

⁵⁶ *Êxodo 19: 4-6*: “Vós mesmos vistes o que eu fiz aos egípcios, e como vos carreguei sobre asas de águia e vos trouxe a mim. Agora, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos, porque toda a terra é minha. Vós sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa.”

⁵⁷ *Êxodo 19: 18*.

⁵⁸ *Êxodo 20: 1-2*.

Com base no que apontamos um pouco antes sobre o processo de etnogênese de Israel e Judá a partir de grupos como os *ḥabiru* ou shasu, por exemplo, a passagem de *Êxodo 19* reserva alguns fenômenos interessantes se lida como memória social. Assim, vamos retrair o exercício imaginativo proposto por Thomas Römer.⁵⁹

Em alguns tratados hititas do segundo milênio é possível encontrar a expressão “deuses dos *ḥabiru*”⁶⁰, que tem alguma correlação com a expressão “deus[es] dos hebreus” e aparece, por exemplo, em *Êxodo 5: 3*: “Eles disseram: ‘O Deus dos hebreus veio ao nosso encontro. Deixa-nos ir pelo caminho de três dias de marcha no deserto para sacrificar a Iahweh, nosso Deus, para que não nos ataque com a peste ou com a espada!’” Aparentemente, o texto fala apenas de um pedido feito ao faraó para um culto sacrificial ao deus hebreu no deserto.

Essa saída para cultuar o terrível deus, que ameaça com peste e espada, é relatada de forma mais vívida no já mencionado relato da teofania no monte Sinai, em *Êxodo 19*. Ali, os hebreus que saem para cultuar são, curiosamente, chamados ‘*am yhwh*, o “povo de YHWH.” Como Römer destaca, é curioso que esses destinatários de uma teofania e de uma aliança sejam, em geral, chamados ‘*am* e pouquíssimas vezes referidos como “Israel”, chegando vez por outra à redundância no uso da expressão “povo”.⁶¹ Após o ritual, bastante peculiar no *corpus* textual bíblico, o povo torna-se povo de YHWH juntamente com Israel. Até aqui, embora trate-se de um texto bem posterior aos eventos que ele se propõe relatar, existe uma certa coerência com o quadro pintado sobre os processos de etnogênese de Israel e Judá. Com base nisso, chegamos, então, ao ponto chave na reconstrução imaginativa avançada por Römer, com uma resposta, evidentemente provisória, à pergunta de como um deus estrangeiro tornou-se a divindade tutelar dessas duas nações. Römer conclui assim:

Esses textos do Êxodo teriam, então, conservado o traço de um ritual onde um grupo de shasu/hapiru se constitui [...] como ‘*am Yhwh*, povo de um deus guerreiro a quem ele atribui a vitória contra o Egito. Esse grupo, em seguida, introduziu esse deus Yhwh na região de Benjamin e Efraim, onde se encontra Israel. Um traço desse encontro se reflete, talvez, no poema de Dt. 33, 2-5 “[...] Ele [Yhwh] se fez rei em Jesurun, quando se reuniram os *chefes do povo* junto com as *tribos de Israel*.” O último versículo parece indicar uma espécie de união entre os chefes do ‘*am Yhwh* e as tribos reagrupadas sob o nome de Israel. Os chefes do ‘*am* reencontram as tribos de *Israel*, e Yhwh se torna, assim, o deus de Israel.⁶²

⁵⁹ A discussão que se segue seguirá, em grande medida, a proposta em RÖMER, Thomas. “Como YHWH se tornou o deus de Israel?” In: *A origem de Javé*, p. 85-88. Ainda que exista claramente um exercício imaginativo em jogo nesse tipo de reconstrução, com as devidas ressalvas, e com a sobriedade ganha pela fidelidade às fontes e outros fatores concomitantes, mostra-se um exercício proveitoso na avaliação das origens tão elusivas do culto de YHWH.

⁶⁰ ANET 205, 206.

⁶¹ RÖMER, “Como YHWH se tornou o deus de Israel?”, p. 86-87.

⁶² RÖMER, “Como YHWH se tornou o deus de Israel?”, p. 88.

Apesar da memória social presente nos relatos do *Êxodo* serem sugestivos e evocativos ao falarem do encontro de YHWH e do *'am Yhwh*, é preciso lembrar que esses textos continuam guardando uma distância temporal considerável dos períodos aos quais fazem referência. Uma vez que a leitura de Römer fala da introdução de YHWH na região de Benjamin e Efraim, supõe-se que ele não estava lá antes disso. É possível, de algum modo, testar essa hipótese e precisar um pouco mais a introdução do culto de YHWH nos territórios que viriam a corresponder tanto a Israel quanto a Judá?

Silas Klein Cardoso sugere, ancorado em análises iconográficas, que é possível avaliar o tipo de divindades cultuadas na região de Efraim e Benjamin durante a chefatura de Saul.⁶³ A viabilidade da reconstrução da história religiosa desse período e localidades abre a possibilidade de imaginar como o javismo ganhou força no período formativo das monarquias israelita e judaíta. Ademais, por meio do cenário construído para o período de Saul, talvez seja possível balizar com evidência mais concreta e próxima o tipo de exercício imaginativo como o proposto por Römer acerca do encontro de YHWH e do *'am Yhwh*.

O caso de Saul torna-se um excelente controle metodológico na reconstrução de períodos que dependem de relatos bíblicos, pois é um dos poucos casos de maior convergência entre os achados da cultura material e o texto bíblico.⁶⁴ Todavia, já que não dispomos de fontes textuais, e mesmo epigráficas, suficientes para reconstruções típicas do período, é necessário mobilizar outro tipo de critério e percorrer outros caminhos metodológicos. Ou seja, precisamos considerar os vestígios materiais e o seu significado dentro de redes maiores de significado.⁶⁵

Para o período e região em questão, dispomos principalmente de iconografia e selos anepigráficos, que numa análise cruzada com os topônimos e nomes pessoais consistem justamente na metodologia proposta por Klein Cardoso para delinear as estruturas do imaginário religioso, ou seja, descobrir quais as divindades presentes no cotidiano daquelas pessoas.⁶⁶

Embora não seja possível destrinchar a análise iconográfica, sobretudo de selos, proposta por Cardoso, cabe resumir os tipos de divindade detectados. Evidentemente, por

⁶³ CARDOSO, Silas Klein. A casa de Saul e suas divindades. *Estudos Bíblicos*, v. 37, n. 144, p. 289-305, 2021.

⁶⁴ CARDOSO, A casa de Saul e suas divindades, p. 291.

⁶⁵ Talvez ampliando para a categoria de redes mágico-míticas articulada por CARDOSO, A casa de Saul e suas divindades, p. 293: “por ‘redes mágico-míticas’ me refiro a sistemas simbólico-religiosos expressos em comunicação oral (p. ex., mitos, estórias, lendas) e materializados em objetos (p. ex., cerâmica, selos, talismãs, estatuetas).”

⁶⁶ CARDOSO, A casa de Saul e suas divindades, p. 294.

serem parte da cultura material não-escrita, não é possível estabelecer com total precisão a equivalência entre os temas e motivos gráficos encontrados nos selos e impressões da região e a divindade específica a qual se referem. Portanto, com base naquilo que podemos chamar de “gramática imagética” compartilhada no Antigo Oriente Próximo (como no Egito e na Síria), a contextualização religiosa dos símbolos tem a ver tanto com os motivos imagéticos quanto com uma tipologia de divindades amplamente compartilhada pelas culturas da região. Aqui, contudo, entra o cruzamento com a toponímia e com os nomes pessoais dos quais temos acesso pela literatura bíblica — que nesse caso pode ser “lida a contrapelo”⁶⁷ pelos critérios oriundos dos achados materiais.

Assim, a partir da evidência iconográfica, ele destaca cinco tipos de divindades, que podem ser classificadas a partir da tipologia: deusa-mãe; deus do clima; deusa guerreira; deus guerreiro; divindade do deserto.⁶⁸ Cruzando com os nomes, tanto regionais quanto pessoais, temos que

[...] três topônimos estavam provavelmente ligados a santuários de divindades: (1) *bêt 'ēl* (heb. casa/santuário de El, Js 18, 21); (2) *ba'al hāṣōwr* (heb. palácio/santuário de Baal, 2Sm 13, 23); (3) *bêt 'azmāwet* (heb. casa/santuário do poderoso Mot, Ne 7,28). Embora Anate não apareça explicitamente ligada a um santuário, *'ānātōwt* (heb. Anate é grande) pode denotar a adoção da deusa como patronesse dos habitantes da região. Ao se adicionar os nomes pessoais (antroponímia) para analisar os dados, é possível encontrar nos prefixos e sufixos dos nomes pessoais predicados ou epítetos de divindades cultuadas. A terminologia relacional (*'āh*, heb. irmão; *'āb* heb. pai; *rp'*, heb. aquele/a que cura[?]; *mlk*, heb. rei) e *šahar* (heb. Shahr; alvorada) cabem nessa mesma categoria, enquanto seis nomes de divindades podem ser vistos nos antroponímicos (Baal, El, Mot, Anate, Shemesh, *yhwh*).⁶⁹

A não-correspondência exata entre alguns topônimos e nomes pessoais é curiosa, sobretudo pela ausência de topônimo que corresponda a YHWH.⁷⁰ Evidentemente, várias razões podem ser aduzidas para a ausência de topônimos que fizessem referência a YHWH — antiguidade dos nomes já estabelecidos, pouca ou nenhuma disseminação do javismo, ligação a santuários menores e/ou mais restritos,⁷¹ etc. Desse modo, embora não seja possível dizer categoricamente que YHWH não fosse cultuado na região e período sob consideração, no mínimo o seu culto não estava tão bem estabelecido quanto as outras divindades mencionadas e no limite seria pouco expressivo.

⁶⁷ BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da História” In: BARRENTO, João (Org.). *O Anjo da História*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2022, p. 13.

⁶⁸ CARDOSO, A casa de Saul e suas divindades, p. 295.

⁶⁹ CARDOSO, A casa de Saul e suas divindades, p. 298-299.

⁷⁰ Como já destacamos um pouco antes no capítulo.

⁷¹ CARDOSO, A casa de Saul e suas divindades, p. 299.

O que se pode dizer, dadas as limitações de um possível culto de YHWH durante a chefia/reinado de Saul, é que a ascensão de YHWH à principal divindade no panteão israelita e judaíta deve ter sido posterior a ele, ainda que ele mesmo pudesse guardar algum tipo de veneração a YHWH.⁷² Sabemos que a identificação entre YHWH e a casa real de Omri, em Israel, já estava suficientemente bem estabelecida no século IX A.E.C. a ponto da estela do rei moabita Mesha identificar YHWH como a divindade nacional de Israel de forma similar a como concebia o relacionamento entre Moab e a divindade Quemós.⁷³

Dado que a ascensão de YHWH à principal divindade no panteão israelita e judaíta seja posterior a Saul, temos aqui um ponto de virada importante no desenvolvimento posterior do javismo e na futura consolidação do monoteísmo: a introdução do culto de YHWH em Jerusalém por Davi. Isso marca, possivelmente, a formação de uma identidade javista que, embora diversa e marcada por peculiaridades regionais, se tornará elemento constante na identidade israelita e judaíta posteriores.⁷⁴

A cidade de Jerusalém,⁷⁵ que depois foi identificada com o culto de YHWH como sede do seu santuário, já possuía uma história própria⁷⁶ bem anterior à conquista de Davi⁷⁷ e à introdução do javismo lá. O relato bíblico indica que, em uma grande procissão militar, Davi introduziu o culto de YHWH em Jerusalém por meio de uma arca.⁷⁸ O conteúdo dessa arca pode nos dar pistas sobre alguns aspectos do culto de YHWH até então. Segundo textos como *Deuteronomio 10: 1-5* e *1 Reis 8: 9*, “na Arca nada havia, exceto as duas tábuas de pedra, que Moisés, no Horeb, aí tinha colocado”, ou seja, as tábuas da lei com as Dez Palavras.⁷⁹ Esses textos provavelmente não refletem o verdadeiro conteúdo da arca. Por representarem a fusão de dois tipos de tradição relacionadas à arca, seja a de um instrumento militar (predominante nas narrativas de Samuel) ou a de mobília fixa do tabernáculo (*Êxodo 25*), eles refletem o interesse de definir o conteúdo da arca, provavelmente para se desfazer de uma memória que

⁷² Os nomes de alguns de seus filhos apresentam teofóricos javistas, como Jonathan, por exemplo.

⁷³ ANET 320.

⁷⁴ Com relação às dificuldades levantadas pela incorporação de tradições israelitas na Bíblia Hebraica (uma coletânea com raízes judaítas), cf. NA'AMAN, Nadav. The Israelite-Judahite Struggle for the Patrimony of Ancient Israel. *Biblica*, v. 91, n.1, p. 1–23, 2010.

⁷⁵ Cf. nota 25 a respeito da etimologia do seu nome.

⁷⁶ Por exemplo, as queixas de *Abdi-Heba*, rei da cidade-estado de Jerusalém durante o século XV A.E.C., feitas ao faraó com pedidos de socorro contra grupos de *hapiru* em conflito com a cidade (*EA 285:1-31*).

⁷⁷ *2 Samuel 5: 6-9*. O texto, repleto de dificuldades de tradução e interpretação, não permite clareza na avaliação de como Davi conquistou Jerusalém exatamente. Cf. KEEL, Othmar; STRAWN, Brent A. (Ed.). “Jerusalem becomes the Residence of David... and YHWH (ca. 980 BCE)” In: *Jerusalem and the One God: A Religious History*. Minneapolis: Fortress, 2017, p. 64.

⁷⁸ *2 Samuel 6*.

⁷⁹ *1 Reis 8: 9*.

não coaduna-se com as tradições dominantes posteriores, ou seja, refletem interesses apologéticos de revisores posteriores.

Há outras razões mais concretas para se questionar o conteúdo da arca introduzida em Jerusalém, como por exemplo a representação de YHWH por uma pedra sagrada encontrada no templo de Tel Arad, que provavelmente indicava a presença da divindade através da sua materialidade.⁸⁰ Ademais, a necessidade sentida de substituir as duas pedras sagradas pelas duas tábuas da aliança, podem sugerir que elas materializavam a presença de YHWH e uma consorte, possivelmente Asherá.⁸¹

Evidentemente, a introdução de YHWH em Jerusalém como divindade dinástica não significou de modo algum o estabelecimento automático, ou mesmo imediato, de sua exclusividade para a população ou para a realeza de Judá. Mesmo com a capilarização gradativa do javismo, a evidência iconográfica não permite afirmar que ele tivesse sido tomado como exclusivo. Antes, ela aponta para a existência continuada do culto de outras divindades, ainda que à revelia das polêmicas proféticas e deuteronomistas que surgiram com vigor após o período assírio.⁸² Há, por exemplo, indícios de uma certa hibridização com um culto solar que já existia ali antes.⁸³ O texto de *1 Reis 6: 7*, por exemplo, dá a entender que a edificação do templo deve seguir o procedimento de construção em terreno sagrado,⁸⁴ provavelmente de um santuário dedicado ao sol, como o nome da própria cidade já sugere,⁸⁵ o que ganha ainda mais plausibilidade quando se pensa na manutenção da população hierosolimitana, com suas práticas cúlticas, mesmo quando da conquista da cidade por Davi.

Um outro texto em *1 Reis 8: 12-13*, que fala da consagração do templo, vai nessa direção, e a variação entre a versão do texto grego da *LXX* e o preservado no Texto Massorético pode iluminar grandemente a memória do culto solar anterior presente em Jerusalém ao qual o javismo trazido por Davi foi integrado. A seguir, podemos ver a tradução e análise de Keel a respeito dele:

⁸⁰ KEEL, “Jerusalem becomes the Residence of David... and YHWH (ca. 980 BCE)”, p. 68.

⁸¹ RÖMER, “A entrada de YHWH em Jerusalém”, p. 94.

⁸² Para uma análise da cultura material pertinente de boa parte da Idade do Ferro na Palestina, cf. KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph. “Baal, El, Yahweh, and ‘His Asherah’ in the Context of Egyptian Solar and Royal Imagery: Iron Age IIB” In: *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress, 1998, p. 177-281. Cf. por exemplo, a já mencionada inscrição de Kuntillet 'Ajrud ou a inscrição de Khirbet el-Qôm (de meados do século VIII A.E.C.) em Judá, que diz: ‘*Ūrîyâhû the governor wrote it: Blessed be ‘Ūrîyâhû of YHWH <and> of His Asherah. And from his enemies grant him deliverance, to Danîyâhû and of His Asherah [and of] His [Ashe]rah.*

⁸³ KEEL, Othmar; STRAWN, Brent A. (Ed.). “Solomon, Builder of the First Temple and Legendary Monarch (ca. 950 BCE)” In: *Jerusalem and the One God: A Religious History*. Minneapolis: Fortress, 2017, p. 71-84.

⁸⁴ KEEL, “Solomon, Builder of the First Temple and Legendary Monarch (ca. 950 BCE)”, p. 72.

⁸⁵ Cf. nota 25 acima.

The temple consecration text, retroverted back into Hebrew from the Greek, would have read something like this:

Then Solomon said about the house that he had built:
The sun (god) declared in heaven:
YHWH said he would dwell in thick darkness.
Build my house, an exalted house for you,
To dwell in forever. (1 Kgs 8:12–13 [MT] 3 Kgs 8:53a [LXX]).

According to this reconstruction, the sun god—the original owner of the sanctuary—gives Solomon the command to build a house for YHWH, his guest and co-resident, who unlike him wants to live in darkness.⁸⁶

Esse cenário, se plausível, indica que uma divindade com características relacionadas à tempestade e/ou à guerra,⁸⁷ ou talvez até a atividade vulcânica e metalurgia,⁸⁸ teve seu culto integrado a um contexto marcado pela proeminência do sol — reforçado, aliás, pela preponderância da influência egípcia sobre Judá. Uma divindade solar, como Shamash, era acompanhada pela “justiça e retidão”, de forma que o deus solar era responsável por executar juízos e garantir o direito.⁸⁹ O *Salmo 89*, repleto de outros motivos míticos, coloca justamente a justiça e a retidão na base do trono de YHWH.⁹⁰ Gradativamente vemos a incorporação dos motivos e atribuições solares a YHWH.

É curioso que o deus que decidiu “habitar a Nuvem escura”⁹¹ tenha tido seu culto associado com o culto solar firmado em Jerusalém. Isso sugere fortemente uma incipiente tendência do javismo de incorporar aspectos e funções de divindades já estabelecidas, mesmo que envolva receber características opostas, como o deus da nuvem escura possuir prerrogativas solares. Aparentemente, esse tipo de confluência e a capacidade de aglutinar elementos de contextos religiosos diferentes teve impacto duradouro. Como Keel coloca,

In any event, the amalgamation of YHWH with the sun god had two results that were critical for the rise of monotheism. First, a god who could be experienced in both dramatic (and occasional) events, like volcanoes and warfare, and in the orderly and life-giving regular course of the sun, could not manifest himself adequately in any one of these phenomena alone. He had to be represented as being above these different and contradictory phenomena, and so go from being a largely immanent to a transcendent god. Second, these very different “ingredients” led

⁸⁶ KEEL, “Solomon, Builder of the First Temple and Legendary Monarch (ca. 950 BCE)”, p. 73.

⁸⁷ FLEMING, “The Early Character of the God Yahweh”, p. 233-246.

⁸⁸ Cf. AMZALLAG, Nissim. Some Implications of the Volcanic Theophany of YHWH on His Primeval Identity. *Antiguo Oriente*, v. 12, p. 11-38, 2014.

⁸⁹ Um exemplo já consagrado encontra-se na imagem em relevo do *Código de Hamurabi* (c. 1800 A.E.C.), onde o deus solar Shamash entrega as leis ao governante. Na Bíblia Hebraica, a associação entre motivos solares e justiça aparece algumas vezes, como no *Salmo 19*.

⁹⁰ *Salmo 89: 14-15*.

⁹¹ *1 Reis 8: 12*.

to an image of a god with many aspects, in contrast to Akhenaten's reductionistic Aten cult. Although the neighboring peoples to the east also had a type of main, national god (the Ammonite god Milkom and the Moabite god Chemosh), these appear not to have integrated and unified components of different and distinct deities to the same extent that YHWH did.⁹²

1.2. Quando e como YHWH se tornou um?

Até aqui consideramos brevemente as origens do culto de YHWH em Israel e Judá, com algumas de suas características gerais. Temos como dado que YHWH era reconhecido como divindade das respectivas cortes reais, e que as representações desse culto na Bíblia Hebraica são diversas e retoricamente carregadas. Ou seja, isso significa que ainda não tratamos da questão do monoteísmo — se YHWH de fato se tornou um e, em caso afirmativo, quando e como. Para tratar desse ponto, é importante ter em mente a distinção que já estabelecemos entre o Israel bíblico e histórico: nem sempre a representação do Israel bíblico corresponde ao Israel e Judá históricos. Todavia, essa representação nos serve como indício das posturas e inclinações adotadas pelos redatores do texto bíblico.

Essa distinção se traduz, na prática, com a ressalva de que independentemente das visões expressas em determinada fonte literária ou pré-literária, no caso de textos bíblicos os redatores receberam esse material a partir de seus próprios interesses e posições.⁹³ Isso significa que, se os redatores receberam tais textos numa chave monoteísta e se tinham interesses retóricos (uma poética) monoteístas, essa perspectiva não nos diz qual era o suposto posicionamento pré-redacional dos textos, por assim dizer. No caso de discrepâncias entre as melhores reconstruções das perspectivas redacionais do pentateuco e fragmentos textuais que indicam posições que não são tão facilmente harmonizáveis com as posições e interesses redacionais, os motivos de tal discrepância ainda ficam abertos para a investigação. Assim, poderiam, hipoteticamente, exemplificar desconhecimento redacional do contexto original de tais fragmentos; ou indicar o acordo e a transigência entre grupos com interesses distintos na coleta de várias tradições; ou podem ser tradições tão bem estabelecidas que, embora contrariando a ideologia oficial, não pudessem mais ser omitidas por causa de sua capilaridade cultural. O que tais possibilidades sugerem é que estamos aqui tratando de níveis diferentes de problemas na análise de fontes bíblicas.

⁹² KEEL, “Solomon, Builder of the First Temple and Legendary Monarch (ca. 950 BCE)”, p. 81.

⁹³ Dedicaremos espaço para alguns apontamentos a respeito da história social da *Torá*, de sua promulgação e recepção no capítulo 2.

Uma vez que a questão do monoteísmo é no mínimo controversa, a fim de progredirmos efetivamente é necessário definir os termos da discussão. Não só a antiguidade do monoteísmo, mas a própria definição do que ele é costumam ser objeto de disputa.

Uma série de estudiosos tenta qualificar toda a história israelita e judaíta, ou pelo menos porções substanciais destas, como representativas de formas qualificadas de monoteísmo.⁹⁴ À luz de noções como a do Concílio Divino e associadas que aparecem na Bíblia Hebraica, os defensores da antiguidade do monoteísmo afirmam que a função de YHWH em meio aos outros seres celestiais o destaca como único ao ponto de poder caracterizar a religião de Israel e Judá como monoteístas. Além da fusão das categorias do Israel bíblico e do Israel histórico, há outros problemas que podem ser elencados para esse tipo de reconstrução. Como Mark Smith coloca:

These scholars claim Yahweh as the sole ruler of his assembly, arguing that monotheism is implied. This argument appears weak not simply because one might sense possible Christian or Jewish apologetics behind such claims; indeed, this in itself is no objection. Instead, the claim associates monotheism with the form of Israelite polytheism that knew only the Supreme Ruler and various “minor” divine figures who serve the One.⁹⁵

A potência da objeção de Smith aos usos idiossincráticos do conceito de monoteísmo, sejam contemporâneos ou já consagrados na história da pesquisa, repousa na simplicidade do uso, vinculando-o ao seu significado convencional e cotidiano. Ou seja, devemos considerar monoteísta aquele tipo de discurso que postula a existência de apenas uma divindade, ou em termos negativos, que nega a existência de outros deuses e/ou deusas.⁹⁶ Embora simples, essa definição de monoteísmo comporta bem tanto modalidades retóricas do mesmo, que não necessariamente estão fazendo afirmações sobre a realidade última do cosmos, quanto afirmações mais enfáticas, que efetivamente se prestam a propor uma ontologia do divino.

⁹⁴ Para uma recapitulação e avaliação da história do termo “monoteísmo” — que aparece pela primeira vez na língua inglesa em uma obra de Henry More — e suas implicações para a pesquisa bíblica e histórica posterior, cf. “Chapter 1: The Origin and Meaning of ‘Monotheism’” In: MACDONALD, Nathan. *One God or one Lord?: deuteronomy and the meaning of ‘monotheism’*. 2001. Tese (Doutorado em Teologia) - Department of Theology, Durham University, 2001. Disponível em: <<http://etheses.dur.ac.uk/3806/>>.

⁹⁵ SMITH, Mark S. “The Emergence of Monotheistic Rhetoric in Ancient Judah” In: *The Origins of Biblical Monotheism: Israel’s Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 149.

⁹⁶ “To begin, we need to define the terms of discussion. Most interpreters include two kinds of expressions in clearly monistic claims. The first involves a claim of exclusivity that proclaims Yahweh ‘alone’ (**lēbadd-*) or no god ‘apart from, besides’ Yahweh (**zūlat-*). Monotheistic exclusivity is not simply a matter of cultic observance, as in the First Commandment’s prohibition against ‘no other gods before me’ in Exodus 20:3 and Deuteronomy 5:7. It extends further to an understanding of deities in the cosmos (no other gods, period). The second involves statements claiming that all other deities are ‘not’ (*’ên*), ‘nothings’ (*’ēlîlîm*), or ‘dead’ (*mētîm*).” SMITH, “The Emergence of Monotheistic Rhetoric in Ancient Judah”, p. 151.

Dada sua aplicabilidade e praticidade, tomaremos essa definição de monoteísmo como operativa ao longo da análise.

Porém, apesar da utilidade da definição do que é monoteísmo oferecida por Smith — e da possibilidade de falar do monoteísmo como registro retórico⁹⁷ e não descritivo — é preciso ter cautela na recepção da retórica dos textos bíblicos para avaliar o desenvolvimento do monoteísmo.⁹⁸ Na prática, isso significa considerar que o apelo retórico pela unidade de YHWH precisa ser lido não só à luz de paralelos culturais (que servem de baliza para a plausibilidade das leituras e reconstruções da religião israelita e judaíta), mas também deve considerar as práticas sociais estabelecidas para a divulgação de determinados textos assim como para a criação de comunidades textuais.

E, portanto, efetivamente entramos na questão do *quando* e do *como* YHWH se tornou um. A respeito do *quando*, em linhas gerais podemos acompanhar Konrad Schmid⁹⁹ e dizer que é apenas “a partir da época babilônica [que] afirmações monoteístas podem ser percebidas no Antigo Testamento”,¹⁰⁰ especialmente no deutero-Isaías (capítulos 40-55).

Além disso, embora a datação de textos bíblicos, e do pentateuco em especial, apresente as suas dificuldades,¹⁰¹ a avaliação da história composicional da *Torá* pode pintar um quadro que contenha uma poética monoteísta, ainda que não de forma explícita e até mesmo conservando traços da história religiosa de Israel e Judá que não se adequem ao padrão emergente. Independentemente da abordagem assumida com relação à composição do pentateuco,¹⁰² em geral constata-se a tendência de estudiosos de vários matizes assumirem a

⁹⁷ Nos termos do próprio Mark Smith a respeito dos usos retóricos do monoteísmo: ‘Monotheistic statements do not herald a new age of religion but explain Yahwistic monolatry in absolute terms. As rhetoric, monotheism reinforced Israel’s exclusive relationship with its deity. Monotheism is a kind of inner community discourse establishing a distance from outsiders; it uses the language of Yahweh’s exceptional divine status beyond and in all reality (‘there are no other deities but the Lord’) to absolutize Yahweh’s claim on Israel and to express Israel’s ultimate fidelity to Yahweh. Monotheism is therefore not a new cultural step but expresses Israel’s relationship with Yahweh.’ SMITH, “The Emergence of Monotheistic Rhetoric in Ancient Judah”, p. 154.

⁹⁸ PONGRATZ-LEISTEN, Beate. “A New Agenda for the Study of the Rise of Monotheism” In: PONGRATZ-LEISTEN, Beate. (Ed.). *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011, p. 38.

⁹⁹ Claro, com a ressalva levantada anteriormente: uma coisa é a retórica monoteísta (e os grupos responsáveis pela sua promoção), outra coisa é a recepção dessa retórica.

¹⁰⁰ SCHMID, Konrad. “A literatura da época babilônica (século VI a.C.)” In: *História da Literatura do Antigo Testamento*, p. 145. O próprio Schmid, na sequência, concede que para que fosse expresso no período exílico, é provável que esse tipo de formulação tenha raízes em períodos anteriores, e sugere um desenvolvimento progressivo desde o período assírio. Ademais, existe um outro passo ainda necessário nessa avaliação: a recepção e difusão dessas perspectivas para além dos círculos que as gestaram.

¹⁰¹ Cf. ROFÉ, Alexander. “Dating the Documents” In: *Introduction to the Composition of the Pentateuch*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. (The Biblical Seminar, 58), p. 62-87.

¹⁰² Não cabe aqui recitar todas as discussões já realizadas a respeito do assunto, que continuam intensas desde o século XVIII. A quantidade imensa de tinta gasta e a enormidade do assunto podem ser vistas de relance, por exemplo, por meio de uma obra maciça que tenta resumir o atual estado da arte e dos debates no tópico em questão: GERTZ, Jan C; LEVINSON, Bernard M; ROM-SHILONI, Dalit; SCHMID, Konrad. (Ed.). *The Formation of the*

distinção entre o Escrito Sacerdotal (também conhecido como P)¹⁰³ e o resto do material não-sacerdotal.

Nesse sentido, uma vez que P é geralmente tido como parte do material mais tardio na história da composição da *Torá*, cabe resumir vários pontos da teologia de P a fim de usá-lo como termômetro das perspectivas redacionais que deram forma à coleta das outras tradições e da sua unificação justamente na forma da *Torá*.¹⁰⁴

O escrito sacerdotal preocupa-se sobretudo com as questões cúlticas e mantém um foco especial sobre o período em que os israelitas permaneceram no deserto. Em P encontramos uma história esquemática de Israel que é articulada ao redor de quatro alianças (feitas com Noé, Abraão, Israel e Finéias), organizadas concêntricamente, com círculos mais amplos que vão se afunilando até chegarem ao círculo do sumo-sacerdote:

In his covenant with YHWH, Noah represents all of mankind; within that circle is Abraham's family [...] innermore still is Israel; and the smallest circle is the family of the high priest [...] In this progression of concentric circles, divine revelation continually increases [...] To mankind as a whole the divinity reveals himself by the name "lōhīm; to the Patriarchs, beginning with Abraham, he reveals himself as 'El Shaddai', and only to Moses in Egypt he reveals himself by his name YHWH.¹⁰⁵

Essa progressão fica especialmente clara no episódio da revelação do nome divino a Moisés. Somos informados pelo texto sacerdotal de que aquela foi a primeira vez em que YHWH se apresentou com o seu verdadeiro nome: “Deus falou a Moisés e lhe disse: ‘Eu sou Iahweh. Apareci a Abraão, a Isaac e a Jacó como El Shaddai; mas meu nome, Iahweh, não lhes fiz conhecer.’”¹⁰⁶ Segundo a perspectiva de outras fontes e tradições, que também encontraram abrigo no texto do pentateuco, lemos em *Gênesis* que Enós (muito antes do tempo de Moisés) foi aquele que primeiro invocou o nome de YHWH.¹⁰⁷ Ainda no livro das origens ouvimos sobre o patriarca Abrão, que construiu um altar a YHWH em uma montanha ao oriente de Betel

Pentateuch: Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. Não só o tamanho do volume, que acumula suas centenas de páginas, mas também a quantidade de seções e pesquisadores envolvidos na sua produção indicam um trabalho de maior fôlego sendo coletivamente produzido a partir de várias perspectivas metodológicas e matrizes.

¹⁰³ Em geral, datado já do período persa da literatura bíblica, por volta do final do século VI A.E.C., e considerado como um texto independente antes de fazer parte do pentateuco. Cf. SCHMID, Konrad. “Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible” In: PONGRATZ-LEISTEN, Beate. (Ed.). *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism.* Winona Lake: Eisenbrauns, 2011, p. 276.

¹⁰⁴ Essa escolha se tornará mais clara no decorrer do capítulo.

¹⁰⁵ ROFÉ, Alexander. “The Documentary Hypothesis” In: *Introduction to the Composition of the Pentateuch.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. (The Biblical Seminar, 58), p. 41-42.

¹⁰⁶ *Êxodo* 6: 2-3.

¹⁰⁷ *Gênesis* 4:26. Cf. MILLER, Robert D., II. *Yahweh: Origin of a Desert God.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021, p. 15-16.

e ali invocou o seu nome,¹⁰⁸ ou que diante da promessa da terra e da posteridade, Deus se apresenta como “YHWH que te fez sair de Ur dos caldeus [...]”, ao passo que Abraão responde “Meu Senhor YHWH [...]”.¹⁰⁹

A tentativa de fazer uma ponte entre o deus dos patriarcas e o deus do êxodo, articulada no relato sacerdotal de *Êxodo 6*, é um indicativo de que até agora a unidade entre os dois ainda era um conceito estranho para o público ao qual esses textos eram destinados.¹¹⁰ Esse movimento elaborado no texto sacerdotal, quando lido à luz da própria teologia promovida em P, que liga intimamente o período mosaico à aliança com o patriarca Abraão e,¹¹¹ portanto, não parece ter no seu radar a separação entre a divindade do período patriarcal e o deus que conduz Israel para fora do Egito. Esse esforço de fortalecimento de uma identidade unificada entre o deus que se revela como El Shaddai e o que se revela como YHWH traz consigo o corolário de que, à época do escrito sacerdotal (no período persa), as várias concepções de Deus presentes em diversas tradições bíblicas careciam de reconciliação entre si.¹¹²

Ao exemplo da síntese entre o deus dos patriarcas e o deus do êxodo no episódio da revelação do nome divino poderiam somar-se outros parecidos sendo engendrados em P.¹¹³ Considerando-se que “there are several places in the Priestly Code where attempts to mediate and connect the different themes of the Pentateuch are *implied* in an effort to stress the identity of the deity who is acting behind the scenes”,¹¹⁴ fica clara a seleção de P como termômetro das perspectivas redacionais que deram forma à coleta das outras tradições e da sua unificação justamente na forma da *Torá*.

A sua datação posterior a outras tradições, seu caráter de mediação e de síntese entre várias tradições teológicas divergentes no texto bíblico dão uma pista sobre a agenda teológica dos redatores (alguns deles, pelo menos) do pentateuco.

¹⁰⁸ *Gênesis 12:7b-8*.

¹⁰⁹ *Gênesis 15:7*.

¹¹⁰ SCHMID, “Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible”, p. 279.

¹¹¹ *Gênesis 17*.

¹¹² SCHMID, “Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible”, p. 279.

¹¹³ Basicamente o argumento de Konrad Schmid, seguido de sua exposição com vários outros exemplos, em SCHMID, “Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible”, p. 271-289. Schmid analisa um desses exemplos a partir da comparação entre o uso da expressão *porção seca* (יִבְשָׁה) em *Êxodo 14:22* e do seu único uso anterior, em *Gênesis 1:9* — o relato sacerdotal da criação — que, junto com outras referências intertextuais indicaria a tentativa implícita de identificação entre o deus do êxodo com o deus criador. Ou seja, o evento do êxodo possui um sabor criacional a partir dessa síntese.

¹¹⁴ SCHMID, “Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible”, p. 279.

Ora, o material sacerdotal não apresenta um conflito cosmogônico em seu relato de criação,¹¹⁵ o que é curioso se comparado a outros do período neobabilônico, como o *Enūma eliš* — com o qual, inclusive, parece dialogar o deutero-Isaías com as afirmações monoteístas da era babilônica — e mesmo outros relatos de criação dentro da própria Bíblia Hebraica.¹¹⁶

Aliás, mesmo no deutero-Isaías, em que se encontram afirmações claras a respeito da exclusividade de YHWH e da nulidade das outras divindades,¹¹⁷ ainda encontramos motivos de um combate cosmogônico entre YHWH e outros deuses. Numa breve comparação com o *Enūma eliš*, podemos destacar que tanto Marduk quanto YHWH criam por palavra, ou comando,¹¹⁸ ainda que YHWH não receba ajuda de outras divindades. Todavia, o motivo mítico do combate com o Mar ainda aparece para os dois deuses,¹¹⁹ de forma que as afirmações sobre a criação por palavra, ou comando, não deve ser lida como oposição absoluta entre criação conflituosa e não-conflituosa. YHWH pode muito bem criar pelo seu comando e, ainda assim, ter de lidar com Rahab e com Leviatã para poder criar.

O exemplo da retórica de exclusividade divina no deutero-Isaías é proveitoso porque, a partir dele, podemos destacar um outro elemento presente no escrito sacerdotal que evidencia sua concepção efetivamente monoteísta: o uso do termo *elohim*.¹²⁰ Embora, como já vimos, o episódio relatado em *Êxodo 6* faça com que El Shaddai e YHWH tornem-se, funcionalmente, duas formas distintas da revelação da mesma divindade, a primeira referência a esse deus no texto sacerdotal não utiliza nenhum dos dois nomes. Antes, ele é introduzido como *Elohim* no relato de criação sacerdotal.¹²¹

Apesar de parecer um detalhe trivial, essa especificidade traz consigo algumas consequências para a compreensão da unidade divina em P. Sem o artigo, a palavra hebraica *elohim* pode significar tanto “deuses” quanto “um deus” (por causa da forma plural, às vezes chamado de plural majestático),¹²² todavia nenhum desses usos capta bem a forma com que a

¹¹⁵ *Gênesis 1-2: 4a*. Cf. SMITH, Mark S. “The Formation of Monotheistic Theologies in Biblical Literature” In: *The Origins of Biblical Monotheism: Israel’s Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 167-172.

¹¹⁶ Por exemplo, o *Salmo 74: 13-17*: “Tu dividiste o mar com o teu poder, quebraste as cabeças dos monstros das águas; tu esmagaste as cabeças do Leviatã dando-o como alimento às feras selvagens. Tu abristes fontes e torrentes, tu fizeste secar rios inesgotáveis; o dia te pertence, e a noite é tua, tu firmaste a luz e o sol, tu puseste todos os limites da terra, tu formaste o verão e o inverno.”

¹¹⁷ *Isaías 45: 20-25*.

¹¹⁸ *Enūma eliš 6, 131-134; Isaías 45: 12*.

¹¹⁹ *Enūma eliš 4, 129-145; Isaías 51: 9-10*.

¹²⁰ A discussão que se segue percorrerá a trilha exposta em SCHMID, “Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible”, p. 282-289, de forma que a substância dos argumentos aqui encontrados deriva da abordagem de Schmid.

¹²¹ SCHMID, “Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible”, p. 282.

¹²² SCHMID, “Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible”, p. 283.

palavra é usada nas palavras de abertura da Bíblia Hebraica,¹²³ pois nesse caso não é possível compreendê-la nem como plural, por causa do verbo no singular do qual ela é o sujeito, e nem como substantivo indeterminado, já que no resto do escrito sacerdotal o termo é utilizado apenas com predicados singulares. Assim, a melhor compreensão é a de que a palavra *elohim* está sendo utilizada como nome próprio e, portanto, não “deuses” ou “um deus”, mas Deus com “D” maiúsculo.

Na prática, isso significa que P entende que a classe *elohim* na verdade pode ser usada, e efetivamente é usada aqui, como um nome próprio suficientemente determinado. A distinção entre a classe “deuses” é colapsada a partir do momento em que ela passa a ser usada como nome próprio, Deus. Quais as consequências desse uso para a avaliação do monoteísmo em P e, conseqüentemente, para o pentateuco como fruto de um processo redacional? Konrad Schmid resume dizendo que

This Priestly usage of *Elohim* as a proper noun is programmatic in terms of an *inclusive monotheism*. This follows logically from the Priestly Code’s decision to consider a category as a proper noun. If the only God *coincides* with the category “gods,” then it is a logical consequence that all other gods are included in this notion of God (capitalized). Others may venerate him as Zeus or Ahuramazda, but actually, it is just God.¹²⁴

Mesmo nas injunções mais dramáticas do dêutero-Isaiás à exclusividade divina,¹²⁵ onde YHWH é o único representante por direito da categoria *elohim*, ainda assim não encontramos a confluência entre a categoria *elohim* e seu representante, que ocorre em P. No dêutero-Isaiás, embora a categoria de divindade só tenha um exemplar, ela pode, mesmo que apenas na teoria, ser concebida como distinta da sua instância exclusiva.¹²⁶

Nesse sentido, a universalização de YHWH por meio da sua identificação com a forma plural do nome *elohim* e a progressão da revelação do nome divino em P, que vai do nome mais genérico da divindade até o nome específico que marca o relacionamento especial com Israel, se lida à luz de outras características de P, sugere uma concepção efetivamente monoteísta para o escrito sacerdotal, ainda que num formato inclusivo, que acomode particularidades locais das variadas manifestações divinas.

¹²³ *Gênesis 1:1*: “בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ”, que na tradução da Bíblia de Jerusalém fica “No princípio, Deus criou o céu e a terra.”

¹²⁴ SCHMID, “Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible”, p. 285.

¹²⁵ Como a de *Isaiás 45: 5*: “Eu sou Iahweh, e não há nenhum outro, fora de mim não há deus.” A Bíblia de Jerusalém capitaliza a palavra deus. Todavia, se o ponto sob consideração é justamente o uso da palavra como categoria, é mais adequado traduzir sem a capitalização.

¹²⁶ SCHMID, “Monotheistic Arguments in the Priestly Texts of the Hebrew Bible”, p. 287.

Uma vez estabelecida a perspectiva monoteísta do escrito sacerdotal, e o seu impacto redacional constatado a partir do esforço de mediação teológica que acabamos de ver, a questão do *como* YHWH tornou-se um está atrelada, ainda que não se reduza, ao estado da recepção da *Torá* fora dos círculos que a gestaram. Se, em linhas gerais, ela alcançou a forma com a qual hoje estamos familiarizados durante o período persa, a ideia de Judaísmo como uma religião monoteísta e do livro precisa, por necessidade, ser posterior à configuração da *Torá* e fazer jus às intensas necessidades retóricas presentes na obra. Caso contrário, o esforço de mediação teológica e a intensidade dos apelos retóricos à exclusividade de YHWH, pareceriam vãos ou despropositados.

Antes do surgimento da retórica de unidade divina aparecer na *Torá*, especialmente em P, mencionamos de passagem a possibilidade da ideia de exclusividade divina, expressa de forma clara no dêutero-Isaías a partir do período neobabilônico, ter visto um desenvolvimento progressivo desde o período assírio, ideia possivelmente relacionada à teologia da inviolabilidade de Jerusalém.¹²⁷ Depois da desolação e fim do Reino de Israel, ao Norte, e da inesperada sobrevivência de Jerusalém depois dos cercos assírios, o principal santuário de YHWH restante foi o estabelecido em Jerusalém.

É bem possível que injunções como a da *shemá*, “*Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh!*”¹²⁸ tenham ganhado força nesse contexto de grandes reviravoltas políticas e agitação causada pela ação de superpotências como no caso dos assírios. Evidentemente que há de se ter cautela quanto a linearidade de fenômenos complexos e multicausais como o do desenvolvimento do monoteísmo, que pressupõem um arco de longa duração para ser melhor compreendidos. É o mesmo tipo de cautela expresso pelos organizadores de uma conferência questionando a ideia de emergência revolucionária do monoteísmo:

Rather, the stress is on the more subtle point that theological and philosophical conceptualizations, their institutionalization, and ritual tradition all move at different paces. Furthermore, the skepticism extends to the claim that explicit monotheism developed under the threat of the Assyrian Empire or, in Mark Smith’s words: “Israel’s monotheism emerged in the context of its lack of power in the face of empires, perhaps as a form of resistance to them.” The organizer’s reservation is grounded in the fact that the modalities in which Assyrian

¹²⁷ Cf. *Jeremias 26: 7-10*.

¹²⁸ Não é necessariamente uma afirmação monoteísta, mas possivelmente reflexo da injunção para a centralização do culto de YHWH em um único santuário, ou mesmo o estímulo para o relacionamento apropriado entre Israel e sua divindade: YHWH deve ser o único para Israel. Cf. SMITH, “The Emergence of Monotheistic Rhetoric in Ancient Judah”, p. 153. Esse tipo de afirmação faz sentido quando lido à luz da centralidade que Jerusalém ganhou como o principal santuário javista que restou. A ideia de várias manifestações de YHWH, como o de Samaria ou Temã, também pode estar por trás desse tipo de afirmação.

imperialism was perceived in the peripheral cultures were generally not as homogeneous as the books in the Hebrew Bible make us believe.¹²⁹

Tanto o texto bíblico, quanto o mundo do Oriente Próximo contemporâneo a ele, podem ser lidos de forma a indicar mudanças lentas e graduais na direção de uma perspectiva monoteísta. Ao invés de um abalo de proporções sísmicas do universo conceitual presente, teríamos pequenos processos no nível cultural e social acumulando-se lentamente e resultando em algo que não seja equivalente à simples soma dos processos menores.

Temos, portanto, que a questão da unidade de YHWH estava ainda por ser resolvida no meio das comunidades judaicas pós-exílicas. Não obstante, com base no que vimos sobre monoteísmo em P, por exemplo — e se tornará mais claro em nossa avaliação da recepção da *Torá* durante os períodos persa e helenístico — é possível definir o judaísmo formativo como monoteísta, mesmo que essa caracterização tenha de ser lida com os devidos nuances¹³⁰ (apenas como retórica, por exemplo). A continuidade de figuras celestiais exaltadas ao lado de YHWH e de personificações femininas do divino (como a Sabedoria e a *kavod*, dentre outras), que se manifesta em correntes da mística e da apocalíptica judaicas, pode ser evidência de uma realização recente.

Por isso, para compreender a emergência do monoteísmo, junto com as tensões e contradições que suscitou, cabe avaliar a capilaridade da ideologia da exclusividade divina nas comunidades judaicas pós-exílicas. Assim, embora em determinados círculos letrados, ligados aos escritos sagrados mais fundamentais do judaísmo nascente, se falasse no único Deus, é provável que em vários círculos populares não houvesse uma concepção tão clara a respeito da divindade una.

¹²⁹ PONGRATZ-LEISTEN, Beate. “A New Agenda for the Study of the Rise of Monotheism” In: PONGRATZ-LEISTEN, Beate. (Ed.). *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011, p. 38.

¹³⁰ Para considerações sobre cautelas (anacronismo, etnocentrismo, limites no uso ético, em comparação êmico etc.) no uso da categoria monoteísmo, cf. BALLENTINE, Debra Scoggins. “Monotheism and the Hebrew Bible”. *Religion Compass*, v. 16, n. 1, e12425, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/rec3.12425>>.

Capítulo 2: A recepção da *Torá* na constituição do judaísmo formativo dos períodos persa e helenístico e a ideologia da exclusividade divina

2.1. Definições preliminares a respeito do judaísmo

Com base na leitura que fizemos sobre monoteísmo em P e da sua clivagem com círculos letrados responsáveis pela organização e difusão da *Torá*, a questão da popularidade da retórica monoteísta deve ser lida a partir da história da recepção da *Torá* nos períodos persa e helenístico. Ou seja, para quem esses escritos foram endereçados na forma em que aparecem na *Torá*?

Possivelmente, a primeira sugestão de público-alvo da *Torá* seria a comunidade judaica do período do Segundo Templo.¹³¹ A pergunta sobre quem é judeu, e do que faz o judaísmo um fenômeno distinto de outros na antiguidade,¹³² suscitou uma série de questionamentos e ressalvas nos últimos anos.¹³³ Nas últimas décadas de pesquisa tornou-se convencional, em alguns círculos, adotar definições politéticas sobre judaísmo na antiguidade, falando-se inclusive de judaísmos, no plural.¹³⁴ O que havia se convencido chamar de “judaísmo”, no singular, representaria fenômenos tão diversos e variados que uma designação singular não conseguiria captá-la.

Contudo, apesar da flexibilidade teórica representada pela busca de definições politéticas na descrição de um dado fenômeno, como no caso do uso plural judaísmos, esse tipo de leitura para a situação sob análise acrescenta uma distorção maior do que a correção supostamente ganha acerca do judaísmo na antiguidade. A dificuldade de se falar em judaísmos concentra-se, em primeiro lugar, na dimensão étnica do termo. Em segundo lugar, embora o

¹³¹ Como veremos ao longo do capítulo, os samaritanos também devem ser contados tanto como público-alvo quanto como ativamente participantes do processo de composição do Pentateuco. Cf. NIHAN, Christophe. “*The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua*” In: KNOPPERS, Gary N; LEVINSON, Bernard M. (Ed.). *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007, p. 187-223.

¹³² Uma vez que antes do fim da monarquia de Judá a dimensão política e territorial poderia servir como marcador étnico mais evidente, tratamos como judaítas os grupos que faziam parte do reino de Judá enquanto unidade política autônoma. Sendo assim, a discussão a seguir sobre como compreendemos judaísmo diz respeito ao período que vai do fim da monarquia judaíta até por volta do início da era cristã.

¹³³ SCHÄFER, Peter. “Judaism or Judaisms: The Construction of Ancient Judaism” In: WITTE, Markus; SCHRÖTER, Jens; LEPPER, Verena. (Ed.). *Torah, Temple, Land: Constructions of Judaism in Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, p. 9-26.

¹³⁴ SCHÄFER, “Judaism or Judaisms: The Construction of Ancient Judaism”, p. 12, atribui a virada na direção de definições politéticas à recepção da obra do antropólogo Jonathan Z. Smith, e situa a influente figura de Jacob Neusner no horizonte de pesquisas aberto pela obra de Smith. Todavia, ele distingue claramente a abordagem de ambos estudiosos, e nem todas as críticas que ele levanta à abordagem de Neusner, por exemplo, aplicam-se ao tipo de leitura que Smith se propusera fazer.

uso da expressão plural busque preservar a variedade do fenômeno religioso, o faz sob o risco de cair em uma descrição estática do judaísmo, de forma que na ânsia de fazer jus à toda variedade, qualquer mudança ameaça paralisar o uso de um descritivo, mesmo que provisório e circunstanciado, para o tópico em questão.

Falar de judaísmos por causa da variedade dos fenômenos a ele associados parece pressupor a necessidade de que para que uma categoria social qualquer seja válida ela tenha de ser estática. Nesse sentido revela-se o paradoxo, ou possível contradição, de que uma terminologia que visa respeitar a diversidade dos fenômenos representados caia prisioneira de uma visão fixa e rígida das distinções sociais e culturais.

No caso do judaísmo na antiguidade, que é também uma categoria étnica, e não só religiosa, essa rigidez paradoxal da ênfase no plural impede a percepção de que, apesar da variedade cúltica, prática e doutrinária atestada nas fontes, ainda assim há a demarcação entre quem é judeu (ou membro do *Israel bíblico*)¹³⁵ e quem não é. E tal identidade judaica, articulada tanto por quem com ela se identifica quanto por grupos externos, ultrapassa na maior parte dos casos as fronteiras entre comunidades com práticas e/ou conceitos distintos do judaísmo.

A fim de não cairmos na rigidez de categorias ao tratarmos do componente étnico do judaísmo antigo, é oportuno explorar aquilo que Fredrik Barth chama de socialmente efetivo, ou seja, os marcadores autoimpostos, ou atribuídos por terceiros, que criam uma distinção entre membros que pertencem a um grupo e membros que pertencem a outro grupo, constituindo “uma forma de organização social.”¹³⁶ A distinção que Barth traça a partir desta atribuição categórica, como ele a chama, é étnica.

Na prática, uma vez que esses marcadores socialmente efetivos são articulados tanto internamente quanto externamente aos grupos em questão, há a possibilidade de: constatar as fronteiras sociais entre grupos, preservando a capacidade de nomeação e distinção entre grupos distintos; incluir nesse reconhecimento a noção de que as fronteiras são criadas pelos agentes envolvidos e, assim, são tanto mutáveis (em termos de localização e período) quanto sujeitas a disputa.

¹³⁵ Cf. definição acima.

¹³⁶ BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras” In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. 2 ed. São Paulo: Unesp, 2011, p. 193.

A ênfase na existência de fronteiras étnicas, apesar das ressalvas trazidas por definições políticas para os fenômenos sociais, é importante porque tais fronteiras moldam a experiência intersubjetiva das pessoas. Nas palavras de Seth Schwartz:

Polythetic taxonomy raises the theoretical question of where if anywhere to place boundaries; while we know that all groups are complex and varied, we also know that in many cases human groups really exist, and not simply as metaphors or convenient taxonomic fictions: they exist as meaningful intersubjective constructs, and as fundamental shapers of people's experience of the world; hence, they have boundaries, even if these boundaries are permeable, contested, and in constant motion and flux.¹³⁷

Há também quem negue por completo a existência de judaísmo enquanto categoria religiosa na antiguidade. Steve Mason, por exemplo, o faz porque religião, como articulada hoje, não teria contraparte antiga.¹³⁸ Evidentemente, a noção contemporânea de religião¹³⁹ que postula uma esfera da vida isolável e distinguível do étnico, do jurídico ou do político, comum em boa parte do mundo ocidental, não existia como um fenômeno facilmente discernível do componente étnico no mundo antigo.

Negada a existência de religião enquanto tal na antiguidade, por consequência lógica não se pode falar de judaísmo, uma vez que o termo tem simultaneamente conotações étnicas e religiosas. Por isso, em sua tradução das *Guerras e Antiguidades* de Josefo, Mason preferiu traduzir o termo Ἰουδαϊκός [*ioudaioi*] como “judeano”, ao invés de “judaico”, na tentativa de emular termos semelhantes, como “romano” ou “espartano”,¹⁴⁰ e enfatizar a carga étnica da palavra à revelia de possíveis conotações religiosas contemporâneas.

Mason lida com três pontos principais em seu argumento: 1) Que não havia nenhuma palavra hebraica ou aramaica equivalente a judaísmo no sentido contemporâneo. 2) Que as palavras Ἰουδαϊσμός e *Iudaismus* são atestadas poucas vezes e em raríssimas ocasiões antes da Antiguidade Tardia, e que o grego só aparece quatro vezes em 2 Macabeus e mais tarde em 4

¹³⁷ SCHWARTZ, Seth. How Many Judaisms Were There? *A Critique of Neusner and Smith on Definition and Mason and Boyarin on Categorization*. *Journal of Ancient Judaism*, v. 2, n. 2, 2011, p. 218-219.

¹³⁸ MASON, Steve. Jews, Judeans, Judaizing. *Judaism: Problems of Categorization in Ancient History*. *Journal for the Study of Judaism*, v. 38, n. 4-5, p. 457-512, 2007.

¹³⁹ Ou seja, um sistema simbólico, ou sistema de crenças, a respeito de alguma realidade considerada última, que envolve ritos, código de conduta etc. Essa definição geral foi pensada a partir de THEISSEN, Gerd. “O programa de uma teoria da religião cristã primitiva” In: *A Religião dos Primeiros Cristãos: Uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 11-37. Embora articulada para análise do cristianismo primitivo, ela oferece fundamentos para a reflexão religiosa em outros contextos.

¹⁴⁰ MASON, “Jews, Judeans, Judaizing, Judaism”, p. 458.

Macabeus.¹⁴¹ 3) Que os usos cristãos após Inácio de Antioquia (início do século II E.C.) até o final do século V E.C. não são muito rígidos.¹⁴²

Para tanto, ele destaca alguns usos representativos de verbos terminados em *-ίζω* (e suas formas nominais correspondentes), especialmente aqueles derivados de raízes étnicas, como *μηδίζω / Μηδισμός; περσίζω / Περισμός; λακωνίζω / Λακωνισμός; e ἀττικίζω / Ἀττικισμός*, por causa da similaridade formal com *ιουδαιίζω / Ἰουδαιισμός*.¹⁴³ Mais especificamente, sua recusa de traduzir, e usar como categoria descritiva, a forma nominal do verbo *ιουδαιίζω* (*Ἰουδαιισμός*) se justificaria a partir do uso programático dos verbos terminados em *-ίζω* para indicar:

‘going over to, adopting of, or aligning with’ a people or culture other than one’s own. Inasmuch as fidelity to one’s *ethnos* and ancestral customs was considered an axiomatic duty (further below), such a change to other allegiances was normally to be deplored. The paradigmatic example of Medizing / Medism established this negative tinge: it was applied to those Greek cities (e.g., Thebans, Thessalians) and individuals (e.g., Pausanias) who had collaborated with, sought terms with, or outright defected to, the Persians during their invasions of mainland Greece in the early fifth century B.C.E. The charge of *Μηδισμός* against the Spartan nobleman Pausanias is tellingly elaborated as “contempt of the laws [of his native Sparta] and imitation (*ζήλωσις*) of the barbarians . . .; all the occasions on which he had in any way departed from the prevailing customs (*τῶν καθεστῶτων νομίμων*) . . .” (Thucydides 1.132.1-2). Since “Medism” was not a culture or belief system, but something that one *did*, *Μηδισμός* forms are best rendered either by the gerund, “(the) Medizing,” or with the hybrid suffix *-ization* (“*Medization*”). Either captures the noun’s *-ίζω* base in a way that the English *-ism* of systems does not.¹⁴⁴

Portanto, se as formas nominais de verbos terminados em *-ίζω* devem ser traduzidas no gerúndio e não podem designar sistemas de ideias e/ou crenças, não seria possível falar de judaísmo na antiguidade. Todavia, embora o ponto de Mason possa se sustentar em determinadas ocasiões e levante, efetivamente, algumas questões a se considerar na tradução de termos que tão rapidamente tomamos em sentido étnico e religioso contemporâneo, permanecem algumas objeções à recusa idiossincrática de Mason.

De várias formas, a discussão de Mason é útil por indicar que a confortável categoria “religião” para a leitura da antiguidade não vem sem suas dificuldades. Como colocou Seth Schwartz, seu uso de “Judeano” ao invés de “judeu” tem um efeito de “salutar defamiliarização”¹⁴⁵ ao nos lembrar que estamos lidando com experiências distintas do

¹⁴¹ Em 2 *Macabeus* temos as seguintes passagens: 2: 21, 8: 1, e duas vezes em 14: 38 na descrição de Razis.

¹⁴² MASON, “Jews, Judeans, Judaizing, Judaism”, p. 460-461.

¹⁴³ MASON, “Jews, Judeans, Judaizing, Judaism”, p. 462.

¹⁴⁴ MASON, “Jews, Judeans, Judaizing, Judaism”, p. 462-463.

¹⁴⁵ SCHWARTZ, “How Many Judaisms Were There”, p. 223.

presente ou do passado mais recente. Por outro lado, mesmo concedendo que verbos terminados em *-ίζω* indiquem um tipo de ação que envolva, ou pressuponha, a adoção do modo de vida particular de determinada cultura, permanece o fato de que, pelo menos no caso macabeu, esse modo de vida inclui a observância de preceitos da *Torá*.¹⁴⁶

Isso reforça algo que Seth Schwartz destacou, ou seja:

People in Greco-Roman antiquity, and certainly in pre-Christian Greco-Roman antiquity, did indeed only rarely think about disembedded cultures and religions. Nevertheless, that they did do so sometimes is demonstrated by some of the very texts Mason interprets away.

[...] His argument that in some passages *Ioudaismos* has not the static sense of Judaism – a body of religious lore, belief and practice – but the dynamic sense of Judaizing – adopting or intensifying one’s engagement with such lore, belief and practice, is proven true, and brilliantly so. But there are two problems. The first is that *Ioudaismos* in the second sense still presupposes the disembedded existence of such a body of stuff, whether or not that body is defined as specifically religious, as opposed to “national” or “cultural.”¹⁴⁷

Assim, não obstante a insistência de Mason em usar o termo “judeano” como designação étnica, os motivos por trás dessa escolha parecem questionáveis ao ponto de julgarmos aqui pertinente a manutenção da designação “judaísmo”, no singular mesmo, e estendê-la a todo o campo de experiências étnico-religiosas posteriores ao fim da monarquia judaíta articuladas a partir da observância das tradições ancestrais dos judaítas.

Cabe destacar que o judaísmo mudou consideravelmente ao longo do período do Segundo Templo, especialmente porque o que era tido como majoritário ou minoritário a depender do lugar e época variou consideravelmente. Significa também que os limites do que é aceitável ou não variaram, e as fronteiras étnicas a respeito de quem é judeu mudaram consideravelmente de uma época para a outra.

Vimos que, desde o século X A.E.C., YHWH era a divindade tutelar de Israel e de Judá e que teve vínculos estreitos com as duas casas reais. Todavia, com o fim da autonomia política após as conquistas assíria e babilônica, respectivamente, que rumos esse javismo difundido assumiu nos séculos subsequentes? Dada a dificuldade de separar o cültico-religioso do político, pelo menos em algumas dimensões sociais, é difícil conceber que as monarquias de Israel e Judá não partilhariam de alguma forma da ideologia régia dominante no Antigo Oriente

¹⁴⁶ SCHÄFER, “Judaism or Judaisms: The Construction of Ancient Judaism”, p. 15: “Although Mason is correct in pointing out that the term *Ἰουδαϊσμός* sometimes can have a dynamic and active connotation, this does not apply to all the, incidentally very few, attestations in pre-Christian literature (in the case of the elder Razis this may be true, but in the case of Judas Maccabee’s army it doesn’t make much sense to understand those who ‘had remained *ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ*’ as people who ‘had remained in Judaizing’ instead of those who ‘had remained in Judaism’). Secondly and more importantly, even if *Ἰουδαϊσμός* has an active component, this activity is always directed towards something, namely, the distinctively Jewish way of life.”

¹⁴⁷ SCHWARTZ, “How Many Judaisms Were There”, p. 225.

Próximo. Isto é, que havia um relacionamento especial entre a divindade patrona do reino, ou império, e o rei na figura de uma pessoa coletiva. Os deuses (pelo menos o deus, ou deusa, principal) não só instalam os governantes para agir em seu nome, mas o governo terreno espelharia as realidades celestes.¹⁴⁸

Como se esperaria, a ideia de que o monarca governa em nome da divindade é justamente o que aparece em algumas correntes traditivas na Bíblia Hebraica. Apesar dos textos bíblicos apresentarem certa diversidade de opiniões a respeito da monarquia, alguns deles destacam-se por ilustrar a ideia de que o domínio monárquico expressa o governo divino sobre a terra.¹⁴⁹ Mesmo que se objete que boa parte desse material assumiu sua forma “final”¹⁵⁰ durante o período do Segundo Templo, provavelmente durante o período persa, é possível que uma quantidade considerável remonte a tradições, ou mesmo textos, dos períodos monárquicos de Israel e Judá.¹⁵¹

Após a queda da monarquia e sua subordinação ao domínio babilônico, assim como posteriormente aos domínios persa, helenístico e romano, o critério de identificação política não podia mais ser articulado a partir da realeza, e o aspecto religioso, ou seja, o javismo, passou a funcionar como substrato da etnicidade.

Apesar do javismo, e suas articulações posteriores, funcionarem como substrato étnico na definição de quem é judeu ao longo do Segundo Templo, de forma alguma pode-se colapsar javismo e judaísmo.¹⁵² As disputas entre grupos javistas, e as tradições compartilhadas entre descendentes do antigo Reino do Norte¹⁵³ e judaítas, abriram espaço para a discussão e não

¹⁴⁸ SPIECKERMANN, Hermann. “God and His People: The Concept of Kingship and Cult in the Ancient Near East” In: KRATZ, Reinhard G.; SPIECKERMANN, Hermann. (Ed.). *One God, one cult, one nation: archaeological and biblical perspectives*. Berlim: De Gruyter, 2010. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 405), p. 341-356.

¹⁴⁹ 2 Samuel 7; Salmo 2; Salmo 89 etc.

¹⁵⁰ Ou seja, textualmente parecida com aquilo que conhecemos hoje via Texto Massorético.

¹⁵¹ WILSON, Ian D. “Ancient Judah and Its Literature: Remembering and Imagining Kingship” In: *Kingship and Memory in Ancient Judah*. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 5-10. Wilson busca caracterizar a memória da sociedade judaíta pós-monarquia a respeito da realeza (p. 5). Para tanto, ele começa situando historicamente e contextualmente os círculos literários que gestaram a Bíblia Hebraica e, assim, destaca tanto a pluralidade de visões a respeito da monarquia quanto lista os argumentos clássicos para situar a forma final de boa parte dessa literatura no período do Segundo Templo. É nesse contexto que ele destaca que muito do material pode, de fato remontar a tradições anteriores ao período babilônico.

¹⁵² Cf. HENSEL, Benedikt. “Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: State of the Field, Desiderata, and Research Perspectives in a Necessary Debate on the Formative Period of Judaism(s)” In: HENSEL, Benedikt; NOCQUET, Dany; ADAMCZESKI, Bartosz. (Ed.). *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, p. 20-21. Hensel mapeia a diversidade de grupos javistas nos períodos aquemênida e helenístico, avalia a terminologia corrente para descrever esses grupos e destaca algumas vias de pesquisa abertas para o período.

¹⁵³ Que, aliás, tiveram impacto considerável na formação da Torá e de outros livros da Bíblia Hebraica, como por exemplo, pode ser visto na recepção posterior das tradições proféticas associadas a Oséias e Amós. Cf. SCHMID,

permitem nenhum tipo de equivalência simples entre javista e judeu — o caso dos samaritanos,¹⁵⁴ ou da comunidade organizada ao redor do templo em Elefantina (mas que pode ter contido grupos diversos de javistas)¹⁵⁵.

Por isso, ao definirmos o judaísmo na antiguidade como a observância das leis ancestrais dos judaítas após o fim da monarquia de Judá cabe avaliar o conteúdo e a normatividade dessas leis nas múltiplas configurações contextuais que assumiu, sobretudo pela multiplicidade e pela distribuição de grupos javistas e judeus ao longo de todo o período do Segundo Templo.

2.2. Os limites do judaísmo em disputa

Ao final do período do Segundo Templo, as leis e práticas ancestrais centrais operativas na definição de quem é judeu estavam articuladas ao redor de três eixos principais: a *Torá*, o Templo e a terra de Israel.¹⁵⁶ Os autores judeus ativos ao final do século I E.C. seriam, portanto, o *terminus ante quem* para a formulação de uma identidade judaica mais estável que conseguiria estabelecer as distinções necessárias entre judaísmo e javismo *simpliciter*.

Konrad. “A literatura da época dos assírios (séculos VIII-VII a.C.)” In: *História da Literatura do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2013. p. 121-125.

¹⁵⁴ É comum fazer uma distinção entre “samaritanos” e “samaritanos”, com o objetivo similar ao que discutimos acima a respeito do uso de “judeano” e “judeu”. Para alguns, a nomenclatura “samaritano” soa tanto anacrônica quanto imprecisa, uma vez que “samaritano” seria a designação de um membro da província selêucida de Samaritis (Σαμαρίτης), não diferenciando entre grupos javistas e não-javistas da província helenística. Já “samaritano” faria referência ao período em que as relações com os judaítas/judeus não estivessem tensionadas, mais especificamente aos grupos da província de Samaria no período persa, e “samaritano” seria reservado a um momento posterior, referindo à separação definitiva entre os dois tipos de javismo. Embora a distinção possa ser útil e a discussão terminológica necessária, ela não parece necessária no presente contexto, que lida especificamente com os samaritanos/samaritanos javistas do período aquemênida. Assim, se usará majoritariamente a nomenclatura “samaritano”, e as respectivas especificidades poderão ser auferidas através do contexto e da cronologia. Para as questões envolvidas no uso da terminologia, cf. KNOPPERS, Gary N. “Samaritans, Jews, and the Contested Legacy of Classical Israel” In: *Jews and Samaritans: The Origins and History of Their Early Relations*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 14-17, que diferencia entre samaritanos e samaritanos, mas reconhece o uso da terminologia tradicional “samaritano”

¹⁵⁵ As origens da comunidade Judaica/yehudita/javista de Elefantina, a depender da perspectiva favorecida, ainda permanecem misteriosas. BECKING, Bob. “The Identity of the People at Elephantine” In: FOLMER, Margaretha. *Elephantine Revisited: New Insights into the Judean Community and Its Neighbors*. University Park, PA: Eisenbrauns, 2022, p. 106, destaca o caráter multiétnico da comunidade Syene (atual Aswan). Além da comunidade de Elefantina e dos samaritanos, havia outras comunidades de javistas ou de judeus em potencial, como a comunidade de Al-Yahudu, por exemplo, acerca das quais é difícil avaliar se faz mais sentido manter a descrição de judaítas ou chamar de judeus.

¹⁵⁶ Como coloca Josefo em *C. Ap. 2.193*: “We have but one temple for the one God (for like ever loveth like), common to all as God is common to all.” [Ἐἷς ναὸς ἑνὸς θεοῦ, φίλον γὰρ αἰεὶ παντὶ τὸ ὅμοιον, κοινὸς ἀπάντων κοινοῦ θεοῦ ἀπάντων]. Salvo indicação em contrário, as referências ao texto de Josefo foram todas retiradas de JOSEPHUS. *The Life. Against Apion*. trad. H. St. J. Thackeray. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926. (Loeb Classical Library, 186). Para uma avaliação desse construto em Josefo, cf. SCHÄFER, “Judaism or Judaisms: The Construction of Ancient Judaism”, p. 17.

Resta ainda a pergunta de quando, efetivamente, a demarcação entre grupos javistas e judaicos tornou-se mais clara para os membros das respectivas comunidades. A fórmula “*Torá*, Templo e Terra”, para tomar emprestado o título de uma obra recente que discute precisamente questões como esta, parece pressupor um tipo de monoteísmo javista de fundo como motivador da escolha desses três pilares. A unidade da *Torá*, a exclusividade do Templo e a centralidade da terra refletiriam a unidade de YHWH.

Todavia, o estabelecimento do *terminus ante quem* mencionado ainda há pouco pode distorcer nossa visão a respeito do período formativo do judaísmo e da sistematização de suas tradições subjacentes na forma da *Torá*. No mínimo, assumir o paradigma de um autor como Josefo, já no final do século I E.C., traz o risco de nos induzir àquele tipo de paráfrase do texto bíblico na reconstrução histórica, relativamente comum nos estudos contemporâneos e que pode ser habilmente chamada de sub-deuteronomista ou sub-cronista.¹⁵⁷

Esse tipo de leitura parafrástica a respeito do período formativo do judaísmo e, conseqüentemente, da história social da *Torá*, conta uma história centrada em Judá, especialmente em Jerusalém, e ignora o papel do reino do Norte e suas tradições.¹⁵⁸ Ignora também o papel de outras comunidades de javistas que floresceram durante o período aquemênida, como a comunidade samaritana e a comunidade em Elefantina, no Egito, que tinha seu próprio templo javista ativo e não parece ter encontrado muita contrariedade da parte das elites hierosolimitanas e samaritanas, com quem mantiveram algum tipo de contato.¹⁵⁹

¹⁵⁷ HENSEL, Benedikt. “Debating Temple and Torah in the Second Temple Period: Theological and Political Aspects of the Final Redaction(s) of the Pentateuch” In: WITTE, Markus; SCHRÖTER, Jens; LEPPER, Verena. (Ed.). *Torah, Temple, Land: Constructions of Judaism in Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, p. 29, n. 14: “It was already lamented by Weippert in 1993 that reconstructions of the history of Israel in the twentieth century followed this specific biblical view, which he fittingly called “Sub-Deuteronomism” (M. Weippert, “Geschichte Israels am Scheideweg,” *TRu* 58 [1993], 71–103, the term on p. 73). From today’s perspective one may also add the Chronistic view amongst this reception history, which Schmid most recently termed “Sub-Chronicism” (cf. K. Schmid, “Overcoming the Sub-Deuteronomism and Sub-Chronicism of Historiography in Biblical Studies: The Case of the Samaritans,” in Kartveit and Knoppers, *The Bible, Qumran, and the Samaritan* [see n. 13], 17–29, esp. 19).”

¹⁵⁸ HENSEL, “Debating Temple and Torah in the Second Temple Period: Theological and Political Aspects of the Final Redaction(s) of the Pentateuch”, p. 29.

¹⁵⁹ TAD A 4.7-4.9. Salvo indicação em contrário, as referências aos documentos de Elefantina foram extraídas de PORTEN, Bezalel. (Ed.) *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*. Leiden: Brill, 1996. Existe mais de uma forma de classificar os documentos de Elefantina, respectivamente indicadas por siglas distintas. A mais usual, indicada pela sigla TAD, refere-se ao YARDENI, Ada; PORTEN, Bezalel. *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt Vol. 1 – Letters: Newly copied, edited and translated into Hebrew and English*. Jerusalém: The Hebrew University, Department of the History of the Jewish People, 1986. Uma vez que PORTEN, *The Elephantine Papyri in English*, usa o Sistema TAD convencional ao lado do sistema de referência específico da obra aqui consultada, optamos por manter o sistema convencional. Não podemos perder de vista que além das três comunidades javistas trabalhadas aqui, existiram algumas outras ativas na Mesopotâmia e no Egito, algumas das quais com seus próprios santuários e possivelmente templos, que continuaram florescendo ao longo de todo o período persa, chegando até o período romano. Todavia, dada a pertinência dessas três comunidades em particular, e da natureza e abrangência da documentação disponível em Elefantina, é que essas foram escolhidas como recorte dentro do argumento maior do trabalho.

Uma possível justificativa para a marginalização de outras fontes javistas na compreensão do período formativo do judaísmo seria a ideia, elaborada a partir de alguns textos bíblicos e de Josefo, de que havia pouco contato entre os grupos durante o período persa – sobretudo entre judeus e samaritanos.¹⁶⁰ Contudo, pesquisas mais recentes a respeito dos samaritanos durante o período aquemênida,¹⁶¹ abriram a possibilidade de avaliar a interação entre os dois grupos no período persa e rever o paradigma isolacionista.

É na esteira dessas novas vias de pesquisa, abertas pelas descobertas dos últimos 15-20 anos, que Benedikt Hensel propõe avaliar o possível envolvimento dos samaritanos na formação do pentateuco durante o período aquemênida. Para isso, ele propõe três características fundamentais, aqui resumidas e simplificadas, daquilo que chama de *modelo alternativo de contatos mútuos*:¹⁶²

O primeiro postulado do modelo, feito com base em evidência arqueológica recente, sugere que o templo do Monte Gerizim estava em funcionamento há mais tempo do que se supunha, e que nas províncias de Judá e Samaria do período pós-exílico havia duas comunidades independentes caracterizadas majoritariamente por um tipo de javismo monoteísta e ambas enxergavam a si mesmas como “Israel”.

O segundo postulado é o de que o relacionamento entre samaritanos e judeus nem sempre foi conflituoso, especialmente no período persa, e isso se deveria em larga medida ao fato de cada um desses grupos javistas estarem em províncias diferentes. O relacionamento entre ambos os grupos teria se tornado mais conflituoso a partir do final do século IV A.E.C., com um aprofundamento das tensões ao longo do século III A.E.C., por causa da unificação da província, que por sua vez teria levado os santuários a competirem por recursos dos governantes ptolomaicos e selêucidas. No século II A.E.C., características mais claramente distintivas entre os dois grupos já poderiam ser vistas. Para este último aspecto, ele destaca que

For the time prior to this parting of ways, however, it is important to note that the material culture of both provinces reveals a high degree of mutual influence on a cultural-historical level. The commonalities between the groups are such that they cannot only have their basis in the shared cultural past of Israel and Judah in monarchical times. Rather, they allow the conclusion

¹⁶⁰ HENSEL, “Debating Temple and Torah in the Second Temple Period: Theological and Political Aspects of the Final Redaction(s) of the Pentateuch”, p. 29.

¹⁶¹ Por exemplo, KNOPPERS, Gary N. “A Distinction without a Difference? Samaritan and Judean Cultures during the Persian and Early Hellenistic Periods” In: *Jews and Samaritans: The Origins and History of Their Early Relations*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 109-120.

¹⁶² HENSEL, “Debating Temple and Torah in the Second Temple Period: Theological and Political Aspects of the Final Redaction(s) of the Pentateuch”, p. 32-33.

that regular interactions must have taken place between the two cultic communities across the full gamut of human activity.¹⁶³

O terceiro postulado é o de que, dada a prosperidade da província de Samaria e o elevado número de javistas em comparação com a província de Judá,¹⁶⁴ seria possível dizer que os samaritanos seriam o grupo de maior peso político e religioso na região.

A partir desses três postulados, que conjuntamente constroem um quadro de contatos aprofundados entre samaritanos e judeus ao lado de um perfil de destaque renovado dado à província de Samaria, Hensel defende que é improvável que os samaritanos depois da demarcação mais estrita dos limites entre os grupos seguissem uma *Torá* exclusivamente judaica. Pelo contrário,

[...] there are good grounds for concluding that both groups participated in the formation of the Pentateuch – at least in the time of its supposed finalizing, in the late Persian period – thereby creating what might be termed a “Common Pentateuch” or a “Common Torah,” which reflects the interest of both, the Judean and the Samaritan group. The main idea is that this shared form of the Torah is not only a result of compromise between several influential *Judean* groups, but is mainly a reflection of what I call “binnen-israelitische Ausdifferenzierungsprozesse” (which can be roughly translated as “negotiating processes within Israel”), which included also the Samaritans.¹⁶⁵

Os três postulados de Hensel e o desenvolvimento do argumento resultante são razoáveis e tem potencial para iluminar o período. A abrangência do modelo oferece virtudes explicativas na medida em que, por integrar contextos distintos pinta um quadro coerente do período sem apagar as particularidades das respectivas comunidades javistas durante o período persa.

O primeiro postulado pode ser facilmente aceito no todo ou em parte. Esse postulado possui duas partes, a primeira, que diz respeito à avaliação da evidência arqueológica,¹⁶⁶ e a segunda, relacionada à caracterização dos respectivos javismos como monoteístas. Se a evidência arqueológica for interpretada no sentido proposto,¹⁶⁷ resta ler os javismos do período

¹⁶³ HENSEL, “Debating Temple and Torah in the Second Temple Period: Theological and Political Aspects of the Final Redaction(s) of the Pentateuch”, p. 33.

¹⁶⁴ Nesse sentido, cf. TILLY, Michael; ZWICKEL, Wolfgang. “Novo começo sob a supremacia persa” In: *A história religiosa de Israel: Desde a pré-história até os primórdios do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2020, p. 159.

¹⁶⁵ HENSEL, “Debating Temple and Torah in the Second Temple Period: Theological and Political Aspects of the Final Redaction(s) of the Pentateuch”, p. 34.

¹⁶⁶ E é inseparável da avaliação feita do terceiro postulado.

¹⁶⁷ O que parece ter ganhado força na pesquisa nos últimos anos. Cf. KNOPPERS, “A Distinction without a Difference? Samaritan and Judean Cultures during the Persian and Early Hellenistic Periods”, p. 121-126; GUDME, Anne Katrine de Hemmer. Was the Temple on Mount Gerizim Modelled after the Jerusalem Temple? *Religions*, v. 11, n. 73, p. 1-12, 2020. Contudo, há muito tempo se debate a antiguidade desse santuário. Levando

como monoteístas em pelo menos algum sentido. Dada a defesa de uma “*Torá* comum”, a descrição corrobora a proposta do presente trabalho, considerando-se o que foi visto a respeito do monoteísmo em P e, no mínimo, de uma retórica monoteísta entre as classes escribas e sacerdotais, ligadas à *Torá* comum proposta por Hensel.

A aceitação do segundo postulado parece seguir como corolário da existência do Pentateuco Samaritano, substancialmente próximo da *Torá* judaica, e que dificilmente seria explicado caso o relacionamento entre os dois grupos fosse sempre conflituoso.¹⁶⁸ A evidência textual de outros livros bíblicos do período persa, como as polêmicas anti-samaritanas em Esdras-Neemias,¹⁶⁹ e a indeterminação, aparentemente proposital, do “lugar em que YHWH colocará o seu nome” no livro de Deuteronômio, substanciam esse postulado.¹⁷⁰

A ideia de grupos javistas samaritanos e judaicos reivindicando simultaneamente continuidade com o passado monárquico de Israel e Judá – a imagem do *Israel bíblico* – é precisamente o tipo de contexto que ajuda a compreender o passado projetado pelos escribas judeus durante o período persa e o período helenístico. Parece improvável que se todos os contatos prévios fossem conflituosos ou competitivos haveria a necessidade sentida no presente daqueles escribas de reivindicarem a herança do Israel bíblico exclusivamente para si.

A percepção da ameaça de um outro grupo no estabelecimento de fronteiras étnicas, culturais e religiosas, faz sentido se as reivindicações desse outro grupo forem plausíveis face às suas próprias. Se as reivindicações samaritanas não estivessem ancoradas em algum tipo de

em consideração a tradição samaritana de que não havia um templo no monte Gerizim, e sim um santuário erigido por Josué, ainda há certa discussão se se tratava de um templo ou santuário a céu aberto, cf. PUMMER, Reinhard. Was There an Altar or a Temple in the Sacred Precinct on Mt. Gerizim? *Journal for the Study of Judaism*, v. 47, n. 1, p. 1-21, 2016.

¹⁶⁸ KRATZ, Reinhard G. “Between Elephantine and Qumran” In: *Historical and Biblical Israel: The History, Tradition, and Archives of Israel and Judah*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 172.

¹⁶⁹ Por exemplo, *Esdras* 4: 6-24, *Neemias* 3:33-38. A depender, talvez os textos de 1-2 *Reis* que vilinizam o reino do Norte possam ser contados como representantes do mesmo contexto maior de polêmica anti-samaritana. O surgimento da polêmica especificamente nesse momento parece pressupor a necessidade sentida do estabelecimento de fronteiras e, por isso, é tomada como corroboração do postulado.

¹⁷⁰ Cf. NIHAN, “The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua”, p. 187-223. Em especial, na p. 223, Nihan afirma que: “the passage prescribing the building of a sanctuary on Mount Gerizim (vv. 4–8, together with vv. 11–13) was introduced in the context of the redaction of the Pentateuch. The decision to end the Torah with Moses’ death outside the land created a specific problem for Samaritan Yahwists because of the absence of another collection of scrolls that described Gerizim as the place chosen by Yahweh according to Deuteronomy 12 (unlike the choice of Mount Zion in the *Nebi'im*). In order to preserve the legitimacy of the Jerusalem temple, however, the mention of the Gerizim sanctuary in Deuteronomy 27 was deliberately presented as corresponding to the regulation found in the altar law of Exod 20:24–26 (see Deut 27:5–7) and *not* to the Deuteronomistic law of centralization in Deuteronomy 12. This device left the location of the altar commanded by the centralization law of Deuteronomy 12 unspecified, and the location could then be claimed by both communities. Finally, the replacement of “Mount Gerizim” with “Mount Ebal” in a polemical, anti-Samaritan perspective was a still later development that postdated the redaction of the Pentateuch and had its origins in Josh 8:30–35 MT // Josh 9:2a–f LXX. The case of 4QJosh^a probably represents a separate issue, although it also displays the problems raised by Deuteronomy 27 for the editors of Joshua.” O argumento de Hensel, aliás, toma como base precisamente a análise de Nihan e similares.

legitimidade potencial aos olhos das elites sacerdotais de Jerusalém, a polêmica seria despropositada (e vice-versa para a percepção samaritana das reivindicações judaicas).

É justamente esse o cenário nos quais se inserem, e fazem sentido, as posturas representadas pelas figuras de Esdras e Neemias¹⁷¹ em seu contexto polêmico. O esforço de legitimação presente, motivado por um contexto prévio de contatos mútuos seguido pelo crescimento de conflitos, dá o tom para compreendermos a afirmação de grupos escribas judeus, provavelmente ligados ao templo de Jerusalém, de que só os judaítas que voltaram do exílio (os judeus, portanto) estão em continuidade com o Israel bíblico imaginado.

Há um exemplo em particular no qual podemos entrever simultaneamente a dinâmica religiosa e política existente entre Elefantina, Jerusalém e Samaria. No final do século V A.E.C., os sacerdotes do templo de Khnum – também em Elefantina – foram bem-sucedidos na sua demanda, junto ao governo persa, de demolição do templo de YHW.¹⁷² Não sabemos exatamente as causas do pedido de demolição do templo e nem a natureza exata da oposição dos sacerdotes de Khnum aos sacerdotes de YHW,¹⁷³ apenas que o templo foi demolido, enfim.

Por causa desse episódio, um certo Jedanias, sacerdote do templo de YHW em Elefantina, e outros sacerdotes que serviam o templo de YHW trocaram correspondência com Delaías e Sambalate,¹⁷⁴ filhos do governador da província de Samaria, e Bagohi, governador de Judá.¹⁷⁵ Nessa correspondência, a liderança religiosa de Elefantina solicitou ajuda aos líderes de Jerusalém e Samaria para reconstruírem seu templo.¹⁷⁶ Aparentemente não há traço algum de constrangimento da liderança de Elefantina na requisição de ajuda aos samaritanos e hierosolimitanos para a reconstrução do templo. Aliás, como Gary Knoppers destaca,

That the Jerusalem leadership shared normal diplomatic relations with the Samaritan leadership is evidently confirmed by the joint communique written by Bagavahya, the governor of Judah, and Delaiah the son of Sanballat, the governor of Samaria, supporting the Elephantine community's bid to gain permission from Arsames, the satrap of Egypt, to rebuild the Elephantine Temple (literally, "the altar house," [...]). One could argue the contrary point and maintain that this joint communique represented a unique or highly unusual instance of cooperation between the Jerusalem and Samaria authorities. But there is no hint of this within

¹⁷¹ A historicidade dos relatos como um todo não vem ao caso aqui. Independentemente da fidedignidade e da verossimilhança do relato, o complexo literário de Esdras-Neemias serve como evidência literária de polêmica anti-samaritana no período persa. A capilaridade e a representatividade da postura desses textos quando do início de sua circulação envolvem um outro tipo de questionamento. Não obstante, o fato de terem sido incluídos na coleção da Bíblia Hebraica diz muito sobre a representatividade desses sentimentos em um período posterior.

¹⁷² Forma alternativa do nome de YHWH presente nas fontes de Elefantina.

¹⁷³ KRATZ, "Between Elephantine and Qumran", p. 138-139.

¹⁷⁴ Possivelmente o mesmo Sambalate mencionado em *Neemias* 2: 10, 19. Cf. KRATZ, "Between Elephantine and Qumran", p. 168-169.

¹⁷⁵ *TAD* 4.7:29; 4.8:28.

¹⁷⁶ Inclusive para retomarem sacrifícios queimados [holocaustos] ao lado das ofertas de incenso (*TAD* 4.8:24).

the draft of the missive itself. All the indications from the letters point to regular relations between the leadership in Jerusalem and Samaria.¹⁷⁷

A resposta de Judá e Samaria às aspirações elefantinas foi positiva. O mais impressionante é a ausência de objeções da parte do sacerdócio de Jerusalém.¹⁷⁸ Há de se destacar apenas que as ofertas e sacrifícios queimados deixaram de aparecer na correspondência posterior, e aparentemente não voltaram a ser realizados.¹⁷⁹ De todo modo, é difícil saber qual foi a razão disso.¹⁸⁰

Contudo, o silêncio da parte das elites sacerdotais das províncias persas de Yehud e Samaria quanto às reivindicações da exclusividade de Jerusalém ou Samaria nesse contexto é eloquente. À luz da lei de centralização do santuário de *Deuteronômio* 12 e dos conflitos posteriores entre judeus e samaritanos a respeito da localização desse santuário, o fato de que não haja nenhum movimento no sentido de interditar a dinâmica cültica de Elefantina¹⁸¹ pode muito bem ser lida como um indício de que a *Torá*, comum ou não, é uma realização tardia do período persa.

Isso acontece porque, caso o templo de Elefantina tenha sido visto apenas como mais um ao lado do templo de Jerusalém (e seu sacerdócio), a indefinição do “lugar onde YHWH colocará seu nome”, *locus* por excelência da disputa samaritana-judaica tardia, é um termômetro da polêmica bíblica a respeito do estado da questão no início do período persa. Temos então que as disputas de judeus e samaritanos, aliadas à possibilidade de complementaridade entre Elefantina e Jerusalém, sugerem que a *Torá* e a exclusividade do culto do templo hierossolimitano ainda não estavam estabelecidos e difundidos entre a comunidade judaica e javista mais ampla no início do período aquemênida.

Dito de outro modo, embora a *Torá* seja um tipo de articulação das tradições ancestrais judaítas que confluíram para a construção de uma identidade judaica, ela não pode ser lida como representante universal da *golah* durante o período aquemênida e nem ser interpretada como estando além das disputas pelo passado entre os grupos javistas, sejam ou não judaítas.

A ausência de consenso sobre o que é fundacional na identidade judaica, e as disputas internas a respeito de qual é a articulação socialmente reconhecida dessa identidade, levanta

¹⁷⁷ KNOPPERS, “A Distinction without a Difference? Samaritan and Judean Cultures during the Persian and Early Hellenistic Periods” p. 120.

¹⁷⁸ KRATZ, “Between Elephantine and Qumran”, p. 140.

¹⁷⁹ *TAD* 4.8.

¹⁸⁰ KRATZ, “Between Elephantine and Qumran”, p. 140-141.

¹⁸¹ Distinta, aliás, em muitos outros quesitos do judaísmo e do javismo representado pela *Torá*. Por exemplo, a comunidade de Elefantina parece ser indiscutivelmente politeísta cf. TOORN, Karel Van der. Anat-Yahu, Some Other Deities, and the Jews of Elephantine, *Numen*, v. 39, n. 1, p. 80–101, 1992.

um outro problema: no início do período helenístico, a questão da observância generalizada da *Torá* já parece mais assentada entre as comunidades judaicas.

Como mencionamos anteriormente, a queda da monarquia judaíta gerou um cenário no qual a identidade coletiva não podia mais ser articulada a partir da ordem política que outrora lhe dava coesão. A partir do momento em que o operador fundamental da identidade coletiva passou a ser o javismo, e especificamente o javismo da *Torá*, uma nova possibilidade conceitual se abriu à autocompreensão das comunidades judaicas em diáspora.

Essa nova possibilidade conceitual é o foco da análise de Joachim Schaper, que ancora na emergência do conceito de *Torá* (situada por ele entre o final do período pré-exílico e o período aquemênida, quando ganharia ímpeto) uma contribuição significativa “to the formation of identity in response to the challenges posed by the new political and social situation in Judah/Yehud.”¹⁸²

Schaper, que busca compreender a relação entre *Torá* e identidade no período persa, oferece o que parece ser um modelo frutífero para nosso objeto de estudo. Ele busca reconstruir e situar o contexto sócio-histórico de emergência da *Torá* através da análise da exegese intrabíblica¹⁸³ de passagens lidando com prosélitos e estrangeiros em Israel¹⁸⁴ – o *Israel bíblico*, evidentemente.

A questão dos prosélitos/estrangeiros, e a exegese intrabíblica que emana dela no debate a respeito dos limites de uma nova identidade em formação, torna-se um ponto de entrada privilegiado para os modelos emergentes de identidade judaica articulados em torno da *Torá*. Dos textos que Schaper explora concernentes à figura do estrangeiro no meio do povo,¹⁸⁵ embora sejam todos textos participantes do mesmo debate, dialogando mais especificamente com a Lei da Assembleia em *Deuteronômio 23*, nem todos usam o termo *torá*, mesmo que todos façam referência (explícita ou velada) ao texto de *Deuteronômio* e a outras passagens do pentateuco.

A respeito do contexto sócio-histórico do período persa, tão informativo quanto o conteúdo das fontes bíblicas em diálogo/debate sobre os prosélitos é o recurso formal do qual lançam mão: o texto da *Torá* como um recurso de autoridade. Esse movimento, que em alguns

¹⁸² SCHAPER, Joachim. “Torah and Identity in the Persian Period”, In: LIPSCHITS, Oded; KNOPPERS, Gary N; OEMING, Manfred. (Ed.). *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011, p. 28.

¹⁸³ SCHAPER, “Torah and Identity in the Persian Period”, p. 30. Cf. a apresentação e discussão do conceito de exegese intrabíblica na introdução deste trabalho, p. 15.

¹⁸⁴ Designados pela mesma palavra em hebraico, *gêr*.

¹⁸⁵ Dentre outros, temos como principais exemplos: *Deuteronômio 23: 2-9*, *Ezequiel 44: 6-9* e *Isaiás 56: 1-8*, as duas últimas sendo vistas como respostas divergentes à Lei da Assembleia em *Deuteronômio 23*.

casos usa a fórmula “está escrito” e em outros usa de recursos intertextuais, mostra efetivamente que os textos da *Torá* são tidos como paradigmas da discussão relacionada às fronteiras da comunidade.

Ao afirmarmos que o conceito de uma *torá* escrita se torna relevante para os limites comunitários ao final do período aquemênida, devemos ter em mente que a equação de *torá* e pentateuco, ou a própria ideia de uma *torá* escrita, estava longe de ser um conceito unânime. Na verdade, a discussão de Schaper tanto pressupõe como esclarece a semelhança e a diferença entre ambos.¹⁸⁶

Dentre os textos que discutem a presença de estrangeiros/prosélitos no meio do povo de Israel, há alguns que não utilizam a palavra *torá* em momento algum e não indicam explicitamente fazer referência a textos escritos da *Torá*.¹⁸⁷ Já alguns outros, como é o caso de Esdras-Neemias e Crônicas, fazem referência explícita à *Torá* e utilizam a expressão “ככתוב [como está escrito]” reiteradas vezes.¹⁸⁸

Essa diferença no tratamento, e as formas variadas de se referir à *Torá* dentro do próprio complexo de Esdras-Neemias,¹⁸⁹ muito provavelmente indicam percepções distintas dentro da comunidade a respeito do mesmo objeto, especialmente dada a diferença de posturas com estrangeiros/prosélitos entre as passagens do complexo Trito-Isaias, Ester, Rute, de um lado, e do complexo Esdras-Neemias, Crônicas, do outro.

A fim de entender o significado dessa diferença de tratamento à luz da leitura proposta por Schaper, é possível sintetizá-lo em suas próprias palavras:

some [texts] that refer to torah, in fact refer to no known (quasi-)canonical or otherwise authoritative text (Hänsel 1999: 45–86). In these cases, the reference to an alleged written text simply seems to serve the aim of lending greater authority to a rule that actually has no support in authoritative texts. One case of this sort is Ezra 6:18 (no such orders are mentioned in the Pentateuch), and another is the passage on the wood offering in Neh 10:35. In the first case, we

¹⁸⁶ Que demonstra a semelhança estrutural entre a leitura que ele faz do fenômeno do prosélito e do impacto da consolidação de uma tecnologia escrita para a formação da identidade judaica/judaíta: “I think it will be especially fruitful to explore this question against the background of the dialectic of integration and distinction, which will help us to understand the formation of a Judahite/Jewish identity as an interesting example of the formation of a collective identity in a time of major political and social reorientation. I shall also discuss how this process was intertwined with the growth of literacy and the rise of the technology of writing from the late Preexilic Period onward”, SCHAPER, “Torah and Identity in the Persian Period”, p. 28.

¹⁸⁷ SCHAPER, “Torah and Identity in the Persian Period”, p. 30-31. Esses textos estão nos livros de Rute (como um todo uma velada polêmica antideuteronomica em forma de novela cf. LEVINSON, Bernard M. *Revisão legal e renovação religiosa no Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2011.), Ester e no Trito-Isaias, neste último mais especificamente nas seguintes passagens: *Isaias* 55:3; 56:4, 6–8; 59:21; 61:8. Schaper destaca ainda que esse conjunto de textos não faz referência alguma à *escrita* de qualquer coisa.

¹⁸⁸ *Esdras* 3:2, 4; 8:15; 10:35, 37; *2 Crônicas* 23:18; 25:4; 30:5, 18; 31:3; 35:12, 26.

¹⁸⁹ “[...] passages in Ezra–Nehemiah that refer to the “torâ,” the “torâ of Moses,” the “torâ of Yhwh,” the “torâ of God,” the “Book of Moses,” or the “Book of the torâ” are Ezra 3:2; 7:6, 10; Neh 8:1, 2, 3, 7–9, 13, 14, 18; 9:3, 14, 26, 29, 34; 10:29, 30, 35, 37; 12:44”, SCHAPER, “Torah and Identity in the Persian Period”, p. 31.

find the phrase *בְּכִתְבֵי סֵפֶר מִשָּׁה*; in the second we have the formula *בְּכִתְוֵב בְּתוֹרָה*. However, the two written texts that the reader is referred to are not found in the Pentateuch or elsewhere.

This is of special interest because it indicates that formulas such as *בְּכִתְוֵב* and the reference to the *torá* were often used for the sole purpose of giving authority to a ruling, even if that ruling did not exist in written form or did not exist at all. This also tells us that, by the time of Ezra and Nehemiah (if not before), *torá* had become a technical term denoting an authoritative textual corpus and that special authority was ascribed to written texts generally, and especially to written legal texts.¹⁹⁰

Essa identificação intensa entre autoridade e um *corpus* legal¹⁹¹ escrito é uma inovação se comparada à história de Israel e Judá pré-exílicos, ou mesmo ao contexto maior do Antigo Oriente Próximo. Antes, embora houvesse *corpora* legais e jurídicos, a lei era efetivamente identificada com as palavras do rei,¹⁹² de forma que esses livros legais, com todos os casos concretos, funcionavam mais como descrições do que prescrições.

Por que a discussão a respeito dos prosélitos ganha, então, proeminência para compreendermos o status da *Torá* durante o período aquemênida? Parece que a proposta de Schaper, que correlaciona o novo horizonte de formação de identidade coletiva com um *corpus* escrito, tem capacidade para elucidar o problema:

It is not just that, in a new political and social situation after the Exile, the Judahite elites had to come up with a new definition of what it meant to be a proper Judahite—or, in the words of the book of Ezra, to be a member of the “people of Israel.” They had to, that is true, and there were others who saw it differently. On this level, a rational exegetical discussion between authors informed by different hermeneutical perspectives was being conducted. On another, deeper level, however, there was another driving force that gave a very special dynamic to the process of reorientation after the Exile, and that was the impact of writing and the growth in literacy on the new society that was evolving.¹⁹³

A condição atribuída à figura do prosélito revela quais são os limites do grupo, e o fato da questão ter sido discutida através do mecanismo da exegese intrabíblica e ter concedido lugar especial ao Pentateuco,¹⁹⁴ revela que o primeiro eixo do tripé “*Torá*, Templo e Terra” pode ser visto operando de forma significativa ao final do período aquemênida.

No período helenístico, a *Torá* parece ter uma capilaridade na comunidade judaica que não tinha no início do período aquemênida.¹⁹⁵ O que explica a mudança relativamente rápida

¹⁹⁰ SCHAPER, “Torah and Identity in the Persian Period”, p. 32.

¹⁹¹ Que contém porções narrativas substanciais.

¹⁹² SCHMID, “A literatura da época dos assírios (séculos VIII-VII a.C.)”, p. 131.

¹⁹³ SCHAPER, “Torah and Identity in the Persian Period”, p. 36.

¹⁹⁴ Inclusive como mídia, cf. SCHAPER, “Torah and Identity in the Persian Period”, p. 36.

¹⁹⁵ Pelo menos com base no que podemos aferir a partir da evidência documental. Uma tentativa recente de avaliar a questão a partir da arqueologia e dos vestígios da cultura material foi empreendida por ADLER, Yonatan. *The Origins of Judaism: An Archaeological-Historical Reappraisal*. New Haven: Yale University Press, 2022.

do seu *status* ao longo do período persa? Além disso, o que tal mudança significou para o sucesso da ideologia da exclusividade divina nos períodos subsequentes?

Como Knoppers e Levinson colocam,

there is no doubt that the reception of the Pentateuch as authoritative *tôrâ* ('instruction') led to this *tôrâ*'s becoming one of the defining pillars of the religious practices of Jews and Samaritans [...] The question is: when, how, where, and why did the rise of the Torah occur?¹⁹⁶

Ao se falar de modelos de promulgação do pentateuco, e de sua equiparação à *torá*, muitas outras perguntas são levantadas – muitas das quais inseparáveis da sua história literária e do contexto internacional do Levante e do Mediterrâneo como um todo. Não obstante, uma visão relativamente comum entre os estudiosos recentes do tema liga sua promulgação a algum tipo de catalizador político, geralmente um movimento da parte do império aquemênida na direção do reconhecimento de códigos legais dos povos dominados.¹⁹⁷

Esse paradigma, que enxerga no domínio persa o surgimento de uma demanda administrativa que promoveu transformações culturais de larga magnitude na comunidade judaica do período, ficou conhecido como teoria de autorização imperial persa (*Reichsautorisation*), e ainda conserva muitos apoiadores apesar do debate e dos questionamentos que se seguiram.¹⁹⁸

Apesar da discussão que ainda existe a respeito do tema, parece-nos que algum modelo mais nuançado da teoria de autorização imperial persa ajuda a compreender melhor a difusão e a capilarização do pentateuco do período persa em diante.¹⁹⁹ O modelo nos ajuda a entender, por exemplo, a natureza compósita do texto disponível e a presença de interesses aparentemente conflitantes dentro do *corpus* – afinal, a fim de se tornar um marco legal, é bem provável que, dada a demanda administrativa, as elites tenham de ter chegado a acordos para acomodar posições divergentes. Em termos de material, não parece provável que tudo tenha sido criado do zero, de forma que podemos entrever tradições mais antigas sendo incorporadas e retrabalhadas no texto, etc.

¹⁹⁶ KNOPPERS, Gary N; LEVINSON, Bernard M. "How, When, Where, and Why Did the Pentateuch Become the Torah?" In: KNOPPERS, Gary N; LEVINSON, Bernard M. (Ed.). *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007, p. 2.

¹⁹⁷ KNOPPERS; LEVINSON, "How, When, Where, and Why Did the Pentateuch Become the Torah?", p. 7.

¹⁹⁸ KNOPPERS; LEVINSON, "How, When, Where, and Why Did the Pentateuch Become the Torah?", p. 7

¹⁹⁹ Por exemplo, no formato desenvolvido por SCHMID, Konrad. "The Persian Imperial Authorization as a Historical Problem and as a Biblical Construct: A Plea for Distinctions in the Current Debate" In: KNOPPERS, Gary N; LEVINSON, Bernard M. (Ed.). *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007, p. 23-38. O volume todo é dedicado à essa discussão, de forma que é uma boa introdução às principais questões postas.

Independentemente do modelo adotado para se explicar a promulgação, ou capilarização do pentateuco durante o período persa, a julgar pela intensidade da exegese intrabíblica ao final desse período, é de se esperar que o começo do período helenístico reflita o novo *status* da *Torá*. Agora, uma *Torá* recebida como coleção investida de autoridade em meio à comunidade judaica, tomada por novas discussões e disputas a partir do novo contexto de recepção e leitura. Uma forma de auferir essa nova condição seria pela verificação de algum controle externo da evidência, que não estivesse ideologicamente comprometido com o resultado dos tensionamentos internos do grupo.

Felizmente, é possível realizar tal controle, uma vez que temos relatos externos à tradição bíblica, do início do período helenístico, que sugerem que os gregos tinham alguma noção a respeito de tradições como êxodo e o sacerdócio levítico em Jerusalém e, portanto, tinham conhecimento de tradições judaicas típicas do Pentateuco. Esse é o caso do relato de Hecateu de Abdera (século IV-III A.E.C.), preservado na *Bibliotheca Historica* de Diodoro Sículo (século I A.E.C.) e transmitido através da *Bibliotheca* de Fócio (século IX E.C.), patriarca de Constantinopla,²⁰⁰ que o atribuiu erroneamente a Hecateu de Mileto.

Há alguns estudiosos que questionam a autenticidade desses fragmentos de Hecateu, procedimento legítimo dada a natureza fragmentária das fontes antigas de que dispomos e que, nesse caso em particular, atenderia a anseios de judeus helenizados em afirmarem sua própria cultura frente ao contexto helenístico mais amplo.²⁰¹

Não obstante tal objeção, a convergência do interesse grego pelos judeus, representada simultaneamente e independentemente por Hecateu de Abdera e Teofrasto, parece pelo menos em princípio conferir certa autenticidade aos fragmentos.

²⁰⁰ Há também o relato de Teofrasto, escritor grego sucessor de Aristóteles na escola peripatética e contemporâneo a Hecateu de Abdera. Suas referências aos judeus foram preservadas como citações em Porfírio, que em *De Abstinencia* 2.26 mencionou a descrição que Teofrasto teria feito a respeito dos judeus em sua obra *Sobre a Piedade* [Περὶ Εὐσεβείας]. Cf. NETO, Willibaldo Ruppenthal. O relato de Hecateu de Abdera sobre os judeus. *Hypnos*, v. 41, n. 2, 2018, p. 169-170. Ruppenthal Neto fez uma introdução histórica ao fragmento de Hecateu e ofereceu uma tradução do grego para o português, apresentando as principais variantes gregas em notas de rodapé. Salvo indicações em contrário, usaremos a tradução de Ruppenthal, mas as referências ao texto grego de Hecateu serão extraídas de DIODORUS SICULUS. *Library of History, Volume XII: Fragments of Books 33-40*. trad. Francis R. Walton. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. (Loeb Classical Library, 423) e cotejadas com o texto grego seguido por Ruppenthal.

²⁰¹ Para uma análise mais detalhada do fragmento de Hecateu, de como este se posicionava na virada etnográfica grega do período, do uso de categorias gregas na compreensão de Hecateu e a discussão acerca da autenticidade do fragmento e sua transmissão via *Bibliotheca* de Fócio, cf. BAR-KOCHVA, Bezalel. “The Jewish Ethnographic Excursus by Hecataeus of Abdera” In: *The Image of the Jews in Greek Literature*. Berkeley: University of California Press, 2010, p. 90-135. Bar-Kochva observa que era costume de Fócio transmitir integralmente os excertos que citava, de forma que é razoável supor que ele tenha estendido o mesmo tratamento ao trecho de Diodoro que continha os fragmentos de Hecateu.

Até então, os judeus eram basicamente ignorados por historiadores e etnógrafos gregos,²⁰² de forma que seria contraintuitivo supor que dois relatos de autores gregos contemporâneos não reflitam efetivamente a virada etnográfica grega típica do início do período helenístico. Assim, parece razoável supor a autenticidade do fragmento de Hecateu, e mesmo o de Teofrasto, como evidência de conhecimento grego a respeito da cultura judaica.

O conhecimento grego sobre as tradições judaicas não significa, evidentemente, que eles conheçam o mesmo pentateuco que temos hoje; tampouco significa que a compreensão externa que um grego tinha das tradições judaicas, e mais especificamente da *Torá*, fossem precisas. O relato de Hecateu, por exemplo, descreve Moisés como um colono e legislador nos moldes de legisladores gregos,²⁰³ e diz anacronicamente que Moisés fundara Jerusalém no período imediatamente posterior ao êxodo do Egito,²⁰⁴ descrevendo o funcionamento da cidade como similar ao de uma pólis helenística desde os tempos de Moisés.

É possível que o relato de Hecateu reflita algum acaso, como a aleatoriedade da fonte judaica (seja uma pessoa específica ou algum outro relato) usada por ele, e não necessariamente as práticas difusas entre a população na região da Judeia? Ou então que fosse mais um exemplo de exagero fantástico de certos etnógrafos gregos, que conhecemos, por exemplo, a partir do relato de Heródoto a respeito dos sacerdotes egípcios?²⁰⁵

Possível, sim, mas não parece provável diante da convergência do relato de Teofrasto e nem do contexto sócio-histórico do final do período persa. Mesmo se a referência de Hecateu fosse escolhida ao acaso, o fato de que o recorte oferecido apresente o cenário descrito já serve também como indicativo da capilaridade da *Torá* e das suas instituições em meio aos judeus da Palestina, pelo menos.

O ponto a ser extraído do relato de Hecateu não é o índice de precisão, enquanto membro externo à comunidade judaica, do seu conhecimento da *Torá*. Antes, o que deve ser destacado é que já na virada do século IV para o III A.E.C. um observador externo percebe a comunidade judaica a partir de tradições comuns à *Torá* ou diretamente extraídas dela.

Do ponto de vista da descrição política feita por Hecateu, surge um certo estranhamento oriundo da mistura peculiar de precisão e imprecisão no seu relato. Hecateu diz que quem governa é o sumo-sacerdote, e que é assim porque os judeus se recusam a ter um rei. Mais precisamente:

²⁰² Para o relativo desinteresse grego pelos judeus antes do período helenístico, cf. MOMIGLIANO, Arnaldo. “A descoberta helenística do judaísmo” In: *Os Limites da Helenização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991, p. 71-88.

²⁰³ *Bibliotheca Historica* 40. 3,3.

²⁰⁴ *Bibliotheca Historica* 40. 3,2.

²⁰⁵ *Hdt.* 2. 118-119, 123.

Ele escolheu os homens mais talentosos e mais capazes para liderarem todo o povo, os quais nomeou como sacerdotes, e prescreveu que deveriam se ocupar no cuidado do Templo e na adoração e sacrifícios à divindade. [5] Ele também apontou estes mesmos homens como juizes para os casos mais importantes, e lhes confiou a guarda da lei e dos costumes. E por isto nunca (houve) um rei dos judeus, mas a liderança da população é sempre confiada ao sacerdote em que for encontrada maior prudência e virtude.

ἐπιλέξας δὲ τῶν ἀνδρῶν τοὺς χαριεστάτους καὶ μάλιστα δυνασομένους τοῦ σύμπαντος ἔθνους προϊστασθαι, τούτους ἱερεῖς ἀπέδειξε· τὴν δὲ διατριβὴν ἔταξεν αὐτῶν γίνεσθαι περὶ τὸ ἱερόν καὶ τὰς τοῦ θεοῦ τιμὰς τε καὶ θυσίας. [5] τοὺς αὐτοὺς δὲ καὶ δικαστὰς ἀπέδειξε τῶν μεγίστων κρίσεων, καὶ τὴν τῶν νόμων καὶ τῶν ἐθῶν φυλακὴν τούτοις ἐπέτρεψε· διὸ καὶ βασιλέα μὲν μηδέποτε τῶν Ἰουδαίων, τὴν δὲ τοῦ πλήθους προστασίαν δίδοσθαι διὰ παντὸς τῷ δοκοῦντι τῶν ἱερέων φρονήσει καὶ ἀρετῇ προέχειν.²⁰⁶

Rainer Albertz propõe que não é possível interpretar a discrepância entre a precisão e a imprecisão do relato de Hecateu como mero fruto da tentativa de traduzir para categorias gregas um modo de vida alheio ao seu próprio, ou seja, como equívoco nascido dessa *interpretatio graeca*:

the *interpretatio graeca* does not explain the main differences. These must have to do with a specific Jewish self-portrait presented to Hecataeus by his Jewish informer or source. Obviously, this informer or source promoted a priestly perspective as has often been noted. But much more important is the fact that in this priestly perspective of the present—postexilic—Jewish reality in Judah, the capital, the cult, the law and all cultic and political institutions were directly derived from the foundation history under the leadership of Mose. This foundation history began with the Exodus from Egypt and ended with the immigration to Palestine, but ignored totally all the history from Joshua to Zedekiah. I think this specific concept can easily be explained: we are dealing with a kind of Judaism which was strictly based on the Pentateuch, but had deliberately excluded the Deuteronomistic History from its foundation charter.²⁰⁷

A omissão, ou negação, da história da realeza israelita e judaíta reflete tanto a tendência anti-monárquica da *Torá* quanto a organização da comunidade judaica pós-exílica.²⁰⁸ Nesse sentido, a descrição do modelo hierocrático feita por Hecateu indica que àquela altura a *Torá*, conforme interpretada por elementos da classe sacerdotal, era pensada como eixo estruturante da vida política e dos costumes da população judaica na Judeia.

²⁰⁶ *Bibliotheca Historica* 40. 3,4-5.

²⁰⁷ ALBERTZ, Rainer. “An End to the confusion? Why the Old Testament cannot be a Hellenistic Book!” In: GRABBE, Lester L. (Ed.). *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 317), p. 42-43. O texto de Albertz é uma polêmica com a posição de Niels Peter Lemche, e outros particularmente associados com a Universidade de Copenhague, que acreditam que o Pentateuco é um document essencialmente helenístico.

²⁰⁸ ALBERTZ, “An End to the confusion? Why the Old Testament cannot be a Hellenistic Book!”, p. 43.

2.3. *Torá*, judaísmo e monoteísmo no período helenístico

Do final do período persa em diante, como atestado por Hecateu para o início do período helenístico, o judaísmo da *Torá* mosaica se tornou a principal corrente. Contudo, como coloca John Collins,

The centrality of the Torah for most of Judaism in the Hellenistic period is not in dispute. Nonetheless, there are exceptions, at least in the pre-Maccabean period. One major example, enshrined eventually in the biblical canon, is provided by the wisdom tradition prior to Ben Sira. Another significant example can be found in the Enoch tradition. Some of the stories from the Eastern diaspora (Esther, Daniel 1-6) also lack explicit acknowledgment of the Torah.²⁰⁹

A dominação alexandrina não mudou muito o *status* de proeminência da *Torá* e do templo de Jerusalém na Judeia.²¹⁰ Os dominadores gregos também estavam interessados na estabilidade da região, de forma que uma estrutura política na qual o sumo-sacerdote representava a nação e garantia relativa autonomia judaica, tendo a *Torá* como norma, se manteve.

No primeiro capítulo sugerimos que o sucesso da unidade de YHWH estava relacionado à recepção da *Torá* na comunidade judaica dos períodos persa e helenístico. À luz do que vimos, por exemplo, a partir do relato de Hecateu e da ideia da mídia escrita como fonte de autoridade (contexto de Esdras-Neemias), parece razoável supor certo sucesso da *Torá* – e conseqüentemente da sua retórica monoteísta – nos mais variados círculos judaicos do final do período aquemênida em diante.²¹¹

Todavia, essas formas de judaísmo não-centradas na *Torá* mosaica continuaram circulando por muito tempo, interagindo, e frequentemente se imiscuindo, às principais correntes judaicas do período helenístico. Um desses movimentos judaicos paralelos²¹² que ganhou força no período helenístico foi a tradição apocalíptica judaica.

Como veremos no próximo capítulo, o foco geral da tradição apocalíptica não estava no desafio frontal do ideal, muitas vezes difuso, que descrevemos como monoteísta. Os

²⁰⁹ COLLINS, John J. “The Persistence of Non-Mosaic Judaism” In: *The Invention of Judaism: Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul*. Oakland: University of California Press, 2017, p. 65.

²¹⁰ TILLY, Michael; ZWICKEL, Wolfgang. “O judaísmo desde o início da época helenística até a destruição do segundo templo” In: *A história religiosa de Israel: Desde a pré-história até os primórdios do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2020, p. 170. Aliás, aqui o tripé “*Torá*, Templo e Terra” já aparece integralmente como ponto de partida funcional para a compreensão da identidade Judaica no período helenístico.

²¹¹ SCHÄFER, “Judaism or Judaisms: The Construction of Ancient Judaism”, p. 21.

²¹² Não alternativos porque não representavam necessariamente uma oposição entre tipos de judaísmo para seus aderentes. Do ponto de vista da análise, contudo, nos cabe analisar a gramática de funcionamento dessas correntes, mesmo que isso implique em fazer alguns generalizações ou simplificações que não correspondam exatamente ao fenômeno descrito.

desafios que a apocalíptica apresenta para uma compreensão homogênea, ou mesmo estável, de monoteísmo envolvem um tipo de potencial subversivo interno à lógica monoteísta que estivemos discutindo até então. Embora possa parecer um truísmo repetir que tradições populares não mudam da noite para o dia, é preciso ter isso em mente para compreender a sobrevivência de compreensões de mundo que aparentemente estavam em tensão com o monoteísmo retórico da Torá.

É precisamente a longa duração de certas imagens, símbolos e complexos míticos que farão com que a apocalíptica opere como desestabilizador do monoteísmo já consolidado no período helenístico.

Capítulo 3: As figuras divinas secundárias e seu contexto apocalíptico: as tradições apocalípticas em torno de Jesus de Nazaré

3.1. Considerações gerais sobre a cena apocalíptica judaica

Concomitantemente aos processos sociais que fizeram com que a *Torá* mosaica tivesse o prestígio que tinha na comunidade judaica durante o Segundo Templo, um outro tipo de literatura crescia no seio do judaísmo emergente. A literatura apocalíptica,²¹³ com a ideia de revelação dos mistérios divinos (compreensão explícita no nome *apocalíptico*), de uma forma ou de outra lidaria com temas e questões levantadas pela existência da *Torá* mosaica.

Como Matthias Henze coloca,

It is a central aspect of Jewish apocalypses that their authors lay claim to authority by casting their texts in form of divine revelations. [...]Such a claim that a text reveals the will of the God of Israel was not new. At the center of the Torah, too, we read of God's self-revelation to Moses on Mount Sinai and the giving of the Law. And herein lies the challenge. The Torah had long become authoritative by the time the apocalyptic authors wrote their works, and the Torah's authoritative status could not simply be ignored. How, then, did these authors relate their own literature and, more specifically, their claims to divine revelation to similar and already established claims in the Torah?²¹⁴

Textos e tradições apocalípticas diferentes lidaram de forma distinta com a *Torá*, não sendo possível falar de um tratamento comum a tudo o que pode ser descrito como apocalíptico,²¹⁵ ainda mais porque o volume de material publicado a respeito de temas ligados à literatura apocalíptica só cresceu nas últimas décadas.²¹⁶

²¹³ Recapitulando a definição apresentada na introdução, p. 13, adotamos aqui a mesma definição proposta por John J. Collins e pelo grupo de estudos *Semeia* 14 (1979), da *Society of Biblical Literature*: “a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world.” “The Apocalyptic Genre” In: COLLINS, John J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. 3 ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2016, p. 5.

²¹⁴ HENZE, Matthias. “Apocalypse and Torah in Ancient Judaism” In: COLLINS, John J. (Ed.). *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 312-313.

²¹⁵ HENZE, “Apocalypse and Torah in Ancient Judaism”, p. 313. Henze lida respectivamente com *1 Enoque*, *4 Esdras* e *2 Baruc*.

²¹⁶ DITOMMASO, Lorenzo. Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part I). *Currents in Biblical Research*, v. 5, n. 2, p. 235-286, 2007. DiTommaso destaca (p. 237) que “more scholarship has been devoted to the topic of apocalypticism in the past three decades than in the previous three centuries.”

Uma tradição apocalíptica do século I E.C., em específico, representou um desafio considerável à interpretação da Torá mosaica e às principais compreensões de monoteísmo correntes à época: a tradição que se desenvolveu ao redor da figura de Jesus de Nazaré.

3.2. Jesus e a formação da memória histórica nos inícios do movimento de Jesus

Falar sobre o relacionamento entre apocalíptica e a tradição de Jesus envolve uma ambiguidade proposital. “Tradição de Jesus” pode referir-se tanto à uma tradição, em sentido lato ou estrito, da qual Jesus é um representante, quanto às tradições que se desenvolveram a partir e ao redor da sua figura. Aqui trataremos dos dois sentidos como particularmente marcados por uma compreensão apocalíptica que desafia os limites da categoria monoteísmo.²¹⁷

Desde o século XIX, muitas vidas de Jesus foram escritas, e uma série de pesquisas a respeito da vida de Jesus de Nazaré se seguiu desde então, formando o que em alguns lugares se convencionou chamar de “busca do Jesus histórico”. Albert Schweitzer as chamou de “vidas liberais”,²¹⁸ destacando a ausência do componente escatológico no quadro pintado, que coadunava bem com o tipo de teologia protestante em voga na Europa do período – a teologia liberal.²¹⁹

Schweitzer, como Johannes Weiss antes dele, é considerado um dos principais responsáveis por incorporar a dimensão da escatologia apocalíptica na pesquisa da vida de Jesus. Como Adela Yarbro Collins coloca, “Weiss and Schweitzer convinced New Testament

²¹⁷ Ou seja, estamos falando de uma cosmovisão apocalíptica, marcada por preocupações similares às que encontramos em obras caracterizadas como apocalipses. No contexto do movimento de Jesus, essa visão estava por trás da composição de obras literariamente categorizadas como apocalípticas, mas o foco aqui é a concepção de mundo compartilhadas pelas obras literárias e por movimentos sociais.

²¹⁸ SCHWEITZER, Albert. “The ‘Liberal’ Lives of Jesus” In: *The Quest of the Historical Jesus*. Mineola: Dover, 2005. Reimpressão, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. Londres: Adam & Charles Black, 1911, p. 193-221. Além da contribuição para a imagem de um Jesus apocalíptico, visto especialmente à luz de sua escatologia, Schweitzer destacou o element projetivo das “vidas liberais” de Jesus. Dada à importância cultural da figura de Jesus, e do contexto teológico inicial das primeiras investigações históricas a seu respeito, o Jesus representado acabava por virar uma cifra a ser preenchida com quaisquer preferências políticas, estéticas ou dogmáticas do pesquisador. Como coloca HEYER, Cees Den. “Historical Jesuses” In: HOLMÉN, Tom; PORTER, Stanley E. (Ed.). *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. v.1. Leiden: Brill, 2011, p. 1079: “He [Schweitzer] also points out the weaknesses of this investigation. Researchers claimed to present an objective image of Jesus, but it was not consistent. Each researcher found his ‘own’ Jesus. He was a conservative for the conservative, a progressive for the progressive, a capitalist or a Communist, a moralist, a revolutionary, an artist, a thinker of genius or a man of humble origin from Galilee”.

²¹⁹ FREDRIKSEN, Paula. “*Al Tirah* (“Fear Not!”): Jewish Apocalyptic Eschatology, from Schweitzer to Allison, and After” In: FERDA, Tucker S; FRAYER-GRIGGS, Daniel; JOHNSON, Nathan C. (Ed.). “*To Recover What Has Been Lost*”: Essays on Eschatology, Intertextuality, and Reception History in Honor of Dale C. Allison Jr. Leiden: Brill, 2020, p. 15-38, propõe, de forma instigante, que o papel da pesquisa histórica é a defamiliarização daquilo que a teologia naturaliza. Nesse caso, pode-se sugerir que a imagem não escatológica de Jesus seria uma tentativa de transformá-lo em algo familiar e palatável às teologias protestantes e católicas europeias.

scholars and systematic theologians that the conception of the kingdom of God in the Synoptic Gospels is an eschatological one.”²²⁰

Apesar da discussão que se seguiu, que corrigiu e criticou muitas das limitações das posições de Schweitzer e do seu contexto acadêmico,²²¹ a percepção que ele trouxe para a pesquisa da figura histórica de Jesus ainda nos parece representar um paradigma frutífero.

Gerd Theissen e Annette Merz fizeram um balanço das principais linhas de pesquisa sobre o Jesus histórico dos últimos três séculos,²²² e destacam 5 fases da pesquisa, sendo que cada uma delas corresponde às principais perguntas em voga na época. Na mais recente, também chamada de “third quest”, há duas linhas-mestras sendo perseguidas em paralelo:

A diferenciação mais importante é, de um lado, a volta a uma “imagem de Jesus não escatológica”, na qual Jesus se torna um representante de uma sabedoria de vida paradoxal influenciada pelo cinismo – um “cínico judeu” que, marcado por influências helenísticas, fica à margem do judaísmo (B. L. Mack; J. D. Crossan). De outro lado, ele é, como até então na pesquisa, interpretado no quadro de sua escatologia e colocado no centro do judaísmo, por cujo restabelecimento ele espera (E. P. Sanders).²²³

Merz e Theissen se alinham mais à segunda leitura, destacando que “o ‘Jesus não escatológico’ parece ter uma cor local mais californiana que galilaica”,²²⁴ com o que encontram cor no presente trabalho. Há várias razões que podem ser interpretadas de forma a sugerir um Jesus não escatológico, algumas das quais levantam questões metodológicas legítimas e pertinentes para o quadro da pesquisa. Por exemplo, a busca por integrar fontes não-canônicas (*ágrafa*, evangelhos adotados por grupos diferentes dos proto-ortodoxos dos séculos II e III E.C. etc.), ou material neotestamentário não-sinótico (tradição joanina, Tiago, Paulo etc.) podem muito bem ser algumas dessas razões.

Todas essas motivações tocam na principal questão que aflige a pesquisa a respeito de Jesus: a memória histórica. Embora não haja método infalível e livre de vieses, a possibilidade de reconstruir, ou propor, um quadro plausível do passado a partir da interação crítica e

²²⁰ COLLINS, Adela Yarbro. “Apocalypticism and Christian Origins” In: COLLINS, John J. (Ed.). *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 330.

²²¹ Aliás, as questões metodológicas parecem ter voltado à posição de destaque na agenda da pesquisa do Jesus histórico.

²²² THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. “A história da pesquisa sobre a vida de Jesus” In: *O Jesus histórico: Um manual*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015. (Bíblica Loyola, 33), p. 19-31.

²²³ THEISSEN; MERZ, “A história da pesquisa sobre a vida de Jesus”, p. 29.

²²⁴ THEISSEN; MERZ, “A história da pesquisa sobre a vida de Jesus”, p. 29.

reflexiva com fontes e intérpretes, é pressuposta na estrutura e nos argumentos desta pesquisa.²²⁵

Ao se avaliar a qualidade das fontes primárias de que dispomos, há algumas razões que nos levam a depender mais intensamente – embora não exclusivamente – dos sinóticos do que de outras fontes.²²⁶ Diante disso, a não ser que se adote um tipo de ceticismo autofágico a respeito do conhecimento do passado, o quadro que emerge dos sinóticos é o de um Jesus pregador escatológico.²²⁷

De todo modo, nas fontes da tradição sinótica a imagem do Jesus escatológico aparece associada a uma outra imagem de Jesus: a de *visionário*. Com isso queremos dizer que Jesus não era apenas um profeta escatológico, mas também teve experiências visionárias que tiveram consequências para a interpretação e recepção do monoteísmo em sua época e depois.

Nesse sentido, cabe destacar que não só Jesus, mas os primórdios do movimento de Jesus parecem ser lembrados a partir da matriz escatológica e visionária. Paulo, da segunda ou terceira geração do movimento de Jesus, ainda no século I E.C., relata experiências visionárias relacionadas à figura de Jesus. Ele fala de um homem “[...] que, há catorze anos, foi arrebatado até o terceiro céu. Se isso foi no corpo ou fora do corpo, não sei; Deus o sabe. E sei que esse homem — se no corpo ou sem o corpo, não sei; Deus o sabe — foi arrebatado ao paraíso e ouviu palavras indizíveis, que homem nenhum tem permissão para repetir”.²²⁸ Esse tema de acesso ao paraíso, seja por meios visionários ou corporais, é comum na literatura apocalíptica judaica mais ampla da qual o movimento cristão será tributário.

Em outras partes dos escritos paulinos podemos encontrar outros temas relacionados ao fenômeno apocalíptico, como a linguagem de mistério e revelação e até mesmo relatos de experiências visionárias. A associação de temas visionários e ênfases escatológicas aparece

²²⁵ Cf. HENDEL, Ronald. *Mind the Gap: Modern and Postmodern in Biblical Studies*. *Journal of Biblical Literature*, v. 133, n. 2, p. 422-443, 2014. Hendel discute o legado iluminista na área de estudos bíblicos e algumas questões epistemológicas e políticas que atravessam discussões históricas e exegéticas. Mais especificamente para o nosso objeto de análise, cf. THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. “A avaliação das fontes: Ceticismo histórico e a pesquisa sobre Jesus” In: *O Jesus histórico: Um manual*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015. (Bíblica Loyola, 33), p. 111-142.

²²⁶ Para uma exposição sistemática e pormenorizada do valor das fontes não-sinóticas, canônicas ou não, para a pesquisa do Jesus histórico, cf. LABAHN, Michael. “The Non-synoptic Jesus: An Introduction to John, Paul, Thomas, and Other Outsiders of the Jesus Quest” In: HOLMÉN, Tom; PORTER, Stanley E. (Ed.). *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. v.1. Leiden: Brill, 2011, p. 1933-1996.

²²⁷ Para uma descrição mais detalhada da pregação escatológica de Jesus, cf. ALLISON, Dale C. “The Eschatology of Jesus: Still *Ratlos* after All These Years” In: *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*. Minneapolis: Fortress, 1998, p. 95-171.

²²⁸ 2 Coríntios 12: 2-4, conforme tradução da versão *Nova Almeida Atualizada*. No texto grego se lê: οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ἄρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ. καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ὅτι ἠρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι

espalhada nas cartas paulinas e deutero-paulinas, de forma que é possível ver que o movimento de Jesus nasceu como um movimento apocalíptico, marcado por intenso fervor escatológico. Na primeira epístola de Paulo aos Tessalonicenses, candidata à epístola paulina mais antiga, se encontra um forte tom de iminência escatológica típico de movimentos apocalípticos. Por exemplo, em 1 Tessalonicenses 4:15-17, lemos que

Pois isto vos declaramos, segundo a palavra do Senhor: que os vivos, os que ainda estivermos aqui para Vinda do Senhor, não passaremos à frente dos que morreram. Quando o Senhor, ao sinal dado, à voz do arcanjo e ao som da trombeta divina, descer do céu, então os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro; em seguida nós, os vivos que estivermos lá, seremos arrebatados com eles nas nuvens para o encontro com o Senhor, nos ares. E assim, estaremos para sempre com o Senhor.

Além da linguagem reminiscente dos discursos escatológicos registrados nos evangelhos sinóticos²²⁹, e da possível alusão à figura do Filho do Homem vindo com as nuvens na visão de *Daniel 7*, ela também evoca a situação da iminência da intervenção divina para encerrar a história a partir da ressurreição.

Para compreendermos a imagem do Jesus visionário e qual o seu impacto na recepção do monoteísmo, aqueles dois aspectos mencionados da tradição precisam ser considerados à luz das preocupações de memória. Apesar da importância das discussões do perfil escatológico do Jesus histórico, fato é que nas fontes sinóticas Jesus foi lembrado para além de pregador escatológico, mas também como um visionário que frequentemente se encontrava em êxtase.

3.3. O papel das experiências visionárias no desenvolvimento da cristologia

As experiências visionárias atribuídas a Jesus apresentam especial importância como teofanias e, por isso, são de interesse para a discussão a respeito da recepção da retórica monoteísta no judaísmo do seu tempo. Na análise que faremos a seguir, é interessante retomar o conceito dos *Dois Poderes no céu* das polêmicas rabínicas posteriores.²³⁰

Conforme a análise de Alan Segal indica, a linguagem dos Dois Poderes, embora posterior, é usada em contextos polêmicos exegéticos lidando com relatos de teofanias na Bíblia Hebraica.²³¹ Nesses textos, e em outros relatos teofânicos da apocalíptica judaica mais

²²⁹ Marcos 13 // Mateus 24

²³⁰ ORLOV, Andrei A. "Two Powers in Heaven Traditions in Jewish Accounts" In: *The Glory of the Invisible God: Two Powers in Heaven Traditions and Early Christology*. London: T&T Clark, 2019, p. 9.

²³¹ SEGAL, Alan F. "Midrashic Warnings against 'Two Powers'" In: *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*. Leiden: Brill, 2002, p. 84-97. Apesar do trabalho de Segal ter sido um divisor de águas, ao abrir possibilidade conceituais sobre os limites do monoteísmo antes do surgimento do judaísmo rabínico em conjunto com o cristianismo, ele ainda apresenta certas limitações, como por exemplo o uso

ampla, as figuras entronizadas são tidas como seres divinos, de forma que num contexto monoteísta não se poderia pensar em mais de um trono no céu.

Quanto ao risco do anacronismo representado pelo uso da categoria “Dois Poderes”, a ponderação de Andrei Orlov parece responder razoavelmente a certas dificuldades metodológicas e apresentar boas razões para utilizá-lo para o recorte cronológico em questão. Como ele coloca:

some experts think that the two powers traditions can provide us with crucial insights for understanding early Christological developments, others have expressed their reservations about the value of these later conceptual currents for understating early Christology. [...] While one can certainly agree [...] that a straightforward application of later rabbinic debates to the Second Temple Jewish and Christian ideological environments appears problematic, the terminology of “two powers” can be methodologically useful in analyzing binitarian developments found in early Jewish and Christian angelology and pneumatology. This language is especially helpful for the study of early Jewish and Christian theophanic accounts in which God appears alongside a second mediatorial figure, who at times paradoxically emulates the deity’s attributes. In this respect, the notion of the “second power” allows us to approach the attributes and functions of a novel mediator without assigning an exclusive divine status to this agent. These traditions, moreover, are crucial for understanding the earliest Christological developments, especially those that feature a sudden and paradoxical delegation of various functions and attributes of the deity to Jesus.²³²

Um outro elemento peculiar é que nos casos em que há mais de um poder representado, o segundo poder aparece como manifestação visual, ao passo que o primeiro poder, identificado com Deus, aparece como voz, sendo, portanto, intangível.²³³

A associação dos sentidos da visão e da audição, respectivamente, a cada um dos poderes celestiais, não é só um fenômeno de algumas teofanias bíblicas ou da apocalíptica judaica mais ampla. Como veremos a seguir, essa mesma estrutura está presente nas experiências visionárias atribuídas a Jesus e na discussão cristológica que começa em textos neotestamentários e adentra os debates dos séculos posteriores. A associação entre aural e visual na configuração dos contextos visionários cria, efetivamente, uma certa hierarquia celeste, ao mesmo tempo em que abre espaço para a identificação complementar entre os poderes distintos a partir de funções, títulos e posição visual.²³⁴

da categoria “heresia” para categorizar as teologias dos Dois Poderes. Cf. SCHÄFER, Peter. “Introduction” In: *Two Gods in Heaven: Jewish Concepts of God in Antiquity*. New Jersey: Princeton University Press, 2020, p. 6. Nos casos em questão, os poderes não devem ser lidos como realidades antagônicas, como em certas correntes gnósticas posteriores, mas nos casos trabalhados aqui, e mesmo em muito da polêmica rabínica posterior, são tidos como complementares.

²³² ORLOV, “Two Powers in Heaven Traditions in Jewish Accounts”, p. 7.

²³³ ORLOV, “Two Powers in Heaven Traditions in Jewish Accounts”, p. 8-10.

²³⁴ ORLOV, “Two Powers in Heaven Traditions in Jewish Accounts”, p. 9-10.

Não trataremos do material posterior ao século I E.C., nos restringindo aos relatos de experiências visionárias com relevância cristológica nos inícios do movimento de Jesus, o que inclusive restringirá as escolhas de material comparativo. Isso porque tanto Jesus quanto as primeiras gerações do movimento de Jesus operavam tanto com categorias judaicas mais transversais, aceitando a Torá e os profetas como escritos dotados de autoridade divina, quanto com categorias da apocalíptica, com mistérios divinos sendo diretamente revelados.

Como argumentamos no capítulo 2, a retórica monoteísta da Torá possuía capilaridade na comunidade judaica do seu tempo e, em virtude disso, fazia parte do cotidiano de Jesus e dos primeiros membros do seu movimento. A exaltação de Jesus a partir de experiências extáticas teve de ser acomodada ao paradigma monoteísta das correntes judaicas do seu tempo,²³⁵ e dada a autoridade conferida às escrituras judaicas dentro de textos neotestamentários, por exemplo, essa acomodação não ocorreu por meio da negação frontal do significado ou da relevância de tais textos.

A gramática apocalíptica dos primórdios do movimento de Jesus desestabilizou e desarmou textos monoteístas através da exegese intrabíblica utilizada para interpretar experiências visionárias,²³⁶ funcionando nesse sentido como retórica do encobrimento. Nessas instâncias visionárias que contavam com a presença do segundo poder, aqui identificados com a figura exaltada de Jesus, do Filho do Homem, do Logos etc., não ocorria a equiparação explícita a Deus, o primeiro poder, mas sim uma equivalência funcional.

A equiparação não ocorreu apenas pelo recurso à exegese intrabíblica, prática que pressupõe as experiências extáticas e visionárias anteriores, de valor soteriológico,²³⁷ mas por meio da estruturação visual e auditiva das revelações. Isso ganha plausibilidade ao consideramos que, embora os textos apocalípticos apresentem argumentos exegéticos muitas das vezes sofisticados, o que implica em algum tipo de erudição e elaboração textual posterior envolvidos, é possível que em muitos casos o ímpeto para a exegese, ou para relatos

²³⁵ Judaísmo que aderente à *Torá* mosaica de alguma forma. Para uma discussão a respeito dessas formas de judaísmo, do conceito de *common judaism* de E.P. Sanders e do impacto da interpretação da *Torá* na variedade de correntes judaicas do Segundo Templo, cf. COLLINS, John J. “Torah as Law” In: *The Invention of Judaism: Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul*. Oakland: University of California Press, 2017, p. 107-112.

²³⁶ ROWLAND, Christopher Charles. “A realização profética das Escrituras: A dinâmica da experiência visionária” In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (Org.). *Religião de visionários: Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 53-55.

²³⁷ TALBERT, Charles S. “The Development of Christology in the First 100 Years: A Modest Proposal” In: *The Development of Christology During the First Hundred Years: and Other Essays on Early Christian Christology*. Leiden: Brill, 2011. (Supplements to Novum Testamentum, 140), p. 3-4.

incorporados a tradições narrativas como no caso dos evangelhos, parta da memória de experiências religiosas visionárias autênticas.²³⁸

Aliás, o caso da experiência visionária relatada por Paulo, já mencionada aqui, indica claramente o potencial subversivo que as experiências visionárias podem ter na determinação do tratamento de uma tradição anterior recebida. Como Christopher Rowland destaca,

a perspectiva apocalíptica de Paulo lhe permitiu agir de acordo com suas convicções escatológicas, de modo que o seu apocalipse de Jesus Cristo tornou-se a base da sua prática de admitir gentios à era messiânica, sem a Lei de Moisés. [...] A ameaça levantada pela apocalíptica pode ser percebida em outros lugares e realmente pode ter contribuído para o desenvolvimento da cristologia no cristianismo primitivo, através da crença de que anjos exaltados compartilhavam a natureza e a autoridade de Deus.²³⁹

Considerando a tipologia das cenas visionárias e seu potencial subversivo, visto nas suas afinidades com uma teologia dos Dois Poderes, é possível observar esses elementos confluindo em certas instâncias visionárias da carreira de Jesus conforme o relato dos sinóticos. A seguir, lidaremos com uma dessas instâncias, indicando a similaridade na estruturação da cena com teofanias e relatos apocalípticos caracterizados pela presença de Dois Poderes celestiais.

3.3.1. O batismo

O batismo de Jesus por João Batista é relatado nos três evangelhos sinóticos como marco inicial na carreira de Jesus como pregador itinerante,²⁴⁰ e o evangelho de João parece pressupor essa tradição.²⁴¹

No relato apresentado em Mateus, Jesus vai até João para ser batizado por este, mas João estava reticente em batizá-lo. João cede e assim o batismo acontece, “[...] Jesus subiu imediatamente da água [ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος] e logo os céus se abriram [καὶ ἰδοὺ ἠνεώχθησαν οἱ οὐρανοί] e ele viu o Espírito de Deus descendo como uma pomba e vindo

²³⁸ DOBRORUKA, Vicente. “Experiência visionária e transe na apocalíptica do Segundo Templo” In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (Org.). *Religião de visionários: Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 57-79. O reconhecimento da possibilidade de experiências visionárias, contudo, não significa a adoção das explicações culturais para os fenômenos desse tipo CRAFFERT, Pieter F. “The *supernatural*: neurocultural phenomena” In: CRAFFERT, Pieter F; BAKER, John R; WINKELMAN, Michael J. (Ed.). *The Supernatural After the Neuro-turn*. Abingdon: Routledge, 2019, p. 12-28 indica não só como é possível, mas também de que modo é possível, realizar estudos a respeito de fenômenos tidos como sobrenaturais sem a adoção de ontologias culturais e locais tidas como sobrenaturalistas.

²³⁹ ROWLAND, “A realização profética das Escrituras: A dinâmica da experiência visionária”, p. 46.

²⁴⁰ *Mateus* 3: 13-17; *Marcos* 1: 9-11; *Lucas* 3: 21-22.

²⁴¹ *João* 1: 32-34.

sobre ele [ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν]. E eis que [καὶ ἰδοὺ],²⁴² uma voz vinda dos céus dizia: 'Este [οὗτός] é o meu Filho amado, em quem me comprazo.'²⁴³

O evangelho de Marcos relata que “Aconteceu, naqueles dias, que Jesus veio de Nazaré da Galileia e foi batizado por João no rio Jordão. E, logo ao subir da água [καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος], ele viu os céus se rasgando [εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς] e o Espírito, como uma pomba, descer até ele [καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν], e uma voz veio dos céus: 'Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo [σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα].'²⁴⁴

Lucas, por sua vez, diz que “Ora, tendo todo o povo recebido o batismo, e no momento em que Jesus, também batizado, achava-se em oração [καὶ προσευχομένου], o céu se abriu e o Espírito Santo desceu sobre ele em forma corporal, como pomba [καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν]. E do céu veio uma voz: 'Tu és o meu Filho; eu, hoje, te gerei!'²⁴⁵

A respeito da historicidade do evento, o batismo de Jesus por João parece algo bem estabelecido do ponto de vista histórico, uma vez que, como Joel Marcus aponta,

We can be quite sure that Jesus was baptized by John, if only because his baptism caused such problems for the later church, the foremost among them being the clash between the developing idea of Jesus' sinlessness and the historical memory of his participation in John's baptism of repentance for the forgiveness of sins' (Mark 1.4). The subordination to John implicit in the

²⁴² A *Bíblia de Jerusalém*, tradução que costumamos acompanhar, aqui coloca “Ao mesmo tempo”, mas essa não é a melhor tradução para a partícula grega *καὶ ἰδοὺ*, na sentença imediatamente anterior traduzida como “e logo”.

²⁴³ *Mateus* 3: 16-17.

²⁴⁴ *Marcos* 1: 9-11.

²⁴⁵ *Lucas* 3: 21-22. A versão do dito celestial preservada em Lucas apresenta alguns desafios próprios. O testemunho dos manuscritos gregos está dividido em duas possíveis leituras. Na leitura preservada somente no *Codex Bezae-Cantabrigiensis* (um códice do século V escrito em grego e latim) e em alguns padres da igreja gregos e latinos, preferida aqui, a voz cita o *Salmo* 2: 7, um salmo de entronização real. Com base nessa variante, entender-se-ia que no batismo Jesus foi *ungido* rei, ou seja, feito Cristo – que quer dizer precisamente o “ungido” ou “messias.” Nesse caso, a linguagem de filiação divina traria a mesma conotação existente em passagens da Bíblia Hebraica, como 2 Samuel 7, em que o rei da dinastia davídica é filho adotado de YHWH e, nessa condição, exerce a função real em seu nome. A outra leitura, preservada em alguns dos principais manuscritos dos evangelhos, como o p⁴ (datado do final do século II) e os códices *Vaticanus* e *Sinaiticus* (ambos do século IV), indica que a voz dos céus disse o mesmo que em Marcos: “Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo.” Caso esta leitura seja aceita, não haveria conflito com Mateus e Marcos. Contudo, a natureza harmonística dessa variante, cuja probabilidade maior de harmonização escriba (que pode ser precisada a partir de considerações a respeito da reoralização textual, por exemplo), parece sugerir que a tendência de harmonização fosse feita em direção ao texto dos outros sinópticos, e não do texto do *Salmo* 2, não preservado em nenhuma outra localização. Com base no fato de representar a leitura mais difícil, nesse caso, a variante preservada no *Codex Bezae-Cantabrigiensis* parece ser preferível, apesar de muitas vezes esse códice apresentar variantes peculiares e não tão bem-atestadas. Para uma discussão mais detalhada a respeito dessa passagem, que corrobora a escolha tomada aqui, cf. EHRMAN, Bart D. “Anti-Adoptionistic Corruptions of Scripture” In: *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 62-67.

baptism, moreover, conflicts with a general tendency in the Gospels to subordinate John to Jesus. The *fact* of the baptism itself, therefore, is a bedrock historical datum.²⁴⁶

Todavia, os fenômenos miraculosos, ou visionários, que acompanharam o evento devem ser avaliados com mais cautela. Embora no relato de Mateus ocorra a conjunção tanto de uma manifestação aural quanto visual coordenadas com o abrir dos céus e seguidas pela aparição de um dos poderes divinos – o Espírito de Deus – o pronome demonstrativo οὗτός indica que o relato não é uma experiência visionária, uma vez que os eventos são públicos. Todavia, como teofania, funcionam com a mesma estrutura de outros relatos em que os Dois Poderes celestiais aparecem.

Ainda assim, a linguagem da teofania batismal no texto de Mateus é remanescente de instâncias visionárias, onde os céus se abrem após a *ascensão* de Jesus, que sobe das águas [ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος]. Similarmente, no evangelho de Lucas, Jesus se encontra em oração quando o Espírito Santo desce de forma corpórea como pomba [καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ’ αὐτόν]. Mais uma vez, tal como em Mateus, temos um exemplo de uma teofania cuja linguagem é remanescente de instâncias visionárias, mas aqui a referência à ascensão está ausente.

A descrição presente no evangelho de Marcos, por sua vez, seria o único relato do batismo de Jesus em que ele teve uma experiência visionária *de facto*. O elemento de ascensão, indicado pela subida da água [καὶ εὐθύς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος], aparece e é logo seguido pela experiência individual de uma visão, o que é indicado pela voz que fala com ele na segunda pessoa do singular [σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα]. Nesse relato, o Espírito não vem *sobre* Jesus [ἐρχόμενον ἐπ’ αὐτόν], como em Mateus, mas desce *até* ele [καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν].

Logo em seguida, o relato de Marcos segue dizendo que “logo o Espírito o impeliu para o deserto [καὶ εὐθύς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον]. E ele esteve no deserto quarenta dias, sendo tentado por Satanás; e vivia entre as feras, e os anjos o serviam.”²⁴⁷ Após a descida do Espírito no batismo, a ação imediata de Jesus é determinada pela vontade do Espírito que o direciona. É possível ver em Marcos a identificação entre Jesus e o segundo poder, que é visto descendo como pomba e cuja teofania é composta ainda pelo aspecto aural da fala que se segue vinda da parte dos céus: o primeiro poder não-representável.

²⁴⁶ MARCUS, Joel. Jesus' Baptismal Vision, *New Testament Studies*, v. 41, n. 4, 1995, p. 512.

²⁴⁷ *Marcos* 1: 12-13.

Essa identificação entre o visionário e o segundo poder é característica de alguns outros relatos teofânicos em contexto apocalíptico.²⁴⁸ Aliás, *1 Enoque* 49: 3 afirma que no Filho do Homem habita o “espírito de sabedoria”, possivelmente a mesma sabedoria que em *1 Enoque* 42 buscou morada na terra e, não encontrando, voltou para os céus e encontrou abrigo entre os anjos.

Ou então no *Exagoge* de Ezequiel, o tragediógrafo (c. século II A.E.C.),²⁴⁹ em que Moisés tem a visão de um grande trono no monte Sinai²⁵⁰ e é instruído a se sentar no trono e tomar o cetro divino para si, identificando-se com a figura divina:²⁵¹

I had a vision of a great throne on the top of mount Sinai
and it reached till the folds of heaven.
A noble man was sitting on it,
with a crown and a large sceptre in his
left hand. He beckoned to me with his right hand,
so I approached and stood before the throne.
He gave me the sceptre and instructed me to sit
on the great throne. Then he gave me the royal crown
and got up from the throne.
I beheld the whole earth all around and saw
beneath the earth and above the heavens.
A multitude of stars fell before my knees
and I counted them all.
They paraded past me like a battalion of men.
Then I awoke from my sleep in fear.²⁵²

Tendo em vista a dinâmica de contrapartes celestiais-terrenas exemplificadas tanto no *Exagoge* quanto nas *Similitudes* de Enoque (a porção do apocalipse etiópico de *1 Enoque* da qual as passagens mencionadas foram extraídas), o comentário de Orlov a respeito das *Similitudes* é instrutivo, destacando que,

Another important feature of the *Similitudes* is that the second power in this text is explicitly linked to its earthly counterpart in the form of the seventh antediluvian patriarch, Enoch. This development manifests a new step in comparison with Daniel 7 where the Son of Man is not openly linked to his earthly correlative. This understanding of the second power as the heavenly

²⁴⁸ *1 Enoque* 71:13-17, em que Enoque, o patriarca antediluviano, é identificado com o Filho do Homem, figura exaltada que exerce o juízo escatológico em nome do “Cabeça de Dias”. A imagem é bastante remanescente da visão dos tronos em *Daniel* 7.

²⁴⁹ Para uma discussão mais detalhada da datação e proveniência do *Exagoge*, cf. JACOBSON, Howard. “Introduction” In: *The Exagoge of Ezekiel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 5-16.

²⁵⁰ Provável alusão ao pavimento de safira que serviria como base trono do trono divino em *Êxodo* 24: 10.

²⁵¹ A ideia de figuras sentadas no trono celeste teve sobrevida na tradição rabínica posterior, com o caso de Elisha ben Abuya (*b. Hag.* 14a). O anjo Metatron é descrito como tendo nome similar ao de seu Mestre, presumivelmente Deus (*b. Sanh.* 38b).

²⁵² *Exag.* 68-82.

counterpart of a human seer plays a significant role in many other early two powers theophanies, including the *Exagoge*, *2 Enoch*, and the *Ladder of Jacob*.

The heavenly counterpart tradition serves as the formative blueprint for early Christian developments, where the Son of Man figure becomes a designation for the heavenly identity of the Christian exemplar. The seeds of this understanding—that is, of the second power as a heavenly counterpart of an earthly seer—is already present in *1 Enoch* 71:9–14, in which Enoch is identified as the second power in the form of the Son of Man.²⁵³

Esse contexto mais amplo de identificação entre o visionário e o conteúdo da sua visão, em outras palavras, do visionário como aquele que é visto, gerando a identificação entre seres humanos e mediadores celestiais na apocalíptica judaica, é justamente o ponto que Orlov destaca como relevante para compreender certos desenvolvimentos cristológicos no Novo Testamento.

As observações realizadas a respeito da teofania e da experiência visionária de Jesus no batismo, como relatado em Marcos, não levaram em conta nem a veracidade da experiência visionária descrita ou do conteúdo da visão caso exista um fenômeno concreto por trás do relato. Talvez, como Joel Marcus indica, a ausência de referências posteriores à mensagem transmitida pela voz a Jesus (salvo o que acontece em outro contexto visionário, na transfiguração), que teria dito algo da mais alta importância, seja motivo para pausa.²⁵⁴

Por outro lado, como o próprio Marcus indica, há grande possibilidade de que *alguma* experiência visionária genuína esteja por trás do relato:

On the other hand, it does seem probable that Jesus' baptism was a formative experience in his life, and this may suggest that it had a visionary element. For one thing, he appears to have possessed a strong sense of prophetic authority, as can be seen throughout the tradition about him; we need only mention the Amen-sayings, the Antitheses of the Sermon on the Mount (Matt 5.21-48), and the clashes with the Jewish leadership, climaxing with the attack upon the Temple, as particularly good illustrations of this sense of authority. Such a sense of prophetic authority does not come out of nowhere; it almost demands a radical experience of divine encounter to explain its existence. If Jesus did have such an experience, either it occurred at his baptism or it left no record in the tradition, for the tradition provides no other plausible setting for it. Before the baptism, all is darkness: Jesus does not exist as a public person, and the tradition is silent about him, except for a few obviously apocryphal legends about his birth and boyhood. After it, he suddenly bursts into prominence. Something dramatic *must* have happened there.²⁵⁵

²⁵³ ORLOV, “Two Powers in Heaven Traditions in Jewish Accounts”, p. 21

²⁵⁴ MARCUS, Jesus' Baptismal Vision, p. 513.

²⁵⁵ MARCUS, Jesus' Baptismal Vision, p. 513. Para o conteúdo da visão, no mesmo artigo, Marcus propõe que tivesse a ver com a queda de Satanás do céu, mencionada em *Lucas* 10: 18. Assim, o início do ministério de Jesus corresponderia à sua crença de que Satanás não tem mais autoridade nos céus, de forma que agora haveria chegado o momento escatológico ideal para o estabelecimento do reino de Deus.

Independentemente de ser ou não uma descrição fidedigna de uma experiência do Jesus histórico, o fato de que foi lembrado como um visionário na tradição posterior conta para uma avaliação de como a cristologia foi pensada. Conta ainda que sua experiência visionária no batismo pode ser pensada a partir do paradigma dos Dois Poderes e da identificação entre o visionário e a figura celestial – cada um funcionando como contraparte do outro em planos distintos.

A conexão entre o relato batismal, em qualquer dos formatos que assumiu na tradição sinótica, e uma tradição de Dois Poderes, é reforçada pela similaridade com relatos análogos na Bíblia Hebraica.²⁵⁶ Na experiência visionária teofânica no começo do livro de Ezequiel, o profeta tem uma experiência visionária às margens do rio Quebar após os céus se abrirem.²⁵⁷ Em ambos os casos, o resultado da visão foi a vinda do Espírito de Deus sobre o visionário,²⁵⁸ o que foi seguido por um ministério profético entre seus compatriotas – em ambos os casos a teofania é o catalisador no início da atividade pública, tanto de Jesus quanto de Ezequiel.

No caso da visão de Ezequiel, a visão inclui tanto a glória [*kavod*] de YHWH, que tem uma aparência humana, quanto pela voz:

Por cima da abóbada que ficava sobre suas cabeças havia algo que tinha aparência de uma pedra de safira em forma de trono, e sobre esta forma de trono, bem no alto, havia uma forma com aparência humana. Vi um brilho como de electro, uma aparência como de fogo junto dele, e em redor dele, a partir do que pareciam ser os quadris e daí para cima; a partir do que pareciam ser os quadris e daí para baixo, vi algo que tinha a aparência de fogo e um brilho em torno dele; a aparência desse brilho, ao redor, era como a aparência do arco que, em dia de chuva, se vê nas nuvens. Era algo semelhante à Glória de Iahweh. Ao vê-la, caí com o rosto em terra e ouvi a voz de alguém que falava comigo.²⁵⁹

Se o relato do batismo na tradição sinótica apresenta, de fato, ecos da teofania de Ezequiel,²⁶⁰ em que uma forma humana sentada sobre o trono celestial é acompanhada da voz divina, quem seria o segundo poder no relato batismal? As possibilidades girariam em torno da figura de Jesus ou do Espírito, ou talvez, da figura de Jesus *após* a vinda do Espírito até ele, nos moldes da identificação do visionário com o conteúdo da visão que ocorre em outras correntes apocalípticas do judaísmo do Segundo Templo.

²⁵⁶ ORLOV, Andrei A. “Two Powers in Heaven Traditions in Early Christian Accounts” In: *The Glory of the Invisible God: Two Powers in Heaven Traditions and Early Christology*. London: T&T Clark, 2019, p. 145-148.

²⁵⁷ *Ezequiel* 1: 1.

²⁵⁸ *Ezequiel* 2: 1.

²⁵⁹ *Ezequiel* 1: 26-28.

²⁶⁰ ORLOV, “Two Powers in Heaven Traditions in Early Christian Accounts”, p. 151-157.

Em outras teofanias evangélicas, como no caso da transfiguração, a aproximação com a glória divina em *Ezequiel* é particularmente produtiva para situar as experiências de caráter visionário na tipologia dos Dois Poderes. Tal como a teofania batismal, cuja proximidade de um rio retoma topologicamente teofanias da Bíblia Hebraica,²⁶¹ a transfiguração retoma a tipologia da montanha em que a divindade se revela, ecoando a teofania do Sinai no *Êxodo*.²⁶²

A ideia de que a glória [*kavod*] de YHWH tenha uma aparência humana, tal como é articulada em *Ezequiel*, é crucial tanto para a compreensão dessas teofanias, como o batismo e a transfiguração, quanto para a compreensão da cristologia paulina, que é anterior aos sinóticos.²⁶³

3.4. Apocalíptica e monoteísmo

Para muitos autores, contudo, a ideia de figuras divinas intermediárias,²⁶⁴ implícita na designação e no uso da categoria Dois Poderes, não é adequada para compreender nem o desenvolvimento da cristologia e nem o monoteísmo judaico das últimas décadas do Segundo Templo. Por exemplo, Richard Bauckham rejeita categoricamente a ideia de que figuras intermediárias criem algum tipo de problema para a descrição do judaísmo do Segundo Templo como monoteísta, em geral.²⁶⁵ Como ele coloca:

The evidence that Jews of this period could easily and were in the habit of drawing a firm line of clear distinction between the one God and all other reality is far more considerable than the

²⁶¹ *Ezequiel* 1; *Daniel* 7.

²⁶² ORLOV, “Two Powers in Heaven Traditions in Early Christian Accounts”, p. 82.

²⁶³ Cf. CHESTER, Andrew. “New Testament Christology” In: *Messiah and Exaltation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. p. 80-91.

²⁶⁴ Anjos principais e patriarcas exaltados do passado de Israel, como Enoque e Moisés, que frequentemente são os protagonistas das cenas apocalípticas com as quais lidamos. Para uma avaliação da questão cültica dessas figuras, cf. o estudo de HURTADO, Larry. “Forces and Factors” In: *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, p. 29-31. Hurtado pensa o monoteísmo especialmente a partir da sua dimensão cültica, uma ênfase que Bauckham compartilhou no passado. Contudo, uma vez que a exclusividade cültica pode significar monolatria e não necessariamente a afirmação de que só há uma divindade, e dada a relevância dessas figuras divinas intermediárias, consideramos a definição de SMITH, “The Emergence of Monotheistic Rhetoric in Ancient Judah”, p. 151., trazida na n. 96, no capítulo 1, e que define monoteísmo como: “To begin, we need to define the terms of discussion. Most interpreters include two kinds of expressions in clearly monistic claims. The first involves a claim of exclusivity that proclaims Yahweh ‘alone’ (**lēbadd-*) or no god ‘apart from, besides’ Yahweh (**zūlat-*). Monotheistic exclusivity is not simply a matter of cultic observance, as in the First Commandment’s prohibition against ‘no other gods before me’ in Exodus 20:3 and Deuteronomy 5:7. It extends further to an understanding of deities in the cosmos (no other gods, period). The second involves statements claiming that all other deities are ‘not’ (**ēn*), ‘nothings’ (**ēlilīm*), or ‘dead’ (**mētīm*)”, pensamos que ela seja mais apta para nossa análise, sobretudo considerando-se o uso heurístico que fizemos da categoria.

²⁶⁵ BAUCKHAM, Richard. “God Crucified” In: *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament’s Christology of Divine Identity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008, p. 13-14.

small amount of evidence adduced by those who argue that so-called intermediar figures blur this distinction.²⁶⁶

Para Bauckham, a distinção crucial se dá no que ele chama de “identidade divina”, caracterizada a partir de dois conjuntos de fatores: aqueles aspectos que identificam a Deus no seu relacionamento com Israel, e aqueles que identificam a Deus a partir do seu relacionamento com a realidade como um todo.²⁶⁷ Embora ele considere ambos os conjuntos como igualmente importantes, aqui o seu foco esteve sobre o segundo deles. Conforme Bauckham coloca, a resposta sobre o que especificava a singularidade e a distinção do Deus único no judaísmo do Segundo Templo seria respondida assim:

[...] the answer given again and again, in a wide variety of Second Temple Jewish literature, is that the only true God, YHWH, the God of Israel, is sole Creator of all things and sole Ruler of all things. While these characteristics are by no means *sufficient* to identify God (since they say nothing, for example, about his goodness or his justice), they are the features which most readily distinguish God absolutely from all other reality.²⁶⁸

Bauckham distingue ainda as figuras intermediárias entre dois tipos: as figuras humanas, ou angélicas, que participam do governo divino do cosmos; e as personificações, ou hipóstases de aspectos de Deus, como seu Espírito, sua Palavra (ou logos), e a Sabedoria.²⁶⁹ Por causa dessa distinção rígida estabelecida entre Deus e o resto de tudo o que existe, a categoria de figuras humanas ou angélicas se tornaria axiomáticamente redundante e irrelevante para pensar o desenvolvimento da cristologia. A segunda categoria, por representar aspectos de quem Deus é, não traria nenhuma dificuldade conceitual para caracterizar o monoteísmo.

O objetivo central de todas as distinções que Bauckham traçou concentra-se justamente na ideia de que a cristologia surgiu dentro da matriz de um monoteísmo pensado a partir da identidade divina. Por causa dessa matriz, a condição elevada que Jesus recebe em alguns textos do Novo Testamento não representariam uma quebra do monoteísmo judaico, mas uma articulação peculiar, sem dúvida, mas consonante com os preceitos básicos desse monoteísmo.²⁷⁰

É possível conceder a Bauckham que havia um certo tipo de monoteísmo prevalente ou disseminado no judaísmo do Segundo Templo, porém atestado inequivocamente no nível da

²⁶⁶ BAUCKHAM, “God Crucified”, p. 13.

²⁶⁷ BAUCKHAM, “God Crucified”, p. 7.

²⁶⁸ BAUCKHAM, “God Crucified”, p. 9.

²⁶⁹ BAUCKHAM, “God Crucified”, p. 14.

²⁷⁰ BAUCKHAM, “God Crucified”, p. 18-59.

retórica.²⁷¹ Contudo, como Michael Kok destaca, “Reconstructions of antique Jewish ‘monotheism’ that hold it to be a constraining force on the religious imagination may entrench essentialist assumptions”,²⁷² e Bauckham parece estar indulgindo nesse tipo de construto essencialista para justificar sua posição.

A distinção categórica entre figuras intermediárias angélicas e humanas, de um lado, das personificações ou hipóstases de Deus, do outro, não parecem ser tão categóricas assim. Além disso, não parece clara a motivação de restringir a identidade divina à criação e ao governo do mundo. Uma vez que Bauckham evita categorias ontológicas, o julgamento escatológico parece tão plausível quanto os outros dois fatores singularizantes da identidade divina. No mínimo, o julgamento escatológico seria um ato de exercício do governo divino sobre o cosmo. Não obstante, temos exemplos concretos de figuras humanas que exercem julgamento escatológico,²⁷³ como Enoque e a própria figura de Jesus, quando associada de algum modo ao Filho do Homem sinótico.²⁷⁴

Aliás, a exclusão de Jesus como exemplo positivo que desafia a taxonomia proposta por Bauckham é sintomático de duas condições. Em primeiro lugar, ele trai certas suposições essencialistas a respeito do judaísmo do seu tempo, delimitando o que seria possível de antemão e colocando o surgimento e o desenvolvimento da cristologia numa espécie de vácuo cultural.²⁷⁵ Em segundo lugar, ele trai a circularidade da leitura a partir da categoria identidade divina, pois o desenvolvimento da cristologia a partir da figura de Jesus não poderia ser interpretado como um exemplo dentro do judaísmo de sua época de personagens que desafiam a distinção entre criatura e criador.

Por causa dos pressupostos teológicos anteriores de que Jesus é igual a Deus, ele não pode mais ser lido efetivamente dentro de sua matriz cultural mais ampla, o que é maquiado no argumento da identidade divina.

Na ordem de outros exemplos que dificultam a separação artificial entre os tipos de figuras intermediárias, o *Exagoge* de Ezequiel ainda se destaca, pois assim que assentado no trono Moisés recebe a adoração angelical. Apesar de Bauckham interpretar essa cena como

²⁷¹ Como argumentamos acima na n. 97, a partir da definição de SMITH, “The Emergence of Monotheistic Rhetoric in Ancient Judah”, p. 154.

²⁷² KOK, Michael. Marking a Difference: *The Gospel of Mark and the “Early High Christology” Paradigm*. *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Settings*, n. 3, 2016, p. 105.

²⁷³ CHESTER, Andrew. “Christ as Divine from the Beginning” In: *Messiah and Exaltation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, p. 25.

²⁷⁴ Para uma discussão dos possíveis significados dessa expressão, cf. COLLINS, Adela Yarbro. The Origin of the Designation of Jesus as “Son of Man.” *Harvard Theological Review*, v. 80, n. 4, p. 391-407, 1987.

²⁷⁵ KOK, Marking a Difference, p. 111.

uma alegoria para a função legisladora de Moisés,²⁷⁶ essa interpretação parece longe de evidente e levanta algumas questões a respeito de uma premissa auxiliar: que o monoteísmo deveria ser lido e interpretado a partir da prática monolátrica. De um jeito ou de outro, caso a leitura alegórica do *Exagoge* não esteja disponível, existe evidência concreta de que uma figura humana identificada com Deus pode receber adoração.

Quanto às figuras intermediárias que Bauckham coloca do lado da identidade divina, há algumas dificuldades próprias. Andrew Chester resume bem uma série de problemas que o modelo de Bauckham apresenta especificamente para essa classe de figuras intermediárias:

It is of course clear that Bauckham very much *needs* Wisdom (and Logos) to be part of the 'divine identity', since the developed traditions about them so obviously emphasize their activity in the creation and sustaining of the world: that is, precisely what Bauckham sets as the supreme and exclusive characteristics of God himself. The argument here is indeed, as I have noted, in danger of being circular; that is, Wisdom and Word/Logos, even if they may in fact be hypostatizations with existence apart from God, belong within the divine identity precisely because their activities are those that belong to God alone. Yet that is simply to beg the question. It is equally clear that, for his argument, Bauckham needs Wisdom and Logos on the one hand, and angelic and exalted human figures on the other, to belong in neatly compartmentalized and absolutely differentiated categories. Yet it is by no means obvious that it would all have simply been perceived like this. Philo, as we have seen, confuses the two categories completely; or to be more precise, he brings them together, apparently unproblematically. So also Philo can speak of the Logos as a 'second God' (δεύτερος θεός: Quaest. in Gen. II. 62). It is of course important not to over-interpret particular passages from Philo's voluminous works, and it needs to be borne in mind that he also makes the Logos subordinate to God. Yet in what he thus variously says about the Logos, he does not appear essentially different from the Fourth Gospel. And if angels can appear in human form on earth, be confused, potentially, with God, and be set alongside God in the heavenly world, and if Wisdom can be portrayed so vividly as a woman on earth, yet also as belonging alongside God in heaven, then as I have argued, it would not be surprising if the confusion of these categories were in fact more widespread. Indeed, it would hardly be surprising if, at least at a popular level, Wisdom, Logos and angels were to be seen as basically similar figures, existing in an essentially similar relationship to God, rather than being perceived as belonging in absolutely different, and opposed, categories.²⁷⁷

Essas qualificações e ressalvas não devem ser tomadas, contudo, como indicativo da adoção de um modelo evolutivo em detrimento de outro para explicar o desenvolvimento da

²⁷⁶ BAUCKHAM, Richard. "The Throne of God and the Worship of Jesus" In: *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008, p. 166-169. Ainda que a interpretação de Bauckham desse texto esteja essencialmente correta, como destaca KOK, Marking a Difference, p. 110: "Even if his exegesis is sound, this scene could be in dialogue with beliefs about Moses' literal ascension (cf. Josephus, *Ant.* 4.325-26; *b. Yom.* 4a). Lastly, Bauckham grants that the apocalyptic "son of man" (*1 En.* 61:8; 62:2, 5; 69:27, 29) and, much later, Metatron (*b. Hag.* 15a) were exceptions to the rule."

²⁷⁷ CHESTER, "Christ as Divine from the Beginning", p. 24-25. Além dos exemplos elencados por Chester, a Sabedoria divina em *1 Enoque* 42.1-3 poder ser lida como uma figura angelical, dificultando uma distinção tão precisa entre hipóstases divinas e seres angelicais

crisologia ou da devoção à figura de Jesus. Nem, em princípio, como negação do surgimento relativamente rápido da devoção à figura de Jesus.

Contudo, elas indicam a possibilidade de compreendermos a apocalíptica, de forma geral, e a tradição de Jesus, em particular, como formas de desestabilização conceitual e/ou social do monoteísmo judaico ao final do período do Segundo Templo.

Conclusão

Nossa análise partiu de alguns apontamentos a respeito da origem de YHWH, do estabelecimento do seu culto como divindade nacional de Israel e Judá, e chegou até as principais transformações ideológicas pelas quais o javismo passou durante o período persa e o período helenístico. Estabelecemos a viabilidade de entender a comunidade judaica do final do período persa em diante como monoteísta, pelo menos no nível da retórica.

A partir daí, seguimos a fim de demonstrar a viabilidade de interpretar as principais tradições a respeito de Jesus de Nazaré e o movimento que surgiu ao seu redor com base na tipologia dos Dois Poderes no céu. O objetivo fundamental do percurso consistiu precisamente na utilização da tradição de Jesus como estudo de caso do potencial subversivo da apocalíptica para a compreensão do monoteísmo judaico ao final do período do Segundo Templo.

Para tanto, seguimos, em linhas gerais, aqueles quatro pressupostos fundamentais que Charles Talbert sugeriu para analisar o desenvolvimento cristológico.²⁷⁸ O segundo pressuposto de que, em teologia, a soteriologia é experimentada antes da cristologia nos lembra que as experiências extáticas e visionárias das primeiras comunidades do movimento de Jesus muito provavelmente foram o terreno fértil para o desenvolvimento de concepções a respeito da figura de Jesus que podiam, ou não, reivindicar coerência com a persona histórica.

Já com base no terceiro pressuposto, de que a maior parte da reflexão é realizada com base naquilo que já circula, “está no ar”, na cultura, temos uma outra linha de justificativa para a categoria dos Dois Poderes na leitura de tradições visionárias nas origens do movimento de Jesus, algumas delas associadas à experiência pessoal do próprio Jesus. Por isso a necessidade de avaliar tais relatos à luz da matriz apocalíptica mais ampla e da tipologia que foi chamada no século II E.C. de Dois Poderes.

Longe de apresentar uma realidade linear, que se adequa facilmente às categorias taxonômicas, a definição do que cabe e não cabe no monoteísmo é elusiva para muito da evidência. A opção por uma leitura do monoteísmo como retórica salvaguarda o difícil juízo a respeito do significado de práticas para comunidades distintas e da impossibilidade de adentrar a subjetividade dos agentes históricos investigados. O que temos é a existência de uma retórica monoteísta na Bíblia Hebraica que sobreviveu ao lado de tradições que traem certo politeísmo vestigial.

²⁷⁸ TALBERT, “The Development of Christology in the First 100 Years”, p. 4-5.

Além disso, embora em algum momento a negação da unidade de Deus não estivesse mais no radar de opções conceituais para boa parte dos judeus no final do período do Segundo Templo, ainda assim certas tradições se articularam através de imagens que evidenciam claramente uma segunda figura divina nos céus. Essas tradições, em especial as que emergiram da apocalíptica judaica, usaram predominantemente imagens da tradição profética de Israel, de forma que a segunda figura divina, o segundo poder no céu, não fosse lido como uma negação frontal do monoteísmo retórico estabelecido.

Essa estratégia argumentativa, especialmente se considerarmos a possibilidade de elaboração exegética posterior dos relatos visionários, é justamente o tipo de retórica do encobrimento que reelabora, às vezes subversivamente, conceitos recebidos da tradição sem negá-los de forma direta.²⁷⁹ Por isso, embora o conceito tenha sido primeiramente utilizado para outra área dentro dos estudos bíblicos, ele pareceu apto como descritor do que ocorreu nos inícios do movimento de Jesus, um movimento apocalíptico.

Será que isso significa que a categoria “monoteísmo” tenha de ser aposentada, como sugere Paula Fredriksen?²⁸⁰ Talvez algum dia, mas até lá, ela ainda parece guardar valor conceitual e heurístico, sendo apta para ser nuançada e lida dentro de um espectro amplo que habilita diálogo a partir de um campo conceitual e lexical comum.

Contudo, com base no que vimos a respeito do papel dos construtos monoteístas na identidade judaica e da popularidade da *Torá* do período persa em diante, o que poderia explicar o sucesso dos movimentos apocalípticos no judaísmo no período do Segundo Templo? Caso se aceite uma leitura estrita do que é monoteísmo, aquelas correntes da apocalíptica que podem ser descritas a partir da tradição dos Dois Poderes chegam a aumentar a densidade da população divina no céu em até 100%, já que ao invés de um teríamos efetivamente dois deuses.

Por mais paradoxal que possa ser, um monoteísmo insistente na absoluta majestade de Deus e na enorme distância entre si e suas criaturas, pode ter servido como estímulo para encher os céus de figuras intermediárias.²⁸¹ No mínimo, como agentes da corte gloriosa de um rei exaltado. Por outro lado, a redução, nem sempre bem-sucedida, do *status* dessas figuras

²⁷⁹ Que pode, inclusive, ser utilizada para iluminar a prática de pseudepigrafia recorrente na literatura apocalíptica. A supremacia da profecia mosaica, se tida como uma ideia bastante difundida, explicaria a necessidade que elementos dentro da tradição apocalíptica sentiram de apelar para figuras superiores (como anjos) ou anteriores a Moisés (Enoque, Noé, Abraão etc.). Cf. COLLINS, John J. “The Apocalyptic Genre” In: *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. 3 ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2016, p. 49.

²⁸⁰ FREDRIKSEN, Paula. Mandatory Retirement: Ideas in the Study of Christian origins whose time has come to go. *Studies in Religion*, v. 35, n. 2, p. 231-246, 2006.

²⁸¹ COHEN, Shaye J. D. “The Jewish ‘Religion’: Practices and Beliefs” In: *From the Maccabees to the Mishnah*. 3. ed. Louisville: Westminster John Knox, 2014, p. 84.

intermediárias, pode muito bem ser fruto da longa duração de práticas e concepções anteriores à sistematização e difusão da retórica monoteísta pós-exílica da qual estivemos tratando.

Os movimentos apocalípticos parecem o lugar ideal para detectar a continuidade de uma religiosidade não-monoteísta – javista, não obstante – que buscava integrar e transformar os elementos da antiga religião à luz das novas condições sociais oriundas do sucesso da *Torá* e da ideologia da exclusividade divina.

O que aconteceu depois nós sabemos. Judaísmo e cristianismo eventualmente se tornaram tradições religiosas distintas, e o segundo poder – sujeito de muitas contradições – ora foi silenciado exegeticamente, ora plenamente identificado com o profeta de Nazaré, e ora explorado pelos místicos.

Bibliografia

Fontes primárias

AHITUV, Shmuel. *Echoes from the Past: Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*. Trad. Anson F. Rainey. Jerusalém: Carta, 2008.

ALAND, Kurt; ALAND, Barbara; KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo M; METZGER, Bruce M. (Ed.). *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Epopéia da Criação: Enūma eliš*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

CHARLESWORTH, James H. (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments*. v. 1. New York: Doubleday, 1983.

CHARLESWORTH, James H. (Ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom, and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. v. 2. New York: Doubleday, 1985.

DIODORUS SICULUS. *Library of History, Volume XII: Fragments of Books 33-40*. trad. Francis R. Walton. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967. (Loeb Classical Library, 423).

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm; SCHENKER, Adrian. (Ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.

HERODOTUS. *The Persian Wars: Books I and II*. trad. A. D. Godley. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920. (Loeb Classical Library, 117).

JOSEPHUS. *The Life. Against Apion*. trad. H. St. J. Thackeray. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926. (Loeb Classical Library, 186).

MORAN, William L. (Ed.) *The Amarna Letters: Edited and translated by William L. Moran*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1992.

NICKELSBURG, George W. E; VANDERKAM, James C. *1 Enoch: The Hermeneia Translation*. Minneapolis: Fortress, 2012.

JACOBSON, Howard. *The Exagoge of Ezekiel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

PORTEN, Bezalel. (Ed.) *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*. Leiden: Brill, 1996.

PRITCHARD, James B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*: Third Edition with Supplement. Princeton: Princeton University Press, 1969.

SMITH, Mark S. *The Ugaritic Baal Cycle, Volume I*: Introduction with Text, Translation & Commentary of KTU I.1-I.2. Leiden: Brill, 1994.

SMITH, Mark S; PITARD, Wayne T. *The Ugaritic Baal Cycle, Volume II*: Introduction with Text, Translation & Commentary of KTU/CAT I.3-I.4. Leiden: Brill, 2009.

STONE, Michael E; HENZE, Matthias. *4 Ezra and 2 Baruch*: Translations, Introductions, and Notes. Minneapolis: Fortress, 2013.

Literatura secundária

ADLER, Yonatan. *The Origins of Judaism: An Archaeological-Historical Reappraisal*. New Haven: Yale University Press, 2022.

ALLEN, Garrick V. *et al. Son of God: Divine Sonship in Jewish and Christian Antiquity*. University Park, Pennsylvania: Eisenbrauns, 2019.

ALLISON, Dale C., Jr. A Plea for Thoroughgoing Eschatology. *Journal of Biblical Literature*, v. 113, n. 4, p. 651-658, 1994.

ALLISON, Dale C., Jr. *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*. Minneapolis: Fortress, 1998.

ALLISON, Dale C., Jr. *The Resurrection of Jesus: Apologetics, Polemics, History*. London: T&T Clark, 2021.

AMZALLAG, Nissim. Some Implications of the Volcanic Theophany of YHWH on His Primeval Identity. *Antiguo Oriente*, v. 12, p. 11-38, 2014.

ANDERSON, James S. *Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal*. Londres: Bloomsbury, 2015. (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 617).

ASHERI, David. *O estado persa: ideologia e instituições no império aquemênida*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

ASHTON, John (Ed.). *Revealed Wisdom: Studies in Apocalyptic in Honour of Christopher Rowland*. Leiden: Brill, 2014.

ASSMANN, Jan. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

BALLENTINE, Debra Scoggins. "Monotheism and the Hebrew Bible". *Religion Compass*, v. 16, n. 1, e12425, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/rec3.12425>>.

BARR, James. The Question of Religious Influence: *The case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity*. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 53, n. 2, p. 201-235, 1985.

BARTON, John. *A History of the Bible: The Book & Its Faiths*. New York: Penguin, 2020.

- BAUCKHAM, Richard. The Delay of the Parousia. *Tyndale Bulletin*, v. 31, p. 3-36, 1980.
- BAUCKHAM, Richard. *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- BAUER, Walter; DANKER, Frederick William; ARNDT, William Frederick; GINGRICH, Felix Wilbur. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 4 ed. Chicago: University of Chicago Press, 2021.
- BECKMAN, Gary M; LEWIS, Theodore J. (Ed.). *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion*. Providence: Brown Judaic Studies, 2006.
- BECKING, Bob; DIJKSTRA, Meindert; KORPEL, Marjo C. A; VRIEZEN, Karel J. H. *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- BENJAMIN, Walter; BARRENTO, João (Org.). *O Anjo da História*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.
- BAR-KOCHVA, Bezalel. *The Image of the Jews in Greek Literature*. Berkeley: University of California Press, 2010
- BLENKINSOPP, Joseph. *Essays on Judaism in the Pre-Hellenistic Period*. Berlin: De Gruyter, 2017. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 495).
- BLOCH-SMITH, Elizabeth. Israelite Ethnicity in Iron I: *Archaeology Preserves What Is Remembered and What Is Forgotten In Israel's History*, *Journal of Biblical Literature*, v. 122, n. 3, p. 401-425, 2003.
- BOCKMUEHL, Markus. *Creatio ex nihilo* in Palestinian Judaism and Early Christianity. *Scottish Journal of Theology*, v. 65, n. 3, p. 253-270, 2012.
- BORGEN, Peder; GIVERSEN, Søren. (Ed.). *The New Testament and Hellenistic Judaism*. Peabody, MA: Hendrickson, 1997.
- BOYARIN, Daniel. The Gospel of the Memra: *Jewish Binitarianism and the Prologue to John*. *Harvard Theological Review*, v. 94, n. 3, p. 243-284, 2001.
- BOYARIN, Daniel. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- BOYARIN, Daniel. Daniel 7, Intertextuality, and the History of Israel's Cult. *Harvard Theological Review*, v. 105, n. 2, p. 139-162, 2012.
- CARDOSO, Silas Klein. A casa de Saul e suas divindades. *Estudos Bíblicos*, v. 37, n. 144, p. 289-305, 2021.
- CAPES, David B. *et al. Israel's God and Rebecca's Children: Christology and Community in Early Judaism and Christianity*. Waco: Baylor University Press, 2007.

- CASEY, Maurice. *From Jewish Prophet to Gentile God*. Louisville: Westminster John Knox, 1991.
- CASEY, Maurice. *The Solution to the 'Son of Man' Problem*. London: T&T Clark, 2009.
- CHARLESWORTH, James H.; MCDONALD, Lee Martin; JURGENS, Blake A. (Ed.). *Sacra Scriptura: How "Non-Canonical" Texts Functioned in Early Judaism and Early Christianity*. Londres: Bloomsbury, 2014.
- CHESTER, Andrew. *Messiah and Exaltation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo: Ensaios Acerca das Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. ed. revista. Rio de Janeiro: Kliné, 2021. *E-book Kindle*.
- COHEN, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. 3. ed. Louisville: Westminster John Knox, 2014.
- COLLINS, Adela Yarbro. The Origin of the Designation of Jesus as "Son of Man." *Harvard Theological Review*, v. 80, n. 4, p. 391-407, 1987.
- COLLINS, Adela Yarbro; COLLINS, John J. *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- COLLINS, John J. (Ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Early Christianity*. New York: Continuum, 1998.
- COLLINS, John J. (Ed.). *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- COLLINS, John J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. 3 ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- COLLINS, John J. *The Invention of Judaism: Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul*. Oakland: University of California Press, 2017.
- COLLINS, John J.; VILLIERS, Pieter G. R. de; COLLINS, Adela Yarbro. (Ed.). *Apocalypticism and Mysticism in Ancient Judaism and Early Christianity*. Berlin: De Gruyter, 2018.
- COLLINS, John J.; FLINT, Peter W. (Ed.). *The Book of Daniel: Composition and Reception*. v. 2. Leiden: Brill, 2001. (Vetus Testamentum, 83/2).
- CRAFFERT, Pieter F; BAKER, John R; WINKELMAN, Michael J. (Ed.). *The Supernatural After the Neuro-turn*. Abingdon: Routledge, 2019.
- CROSS, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge, MA; Londres: Harvard University Press, 1973.

- CROSSAN, John Dominic. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. Nova York: Harper Collins, 1991.
- DAVIES, Philip R. *In Search of 'Ancient Israel'*. Londres: Bloomsbury, 2015.
- DAY, John. New Light on the Mythological Background of the Allusion to Resheph in Habakkuk III 5. *Vetus Testamentum*, v. 29, n. 3, p. 353-355, 1979.
- DAY, John. The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel. *Vetus Testamentum*, v. 30, n. 2, p. 174-184, 1980.
- DECONICK, April D. (Ed.). *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. (Symposium, 11).
- DITOMMASO, Lorenzo. Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part I). *Currents in Biblical Research*, v. 5, n. 2, p. 235-286, 2007.
- DITOMMASO, Lorenzo. Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity (Part II). *Currents in Biblical Research*, v. 5, n. 3, p. 367-432, 2007.
- DOBRORUKA, Vicente. *Second Temple Pseudepigraphy: A Cross-Cultural Comparison of Apocalyptic Texts and Related Jewish Literature*. Berlin: De Gruyter, 2014. (Ekstasis, 4).
- DUNN, James D. G. Jesus — Flesh and Spirit: An Exposition of Romans I. 3-4. *Journal of Theological Studies*, v. 53, s. n., p. 40-68, 1973.
- DUNN, James D. G. *Christology in the Making*. London: SCM, 1989.
- DUNN, James D. G. *Did the First Christians Worship Jesus? The New Testament Evidence*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.
- EDELMAN, Diana V. (Ed.). *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- EHRMAN, Bart D. *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*. Nova York: Oxford University Press, 1999.
- EHRMAN, Bart D. *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- EHRMAN, Bart D. *Como Jesus se tornou Deus*. São Paulo: LeYa, 2014. *E-book Kindle*.
- FARIA, Felinto Pessoa de, Neto; CAVALCANTI, Juliana Batista. (Org.). *Cristianismos e Judaismos Antigos: Interações Culturais na Bacia Mediterrânea*. Rio de Janeiro: Kliné, 2021. *E-book Kindle*.
- FERDA, Tucker S; FRAYER-GRIGGS, Daniel; JOHNSON, Nathan C. (Ed.). *"To Recover What Has Been Lost": Essays on Eschatology, Intertextuality, and Reception History in Honor of Dale C. Allison Jr.* Leiden: Brill, 2020.

- FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*. Nova York: Simon and Schuster, 2002.
- FLEMING, Daniel E. *Yahweh Before Israel: Glimpses of History in a Divine Name*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- FOLMER, Margaretha. *Elephantine Revisited: New Insights into the Judean Community and Its Neighbors*. University Park, PA: Eisenbrauns, 2022.
- FREDRIKSEN, Paula. Mandatory Retirement: Ideas in the Study of Christian origins whose time has come to go. *Studies in Religion*, v. 35, n. 2, p. 231-246, 2006.
- FREDRIKSEN, Paula. Philo, Herod, Paul, and the Many Gods of Ancient Jewish "Monotheism", *Harvard Theological Review*, v. 115, n. 1, p. 23-45, 2022.
- FREVEL, Christian. Beyond monotheism? Some remarks and questions on conceptualising 'monotheism' in Biblical Studies, *Verbum et Ecclesia*, v. 34, n. 2, p. 1-7, 2013.
- GERSTENBERGER, Erhard S. *Israel in the Persian Period: The Fifth and Fourth Centuries B.C.E.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011 (Biblical Encyclopedia, 8).
- GERTZ, Jan C; LEVINSON, Bernard M; ROM-SHILONI, Dalit; SCHMID, Konrad. (Ed.). *The Formation of the Pentateuch: Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- GIESCHEN, Charles A. *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*. Leiden: Brill, 1998. (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und Urchristentums, 42).
- GNUSE, Robert Karl. *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997 (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 241).
- GOODBLATT, David. *Elements of Ancient Jewish Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- GRABBE, Lester L. (Ed.). *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 317).
- GRABBE, Lester L. *Ancient Israel: What do we know and how do we know it?* Londres: T&T Clark, 2007.
- GRANERØD, Gard. *Dimensions of Yahwism in the Persian Period*. Berlim: De Gruyter, 2016. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 488).
- GRUENWALD, Ithamar. *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*. Leiden: Brill, 2003.
- GRUENWALD, Ithamar. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*. 2 ed. Leiden: Brill, 2014.

- GUDME, Anne Katrine de Hemmer. Was the Temple on Mount Gerizim Modelled after the Jerusalem Temple? *Religions*, v. 11, n. 73, p. 1-12, 2020.
- HALPERIN, David J. *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
- HAMORI, Esther J. *When Gods Were Men: The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature*. Berlin: De Gruyter, 2008.
- HANSON, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*. Edimburgo: T&T Clark, 1988.
- HART, David Bentley. *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*. New Haven: Yale University Press, 2013.
- HAYS, Christopher M. *et al. When the Son of Man Didn't Come: A Constructive Proposal on the Delay of the Parousia*. Minneapolis: Fortress, 2016.
- HAYMAN, Peter. Monotheism — A Misused Word in Jewish Studies? *Journal of Jewish Studies*, v. 42, n. 1, p. 1-15, 1991.
- HENDEL, Ronald. The Exodus in Biblical Memory, *Journal of Biblical Literature*, v. 120, n. 4, p. 601-622, 2001.
- HENDEL, Ronald. *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- HENDEL, Ronald. Mind the Gap: *Modern and Postmodern in Biblical Studies*, *Journal of Biblical Literature*, v. 133, n. 2, p. 422-443, 2014.
- HENGEL, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Philadelphia: Fortress, 1981.
- HENSEL, Benedikt; NOCQUET, Dany; ADAMCZESKI, Bartosz. (Ed.). *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- HENZE, Matthias. 4 Ezra and 2 Baruch: *Literary Composition and Oral Performance in First-Century Apocalyptic Literature*. *Journal of Biblical Literature*, v. 131, n. 1, p. 181-200, 2012.
- HOLMÉN, Tom; PORTER, Stanley E. (Ed.). *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Leiden: Brill, 2011. 4 v.
- HORSLEY, Richard A. *Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.
- HORSLEY, Richard A. Jesus in the New Millennium: *A Review Essay*. *Review of Biblical Literature*, v. 10, p. 1-28, 2008.

- HURTADO, Larry. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- KALIMI, Isaac; NICKLAS, Tobias; XERAVITS, Geza G. (Ed.). *Scriptural Authority in Early Judaism and Ancient Christianity*. Berlin: De Gruyter, 2013. (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 16).
- KAZEN, Thomas. The Christology of Early Christian Practice. *Journal of Biblical Literature*, v. 127, n. 3, p. 591-614, 2008.
- KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph. *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress, 1998.
- KEEL, Othmar; STRAWN, Brent A. (Ed.). *Jerusalem and the One God: A Religious History*. Minneapolis: Fortress, 2017.
- KEITH, Chris; DONNE, Anthony Le. (Ed.). *Jesus, Criteria, and the Demise of Authenticity*. London: T&T Clark, 2012.
- KNOPPERS, Gary N; LEVINSON, Bernard M. (Ed.). *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007.
- KNOPPERS, Gary N. *Jews and Samaritans: The Origins and History of Their Early Relations*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- KOK, Michael. Marking a Difference: *The Gospel of Mark and the "Early High Christology" Paradigm*. *Journal of the Jesus Movement in its Jewish Settings*, n. 3, p. 102-124, 2016.
- KOOTEN, George H. van. (Ed.). *The Revelation of the Name YHWH to Moses: Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity*. Leiden: Brill, 2006.
- KRATZ, Reinhard G.; SPIECKERMANN, Hermann. (Ed.). *One God, one cult, one nation: archaeological and biblical perspectives*. Berlin: De Gruyter, 2010. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 405).
- KRATZ, Reinhard G. *Historical and Biblical Israel: The History, Tradition, and Archives of Israel and Judah*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- LEUCHTER, Mark. The Aramaic Transition and the Redaction of the Pentateuch. *Journal of Biblical Literature*, v. 136, n. 2, p. 249-268, 2017.
- LEVENSON, Jon D. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- LEVINE, Amy-Jill; ALLISON, Dale C. Jr; CROSSAN, John D. (Ed.). *The Historical Jesus in Context*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- LEVINSON, Bernard M. *Revisão legal e renovação religiosa no Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2011.

- LIPSCHITS, Oded; KNOPPERS, Gary N; OEMING, Manfred. (Ed.). *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- LIVERANI, Mario. *Israel's History and the History of Israel*. Londres: Equinox, 2007.
- MACDONALD, Nathan. *One God or one Lord?: deuteronomy and the meaning of 'monotheism'*. 2001. Tese (Doutorado em Teologia) - Department of Theology, Durham University, 2001. Disponível em: <<http://etheses.dur.ac.uk/3806/>>.
- MARCUS, Joel. Jesus' Baptismal Vision, *New Testament Studies*, v. 41, n. 04, p. 512-521, 1995.
- MARCUS, Joel; SOARDS, Marion L. (Ed.). *Apocalyptic and the New Testament: Essays in Honor of J. Louis Martyn*. 2 ed. London: Bloomsbury, 2015.
- MASON, Steve. Jews, Judeans, Judaizing, Judaism: *Problems of Categorization in Ancient History*. *Journal for the Study of Judaism*, v. 38, n. 4-5, p. 457-512, 2007.
- MAZAR, Amihai. (Ed.). *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 331).
- MCGRATH, James F. *The One True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*. Chicago: University of Illinois Press, 2009.
- METTINGER, Tryggve N. D. *The Riddle of Resurrection: "Dying and Rising Gods" in the Ancient Near East*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell International, 2001.
- MILLER, Robert D., II. *Yahweh: Origin of a Desert God*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.
- MITCHELL, Stephen; NUFFELEN, Peter van. (Ed.). *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os Limites da Helenização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- MOSCA, Paul G. Ugarit and Daniel 7: A Missing Link. *Biblica*, v. 67, n. 4, p. 496-517, 1986.
- NA'AMAN, Nadav. The Israelite-Judahite Struggle for the Patrimony of Ancient Israel. *Biblica*, v. 91, n.1, p. 1-23, 2010.
- NETO, Willibaldo Ruppenthal. O relato de Hecateu de Abdera sobre os judeus. *Hypnos*, v. 41, n. 2, p. 166-192, 2018.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (Org.). *Religião de visionários: Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- OLYAN, Saul M. Is Isaiah 40-55 Really Monotheistic? *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, v. 12, n. 1, p. 190-201, 2012.

- OORSCHOT, Jürgen van; WITTE, Markus. (Ed.). *The Origins of Yahwism*. Berlin: De Gruyter, 2017. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 484).
- ORLOV, Andrei A. *The Glory of the Invisible God: Two Powers in Heaven Traditions and Early Christology*. London: T&T Clark, 2019.
- PARK, Sung Jin. The Cultic Identity of Asherah in Deuteronomistic Ideology of Israel. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, v. 123, n. 4, p. 553-564, 2011.
- PELIKAN, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Christian Doctrine, Volume 1, The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- PEPPARD, Michael. *The Son of God in the Roman World: Divine Sonship in Its Social and Political Context*. New York: Oxford University Press, 2011.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate. (Ed.). *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- PORTER, Stanley E; PITTS, Andrew W. (Ed.). *Christian Origins and Greco-roman Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament*. v. 1. Leiden: Brill, 2013. (Text and editions for New Testament Study, 9).
- PORTER, Stanley E; PITTS, Andrew W. (Ed.). *Christian Origins and Greco-roman Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament*. v. 2. Leiden: Brill, 2013. (Text and editions for New Testament Study, 10).
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. 2 ed. São Paulo: Unesp, 2011.
- PUMMER, Reinhard. Was There an Altar or a Temple in the Sacred Precinct on Mt. Gerizim? *Journal for the Study of Judaism*, v. 47, n. 1, p. 1-21, 2016.
- RAMELLI, Ilaria L. E. Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of “Hypostasis”. *Harvard Theological Review*, v. 105, n. 3, p. 302-350, 2012.
- REITERER, Friedrich V; NICKLAS, Tobias; SCHÖPFLIN, Karin. (Ed.). *Angels: The Concept of Celestial Beings — Origins, Development and Reception*. Berlin: De Gruyter, 2007.
- ROFÉ, Alexander. *Introduction to the Composition of the Pentateuch*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. (The Biblical Seminar, 58).
- RÖMER, Thomas. *A origem de Javé*. São Paulo: Paulus, 2016.
- ROWLAND, Christopher. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. Londres: SPCK, 1982.
- SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, 40th Anniversary Edition. Minneapolis: Fortress, 2017.

- SATLOW, Michael L. *Creating Judaism: History, Tradition, Practice*. New York: Columbia University Press, 2006.
- SCHÄFER, Peter. *Two Gods in Heaven: Jewish Concepts of God in Antiquity*. New Jersey: Princeton University Press, 2020.
- SCHMID, Konrad. *História da Literatura do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2013.
- SCHWARTZ, Seth. How Many Judaisms Were There? *A Critique of Neusner and Smith on Definition and Mason and Boyarin on Categorization*. *Journal of Ancient Judaism*, v. 2, n. 2, p. 208-238, 2011.
- SCHWEITZER, Albert. *The Quest of the Historical Jesus*. Mineola: Dover, 2005. Reimpressão, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. Londres: Adam & Charles Black, 1911.
- SEGAL, Alan F. *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*. Leiden: Brill, 2002.
- SMITH, Mark S. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. New York: Oxford University Press, 2001.
- SMITH, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. 2 ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- SMITH, Morton. *Jesus the Magician*. New York: Barnes & Noble, 1978.
- SOMMER, Benjamin D. *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- STANTON, Graham N. *Jesus and Gospel*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- STUCKENBRUCK, Loren T. *The Myth of Rebellious Angels*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- STUCKENBRUCK, Loren T; NORTH, Wendy E. S. (Ed.). *Early Jewish and Christian Monotheism*. London: T&T Clark, 2004.
- TALBERT, Charles S. *The Development of Christology During the First Hundred Years: and Other Essays on Early Christian Christology*. Leiden: Brill, 2011. (Supplements to Novum Testamentum, 140).
- TCHERIKOVER, Victor. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America; Jerusalem: Magnes Press, 1959.
- THEISSEN, Gerd. *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Philadelphia: Fortress, 1983.
- THEISSEN, Gerd. *A Religião dos Primeiros Cristãos: Uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

- THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: Um manual*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015. (Bíblica Loyola, 33).
- TILLY, Michael; ZWICKEL, Wolfgang. *A história religiosa de Israel: Desde a pré-história até os primórdios do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2020.
- TOORN, Karel Van der. Anat-Yahu, Some Other Deities, and the Jews of Elephantine, *Numen*, v. 39, n. 1, p. 80–101, 1992.
- TOORN, Karel Van der; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der. (Ed.). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2 ed. Leiden: Brill; Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- TOORN, Karel Van der. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- TURCESCU, Lucian. Prosōpon and Hypostasis in Basil of Caesarea's "Against Eunomius" and the Epistles. *Vigiliae Christianae*, v. 51, n. 4, p. 374-395, 1997.
- VERMES, Geza. *Jesus the Jew*. Philadelphia: Fortress, 1973.
- WILSON, Ian D. *Kingship and Memory in Ancient Judah*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- WITTE, Markus; SCHRÖTER, Jens; LEPPER, Verena. (Ed.). *Torah, Temple, Land: Constructions of Judaism in Antiquity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- YADIN, Azzan. קהל as Hypostasis in the Hebrew Bible. *Journal of Biblical Literature*, v. 122, n. 4, p. 601-626, 2003.