

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM  
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

DOUGLAS OLIVEIRA DOS SANTOS

**O DEUS TRADUZIDO: UMA ANÁLISE DAS TRADUÇÕES A PARTIR DE JOSUÉ  
24,15 E DEUTERONÔMIO 6,4**

GOIÂNIA

2016

DOUGLAS OLIVEIRA DOS SANTOS

**O DEUS TRADUZIDO: UMA ANÁLISE DAS TRADUÇÕES A PARTIR DE JOSUÉ  
24,15 E DEUTERONÔMIO 6,4**

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Orientadora: Dra. Ivoni Richter Reimer.

GOIÂNIA

2016

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)  
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

S237d Santos, Douglas Oliveira  
O Deus traduzido[ manuscrito] uma análise das traduções a partir de Josué 24, 15 e Deuteronômio 6, 4 / Douglas Oliveira dos Santos.-- 2016.  
142 f.; 30 cm.  
Texto em português com resumo em inglês  
Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, Goiânia, 2016  
  
1. Bíblia - A.T - Deuteronômio. 2. Bíblia. - A.T. - Josué. 3. Hermenêutica (Religião). 4. Monoteísmo. I. Reimer, Ivoni Richter. II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. III. Título.  
  
CDU: Ed. 2 -- 27-242.9(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA  
EM 12 DE FEVEREIRO DE 2016 E APROVADA PELA BANCA  
EXAMINADORA

1) Dra. Ivoni R. Reimer / PUC Goiás (Presidente) Ivoni R. Reimer

2) Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Membro) Valmor da Silva

3) Dr. Haroldo Reimer / UEG (Membro) HR Reimer

4) Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás (Suplente) Eduardo Gusmão de Quadros

5) Dr. Claude Valentin René Detienne / UEG (Suplente) Claude Valentin René Detienne

Dedico este trabalho ao meu Deus, a Jesus Cristo meu Salvador, aos meus pais que lutaram para que um dia eu pudesse estar aqui e a minha esposa e filhos que se sacrificaram juntamente comigo.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu Deus e a seu filho Jesus Cristo, que me proporcionou a oportunidade de cursar o mestrado, tendo em vista as dificuldades existentes em nosso país de um negro e pobre chegar até esse processo educacional. Reconheço os meus esforços e de meus pais, mas também reconheço que estou aqui pela manifestação de um milagre de Deus. Agradeço aos meus pais, Carlos Alberto Ferreira dos Santos e Damiana Aparecida Oliveira Santos, que sempre se esforçaram fisicamente, mentalmente e financeiramente para formar seus filhos. A minha esposa Vanessa Santana de Sousa Santos e filhos Ana Carla Santana dos Santos e Gabriel Santana dos Santos, que me incentivaram, oraram e suportaram os momentos mais difíceis. Aos meus irmãos Humberto dos Santos Neto e Dorcas Oliveira dos Santos que sempre me apoiaram. A minha avó Zaira e ao meu avô Delcídio. Aos meus cunhados Gisele e Wescley que me deram a mão quando precisei. A minha sogra Aldina que me incentivou e me recebia em sua casa a noite depois de um longo dia de trabalho. Ao meu amigo Danilo Guerra que de aluno se tornou meu mestre e mentor a quem devo eterna gratidão por insistir para que pudesse participar do processo seletivo. A Segunda Igreja Batista de Vera Cruz que me apoiou, e cuidou de mim em momentos de muita dor. Aos meus amigos que me incentivaram, Pr. Marcos Herney, Fernando, Wagner, Rivys, Roberto, Andréia e minhas irmãs Adélia e Judhite. As minhas amigas Rhutinha, Elzenita e Adriana que ajudaram diretamente nas correções da minha dissertação. À professora Dra. Irene que teve o cuidado de me receber neste Programa, a ela serei eternamente grato pelo cuidado para comigo. A minha orientadora Dra. Ivoni Richter Reimer que com sua paciência e carinho me orientou e me deu suporte durante esse período, a ela minha eterna gratidão. E finalmente a meus professores com quem aprendi muito, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e a CAPES que financiou este curso.

De muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, aos pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, A quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos. É ele o resplendor da sua glória e a expressão da sua substância; sustenta o universo com o poder da sua palavra, e depois de ter realizado a purificação dos pecados, sentou-se nas alturas a direita da Majestade. (Hebreus 1,1-3, Tradução da Bíblia de Jerusalém)

## RESUMO

SANTOS, Douglas Oliveira dos. *O Deus traduzido: uma análise das traduções a partir de Josué 24,15 e Deuteronômio 6,4*. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2016.

Na interpretação da literatura sagrada, percebemos que os princípios hermenêuticos cristãos sempre interpretam os textos do Antigo Testamento a partir da sua concepção atual de monoteísmo. Aqui, analisamos a construção desse conceito monoteísta, na tentativa de entender como esses princípios interpretativos passaram a nortear a compreensão de Deuteronômio 6,4 e Josué 24,15 com essa perspectiva monoteísta. Para realizar essa análise, foi preciso compreender o imaginário vigente em vários processos da construção do Sagrado ocidental, estudando esses textos na Bíblia Hebraica, no processo da construção monolátrica e na verificação das influências do Helenismo no processo de formação da Septuaginta. Dessa forma, é possível perceber as influências que permeiam as traduções e os métodos interpretativos de perspectiva fundamentalista e ortodoxa atuais, e ensaiar questionamentos e reflexões crítico-construtivos.

**Palavras-chave:** Deuteronômio 6,4 e Josué 24,15. Iahweh e Elohim. Sagrado. Septuaginta. Hermenêutica e Exegese.

## ABSTRACT

SANTOS, Douglas Oliveira dos. *The God translated: an analysis of translations from Joshua 24,15 and Deuteronomy 6.4*. Master Thesis (Graduate Program in Religious Studies) - Catholic University of Goiás, in 2016.

In the interpretation of sacred literature, we realized that the hermeneutical Christian principles always interpret the Old Testament from its current conception of monotheism. Here, we analyze the construction of this monotheistic concept in an attempt to understand how these interpretive principles have guided the understanding of Deuteronomy and Joshua 6.4 24.15 with this monotheistic perspective. To perform this analysis, we must understand the current imagery in various processes of construction of the Western Sacred, studying these texts in the Hebrew Bible, in the monolátrica construction process and checking the Hellenistic influences in the formation of the Septuagint. That way, you can see the influences that permeate translations and interpretative methods of fundamentalist Orthodox perspective and current, and rehearse questions and critical-constructive reflections.

Keywords: 6.4 Deuteronomy and Joshua 24.15. Yahweh and Elohim. Sacred. Septuagint. Hermeneutics and exegesis.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>12</b>
<b>1 A CONSTRUÇÃO MONOLÁTRICA NO ANTIGO TESTAMENTO À LUZ DE JOSUÉ 24,15 E DEUTERONÔMIO 6,4</b> .....	<b>17</b>
1.1 A INFLUÊNCIA DE OUTROS POVOS NO POVO HEBREU .....	18
1.1.1 A Influência Egípcia .....	18
1.1.2 Influência Cananéia .....	22
1.2 AS RELIGIÕES DOS HEBREUS .....	24
1.2.1 A Religião Javista .....	25
1.2.2 A Religião Eloísta .....	27
1.3 QUANDO DEUS SE TORNOU UM: A ORIGEM DEUTERONOMISTA	30
1.3.1 O Discurso de Moisés e seu Contexto.....	31
1.3.2 Base Histórica para o Surgimento da Escola Deuteronomista .....	33
1.3.3 Josias e uma Reforma .....	34
1.3.4 O Projeto Teológico Deuteronomista.....	36
1.4 A ADEQUAÇÃO DO SAGRADO DEUTERONOMISTA NO LIVRO DE JOSUÉ.41	
1.4.1 Josué e suas Contradições .....	41
1.4.2 Fontes de Josué .....	43
1.4.3 O Concílio de Siquém.....	45
1.4.4 O Envolvimento Deuteronomista .....	48
<b>2 O DEUS DA SEPTUAGINTA: PROJEÇÃO DA DIVINDADE EM DEUTERONÔMIO 6,4 E JOSUÉ 24,15</b> .....	<b>53</b>
2.1 OS HEBREUS NO PERÍODO HELÊNICO.....	54
2.1.1 Alexandre e os Judeus .....	54
2.1.2 O Governo dos Ptolomeus e o Governo dos Selêucidas.....	57
2.2 O CONTEXTO HISTÓRICO DA TRADUÇÃO.....	61
2.2.1 Fim das Cidades-Estados.....	61
2.2.2 O helenismo.....	64
2.3 OS CONTRASTES DOS PENSAMENTOS JUDAICOS E GREGOS .	67
2.3.1 Judaísmo pós-exílio.....	68
2.3.2 Pensamentos e Religião em um Mundo Helenizado .....	70

2.3.3	A tradução dos LXX de Deuteronômio e Josué e a influência do Aristotelismo .....	74
2.3.4	A tradução dos LXX de Deuteronômio e Josué e a Filosofia Helênica ..	78
2.4	SEPTUAGINTA NA CRIAÇÃO DE UMA DIVINDADE HEBRAICA PARA UMA DIVINDADE GREGA .....	82
2.4.1	Os “Deuses” Judaicos e o Panteão Grego .....	83
2.4.2	Transposição da Divindade Hebraica para a Grega, em Deuteronômio 6,5 e Josué 24,15 .....	85
<b>3</b>	<b>O DEUS E SUAS DISSONÂNCIAS: CONTRADIÇÕES EM RELAÇÃO À TEOLOGIA ORTODOXA E INTERPRETAÇÃO DE DEUTERONÔMIO E JOSUÉ.</b>	<b>92</b>
3.1	AS HERMENÊUTICAS ORTODOXA E FUNDAMENTALISTA NA INTERPRETAÇÃO DE DEUTERONÔMIO E JOSUÉ .....	93
3.1.1	Os Pressupostos Teológicos de Interpretação .....	94
3.1.2	A ‘Verdade’ na História .....	98
3.1.3	Fundamentos Apologéticos Sobre a Interpretação .....	102
3.2	A EXEGESE ORTODOXA E FUNDAMENTALISTA DE DEUTERONÔMIO E JOSUÉ .....	105
3.2.1	O Novo Testamento Interpreta o Antigo Testamento .....	106
3.2.2	A Não Contradição dos Textos Bíblicos .....	108
3.2.3	Anacronismo Teológico .....	111
3.3	COMPARAÇÕES COM O METODO HISTÓRICO CRÍTICO EM DEUTERONÔMIO E JOSUÉ .....	115
3.3.1	O Método e Suas Intencionalidades .....	116
3.3.2	O Documento e Suas Origens .....	119
3.3.3	Análise Histórica .....	123
	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>128</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>133</b>

## INTRODUÇÃO

Em Deuteronômio 6,4 se encontra um dos principais textos do Judaísmo e do Cristianismo. Este texto é conhecido como *shemá* (שמע), termo traduzido em nossas Bíblias como “ouvir”. Essa palavra nos conduz a ficarmos atentos ao reconhecimento do único Deus e ao Deus verdadeiro. Este é o sentido abstraído em nossas traduções, e que vem sendo apresentado nos ensinamentos catequéticos de nossas comunidades.

Nesse trabalho não possuímos a intenção de desconstruir a concepção do sagrado cristão, nem dos ensinamentos estabelecidos em nossas comunidades, tão pouco negar sua existência ou defender que Deus é uma criação da mente humana. O sagrado em si jamais poderá ser compreendido em sua essência, se assim o fosse deixaria de ser sagrado. Otto (1985) estabelece algumas características do sagrado e o entende como o misterioso, o temido e o fascinante. Se o sagrado pudesse ser decifrado ele deixaria de ser sagrado.

A hipótese de que Deus é produto da mente humana possui em suas bases alguma relevância em nossa pesquisa, mas não a compreendemos como estruturante. Cremos que o sagrado é real, principalmente para aqueles que o experienciaram. Entretanto, considerando os fundamentos platônicos, é algo do qual apenas podemos ver a sombra da sua realidade. Mediante esse pressuposto, entendemos que na incapacidade de percebê-lo e deslumbrá-lo, nos resta apenas a possibilidade de interpretá-lo.

Por outro lado, percebemos que Deus é um construtor social na relação de poder e busca das satisfações pessoais. Deus é um ser construído nas particularidades, nas buscas individuais. Esse Deus, ou melhor, “Deus do eu” “Deus” é conivente com a injustiça social, é favorável ao opressor e tira de uns para dar a outros. Nessa perspectiva não conseguimos entender uma interpretação do Sagrado, mas percebemos a interpretação dos próprios indivíduos.

Entendemos que a interpretação do sagrado não ocorre apenas por uma interpretação “mística”, “espiritual” ou “sobrenatural”. Ela ocorre de forma pensada. As classes sacerdotais buscam interpretar os documentos sagrados e as experiências coletivas, para compreender o sagrado. Um dos princípios da reforma protestante consiste em aceitar a Bíblia como o único livro sagrado, que revela a

vontade de Deus. É a partir dele que as religiões protestantes vão fundamentar sua concepção de Deus. A reforma protestante compreende que a Bíblia supera as experiências particulares, que essas experiências precisam passar pela legitimação do documento escrito. Porém o que se vê na prática é uma sacralização da interpretação. O que entendemos é que Deus é traduzido de diversas maneiras, seja ela pelos autores, pelos tradutores ou pelos intérpretes.

Referindo-se ao judaísmo e ao cristianismo que entendem o Antigo Testamento como livro sagrado, percebemos que os dois movimentos religiosos interpretam o Antigo Testamento por uma perspectiva monoteísta. Essa é uma das afirmações dogmáticas intocáveis. Aqui percebemos as influências de uma interpretação, pois o sagrado é materializado, para enquadrá-lo em nossa realidade. A ideia monoteísta, dentro da perspectiva religiosa, está relacionada a uma única divindade, uma divindade singular. O singular e o plural são categorias da matéria e não do Sagrado. O sagrado é sagrado porque não pode ser contado. Um dos nomes atribuído à divindade hebraica é *Elohim* (אלהים) que em sua composição se encontra no plural. Não dá para categorizá-lo como “um” ou “vários”, ele é o todo, ele está no todo, ele pode ser um ou vários, isso faz dele Deus.

Nesta pesquisa evitaremos ao máximo utilizar o nome “Deus”, pois esse termo está cheio de pressuposições estabelecidas por nossa sociedade e por nossas experiências familiar e religiosa. Priorizamos utilizar o termo “divindade” e “sagrado” que nos possibilita estabelecer uma distância entre a concepção dos narradores e a nossa concepção.

Neste trabalho buscaremos compreender o processo de construção da ideia monolátrica hebraica no Antigo Testamento, a partir das traduções de Josué 24,15 e Deuteronômio 6,4, compreendendo a construção das narrativas Deuteronomistas, nos originais hebraicos e sua tradução na Septuaginta, bem como o conceito de Deus na interpretação dos teólogos ortodoxos protestantes de nosso tempo.

O nosso problema parte do pressuposto de que o conceito de Deus no ocidente é resultado de uma construção do monoteísmo e do culto monolátrico, construção esta que fora estabelecida em um processo progressivo na história e na construção narrativa hebraica. Nossa motivação na pesquisa consiste em compreender como as interpretações teológicas de nosso tempo, principalmente aquelas que foram influenciadas pelos teólogos ortodoxos protestantes, passaram a interpretar o sagrado hebreu, a partir do conceito de um Deus ocidental, rejeitando a

complexidade da divindade ou divindades do Antigo Testamento. Por outro lado, buscamos compreender suas motivações na manutenção desse discurso.

Para compreendermos o problema em si é preciso entender como as traduções do Antigo Testamento hebraico chegaram a uma composição que favorece as interpretações do nosso tempo. Baseando-se em Josué 24,15 e Deuteronômio 6,4 buscaremos entender quais as tensões entre lahweh e Elohim.

Em Josué 24 existem várias contradições em relação à adoração de Elohim, em preferência de lahweh. Entendendo essas contradições, levantamos alguns questionamentos: a) como a redação final buscou organizar e harmonizar uma monolatria entre lahweh e Elohim? b) como se originaram as contradições estabelecidas em Josué 24? Para realizar uma análise sobre a monolatria no Antigo Testamento, estudaremos Deuteronômio 6,4, para responder: como a Escola Deuteronomista unificou lahweh e Elohim?

Por outro lado, percebendo que a Septuaginta possui grande influência no conceito de Deus no Ocidente, também levantaremos questionamentos concernentes a seu processo de tradução: a) como os “setenta” traduziram os nomes das divindades hebraicas? b) como se deu a adequação entre os conceitos hebraicos e o helenismo? E, por fim, como os Setenta adaptaram a divindade ou as divindades hebraicas à narrativa grega? Muitos outros problemas poderiam ser levantados, mas cremos que as respostas às indagações propostas permearão todo o centro do nosso discurso.

Na interpretação do Antigo Testamento, os teólogos ortodoxos protestantes estabeleceram princípios hermenêuticos como manual interpretativo, criando em si pressupostos que são tomados como a única verdade e método de interpretar o Antigo Testamento, transpondo o conceito ocidental de Deus nas narrativas hebraicas. Esses pressupostos acabam negando a probabilidade dos hebreus possuírem um conceito de relativização do sagrado, ou seja, a possibilidade de duas divindades hebraica e um processo de construção monolátrica. Dentre estes pressupostos consiste a ideia de que “Deus é o Senhor da História”. Essa afirmativa tem como finalidade isentar o ser humano de sua capacidade de interpretar o Sagrado. Esses pressupostos também defendem que a historiografia dos hebreus é percebida através da revelação de um “Deus” a um “povo escolhido” em um mundo politeísta, considerando este povo de cultura superior que fez a decisão certa de caráter exclusivista ao “Deus verdadeiro”.

Em virtude dos pressupostos citados, passar-se-á a exigir uma hierarquização das manifestações culturais dos povos antigos e a desconsideração da construção historiográfica hebraica. Contudo, o Antigo Testamento permite perceber que a concepção do sagrado faz parte de um processo, que é construído por diversas experiências religiosas. É importante entender que as narrativas de Josué 24,14 e Deuteronômio 6,4 não consistem apenas na compreensão e na construção da manifestação do sagrado, mas se referem diretamente à construção da identidade de um povo.

Os hebreus tiveram uma vida de confrontos sociais intensos e a influência de outros povos, e não se pode negar essas relações, nem estabelecer graus de importância cultural. Além de uma análise religiosa, existe uma necessidade de uma análise histórico-cultural desses povos e dessas relações.

Os escritos dos hebreus são documentos que devem ser fontes para essa análise e para o desenvolvimento da pesquisa do cientista religioso que se preocupa com a historiografia antiga. Para se compreender os processos históricos, as relações de poder e as manifestações culturais, os documentos históricos não devem ser analisados de forma confessional, visto que tal interpretação pode condicionar um significado particular, tanto para o indivíduo como para seu grupo em particular. O que buscamos é uma interpretação onde se leva em consideração as impressões transmitidas pelo próprio documento, buscando entendê-lo, *a priori*, em seu tempo.

Os documentos antigos possuem infindáveis informações e muitos processos 'rígidos' de interpretação, impossibilitam ir além dos que possam contrariar seus pressupostos. Entendemos que um dos caminhos para perceber que o conceito do sagrado é mais amplo e complexo do que é estabelecido se encontra em Josué 24,15 e Deuteronômio 6,4, onde se apresenta as complexidades da divindade ou das divindades hebraicas, bem como a construção de sua identidade monolátrica e monoteísta. Nesse processo, a Septuaginta contribuiu claramente nessa construção e na legitimação de uma única divindade, permitindo novas interpretações sobre o sagrado em nossa contemporaneidade.

Compreendemos que esta pesquisa contribuirá de forma expressiva dentro de um novo olhar exegético do sagrado a partir do Antigo Testamento, permitindo perceber o sagrado pelo método histórico crítico e pela história cultural. Buscando fazer uma ruptura com os conceitos pré-estabelecidos do sagrado, evitando o

anacronismo nos manuscritos hebraicos entendendo o sagrado como sendo o Deus ocidental. A nossa pesquisa não consiste apenas em estabelecer um processo exegético dos textos hebraicos em si, mas buscamos compreender como estes textos foram traduzidos no decorrer do tempo e em que circunstâncias foram traduzidos, procurando entender como essas traduções acabaram contribuindo para novos conceitos ocidentais. Esta será nossa contribuição específica para esta área de conhecimento.

Temos como objetivos demonstrar a complexidade do sagrado, que busca ser legitimado pelo Antigo Testamento. Questionar os fundamentos hermenêuticos, estruturados em uma Teologia Sistemática Ortodoxa, confrontando as interpretações do monoteísmo ocidental com os relatos do Antigo Testamento. Analisaremos especificamente Josué 24,5 e Deuteronômio 6,4 desassociando os atributos do Sagrado contemporâneo do sagrado da época. Buscaremos responder como é organizada a monolatria em Josué 24 e Deuteronômio 6 e entender a organização desses conceitos pelos judeus após a formação do império grego, tendo em vista entender como os Setenta, na tradução dos textos hebraicos para o grego (LXX), reorganizam a monolatria a partir das influências da filosofia e da cultura helênica.

A nossa pesquisa parte do pressuposto de que o monoteísmo hebreu é um processo de construção, cultural, linguístico e historiográfico. Entendemos que os fundamentos hermenêuticos dos teólogos ortodoxos protestantes ignoram que o sagrado da historiografia hebraica é complexo, transferindo a sua ideia do sagrado para o Antigo Testamento. Nossa problemática consiste na construção monolátrica Deuteronomista quando ela unificou *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים). Acreditamos que Josué 24,15 e Deuteronômio 6,4 são caminhos para explicar essa problemática.

Dividimos essa leitura em três partes. Na primeira analisaremos as construções Deuteronomista em Deuteronômio 6,4 e Josué 24,15, em sua tentativa de unificar *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים). Na segunda buscaremos como esses textos foram traduzidos na Septuaginta e quais influências essa tradução proporcionou às interpretações teológicas. E por fim buscaremos compreender como os teólogos ortodoxos protestantes compreendem os textos e como esse princípio de interpretação não consegue enxergar as estruturas politeístas no Antigo Testamento.

## **1 A CONSTRUÇÃO MONOLÁTRICA NO ANTIGO TESTAMENTO À LUZ DE JOSUÉ 24,15 E DEUTERONÔMIO 6,4**

Antes de adentrarmos no conteúdo propriamente dito, precisamos considerar que a interpretação do Antigo Testamento tem sido utilizada no ocidente, para legitimar as estruturas religiosas cristãs. Não pretendemos aqui desconstruir uma interpretação que legitima o cristianismo, nem tão pouco desconsiderá-las, no entanto buscaremos trazer levantamentos estabelecidos nos textos hebreus em que se fundamente sua construção sobre o sagrado.

Aqui não estão em jogo as concepções que temos do sagrado, pelo contrário a nossa concepção cristã do sagrado é introduzida e delineada a partir dos textos hebraicos. Buscaremos entender como os fragmentos de Deuteronômio e Josué, se organizam em uma concepção complexa da divindade hebraica, bem como os mesmos buscam estruturar suas experiências com suas estruturas religiosas, políticas, econômicas e sociais. Queremos deixar claro que mesmo que as condições históricas nos conduzam a interpretar que o discurso sobre o sagrado é mera articulação, não podemos desconsiderar que estamos falando de seres humanos, dotados de sentimento e religiosidade. Outro fator aqui é exatamente o ponto teológico onde os indivíduos buscam decodificar as experiências religiosas com padrões de seus raciocínios.

Este capítulo tem como finalidade perceber a complexidade da divindade hebraica e demonstrar as complicações de uma interpretação monoteísta do Antigo Testamento e buscar esclarecer um projeto monolátrico através da escola Deuteronomista. A organização Deuteronomista do Antigo Testamento possibilita uma nova construção da consciência do sagrado a partir da dominação grega.

Neste capítulo o nome referido a esse povo será “hebreus”, tendo consciência de que os nomes como “Povo de Israel, Israelitas, Judeus” são construídos no decorrer da história e se encaixam em diversos momentos narrados aqui. No entanto, esses nomes poderão aparecer em referenciais e citações para que a autenticidade dos autores que estamos dialogando seja mantida. Acreditamos que o nome “hebreu” abarque uma totalidade da identidade desse povo, não distorcendo o conteúdo proposto.

## 1.1 A INFLUÊNCIA DE OUTROS POVOS NO POVO HEBREU

Antes mesmo de fazermos uma análise das narrativas do Antigo Testamento, sobre um monoteísmo ou a monolatria, precisamos compreender as estruturas em que os hebreus se estabeleceram. Compreendemos que o primeiro problema no processo interpretativo de nosso tempo é ignorar que os hebreus sofreram influências diretas de outros povos. Essas influências auxiliaram os hebreus a compreender sua divindade e a construir uma relação que permeia até os dias atuais. No entanto os pressupostos estabelecidos nas interpretações do Antigo Testamento acabam ignorando não só as influências recebidas, como o conceito da divindade que se altera mediante as realidades e as estruturas em que os indivíduos estão inseridos.

A primeira observação que precisamos fazer é desmistificar a ideia de que apenas os hebreus acreditavam em uma divindade suprema. Setella (1970, p.110) diz o seguinte.

a maior parte daqueles povos crê que antigamente o ser Supremo haja habitado entre os homens na terra, haja lhe ensinado todo bem e haja lhes dado às leis sociais e morais; isto mostra a união do Ser Supremo com a humanidade

Dentre as influências destacaremos dois povos fundamentais na construção da concepção de sua divindade, os egípcios e os cananeus. Depois entenderemos como estas culturas deram origem às religiões hebraicas e posteriormente como as mesmas foram organizadas entre os hebreus. Neste capítulo, buscaremos mostrar a complexidade do conceito da divindade ou divindades, bem como a clareza deste problema no Antigo Testamento.

### 1.1.1 A Influência Egípcia

Os hebreus se instalaram no Egito aproximadamente 1.700 a.C. Na maioria das traduções em português é relatado que o povo era escravo no Egito, como por exemplo, o texto de Deuteronômio 28:68 que diz o seguinte "E o SENHOR te fará voltar ao Egito em navios, pelo caminho de que te tenho dito; nunca jamais o verás;

e ali sereis vendidos como escravos e escravas aos vossos inimigos; mas não haverá quem vos compre." (João Ferreira de Almeida Corrigida) outro texto que cita escravidão é o texto de Levítico 25,42 "Porque são meus servos, que tirei da terra do Egito; não serão vendidos como se vendem os escravos" (João Ferreira de Almeida Corrigida). Quando observamos os termos em hebraico a palavra utilizada é *'ebed* (עֶבֶד) que pode ser traduzido como "escravo, empregado, servo e criado"<sup>1</sup>, segundo o Walter C. Keiser afirma que *'ebed* (עֶבֶד) também pode ser usado como "servo" no seguinte contexto " Os súditos de um rei são seus servos [...], como também o são todos os seu reis-vassallos [...] e as nações que lhe pagam tributos [...]. Aqueles a serviço do rei também são seu servos [...] inclusive os oficiais [...] e os embaixadores" (HARRIS; ARCHE; KEISER, 1998, p. 1066). Buscamos aqui romper com o conceito de escravo e compreender essa palavra como "servo", tanto pelo sentido da mesma como pela contextualização. Nesse regime de servidão havia troca de favores e muitas características egípcias acabaram influenciando diretamente a religião hebraica.

Duas condições são claras em relação ao contexto da estadia dos hebreus no Egito: a) segundo Bright (1978) a vinda dos hebreus para o Egito se estabelece na busca de sobrevivência, dessa forma foi feito uma espécie de aliança, onde os mesmos deveriam retribuir sua estadia e b) segundo Tongnini (1951) houve no Egito uma instabilidade governamental devido à tomada dos Hicsos. O Egito entra em crise e os servos *'ebed*, sofrem. Esse sofrimento ocorre mediante a manutenção do estatos governamental egípcio, suas obras e a busca da estruturação da nação. A partir da crise, os hebreus resolvem abandonar o Egito e partir para Canaã. Ao saírem do Egito os hebreus receberam influências diretas dos egípcios.

Uma das características absorvidas pelos hebreus foi a ideia simbólica de imagens e manifestações de cura. Apesar de existir uma luta contra a idolatria e as imagens, os símbolos passam a ter grande significado entre os hebreus, "chamo de símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro." (RICOEUR, 1996, p. 15). Um exemplo claro é a serpente que Moisés levantou no deserto, que serve exatamente para curar o povo das picadas de serpente.

---

<sup>1</sup> KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir; ZIMMER, Rudi. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. 16ª ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2003.

O antigo Egito conheceu e praticou a magia. Nele existiam amuletos, estátuas curadoras. Estas estátuas possuíam filtros contra as serpentes e os escorpiões, quem fosse mordido devia fazer correr água sobre a cabeça da estátua e o líquido passando sobre os textos gravados adquiria virtudes curativas; para curar era suficiente bebê-la (CHALLAYE, 1991, p. 45).

Pode-se dizer que este é um caso isolado, no entanto o tabernáculo e o templo eram cheios de símbolos sagrados, com as tábuas da lei, a arca da aliança e outros símbolos. Uma evidência de que os hebreus estavam tão apegados aos egípcios pode ser percebida quando Moisés se ausenta do povo e logo em seguida eles constroem um bezerro de ouro. O bezerro indica que os hebreus identificavam características divinas nos animais, assim como os egípcios.

Outro ponto de influência egípcia é a característica política que está relacionada com a concepção religiosa no Egito: "o faraó está sob uma espécie de proteção dos deuses, notadamente do deus falcão Horos. Ele participa do brilho do sol, ele é, muito antes de Luiz XIV. O Rei-sol, Ele é filho de deus. Ele é deus" (CHARLLAYE, 1991, p.50). Devido aos israelitas não terem uma organização política, eles adotam a mesma ideologia. A narrativa de Números e Deuteronômio afirma que ao sair do Egito os hebreus não estabeleceram a monarquia; mas o seu líder, Moisés, tinha uma autoridade divina, ele era a pessoa da divindade na terra, o transcendente se manifestando através de Moisés, era ele quem dava as ordens e designava os mandamentos dando sentença de vida e morte.

No Egito também havia uma forma de relacionamento com a divindade:

Como mediador imortal, o faraó também mediava os homens perante a divindade; para tanto construía templos, dirigiam cultos, organizava ritos funerários, sob a orientação da deusa Maat, símbolo da verdade equilíbrio e justiça (LEITE FILHO, 1994, p. 31).

Nas narrativas do Antigo Testamento outros personagens assumiram a representação do Sagrado perante o povo. Davi e Salomão centralizaram o poder em si e legitimaram sua monarquia através da representação do sagrado. Os dois chegam a fazer papel sacerdotal, como relata os seguintes textos: I Crônicas 16,2 "E, acabando Davi de oferecer os holocaustos e sacrifícios pacíficos, abençoou o povo em nome do SENHOR." (João Ferreira de Almeida revisada) e em I Reis 3,15 "E acordou Salomão, e eis que era sonho. E indo a Jerusalém, pôs-se perante a arca da aliança do SENHOR, e sacrificou holocausto, e preparou sacrifícios

pacíficos, e fez um banquete a todos os seus servos" (João Ferreira de Almeida revisada).

No Egito, o líder e o rei tinham seus privilégios: "os sonhos proféticos eram privilégios apenas dos reis e personalidades muito importante: o povo, em geral, tinha visões cotidianas que eram interpretadas pelos intérpretes dos sonhos, em casas próximas aos grandes templos" (LEITE FILHO, 1994, p.37). No povo de Israel se veem dois personagens, ou seja, Moisés e o povo. Moisés fala com a divindade face a face, o povo fala com a divindade na pessoa de Moisés. Moisés recebe as tábuas da lei escritas pela divindade, o povo as recebe das mãos de Moisés. Moisés vê a glória do Senhor, o povo vê uma nuvem negra. Percebe-se que o povo não tem nenhuma relação direta com divindade, a divindade para o povo esta mediada em Moisés.

Os povos tinham uma compreensão antropomórfica do divino. Por isso, a divindade carecia de moradia. Para os egípcios, a divindade tinha um lugar: "o templo era sua casa, animada por todo um povo de servidores, dos quais apenas os mais elevados tinham acesso ao compartimento íntimo onde morava o deus sob a forma de uma estátua" (AYMARD; AUBOYER, 1955, p.85). Na saída do Egito, a divindade fica sem moradia, o ponto de referência para a divindade hebraica foi os montes, local em que Moisés se encontrava com ela. Moisés então providencia a construção do tabernáculo, como moradia para a divindade e designa quem poderia ter acesso a essa casa.

Moisés passa a ter características semelhantes às de um faraó, que mantinha seu governo estruturado na religião. "A religião passou a servir de fundamento para a estabilidade social, a disciplina seda na submissão da população ao poder estabelecido" (LEITE FILHO, 1994, p. 29). Apesar dos relatos do Antigo Testamento não considerem Moisés uma divindade, os hebreus possuíam uma sociedade estruturada sobre um poder teocrático, poder em que Moisés era a voz da divindade no meio do povo. A teocracia possuía leis unilaterais, que favoreciam apenas àqueles que estavam no poder.

A característica misericordiosa da divindade hebraica não é exclusiva dos hebreus. Leite Filho (1994, p. 38) diz que a divindade "Ra, por exemplo, decidiu destruir os homens, mas arrependeu-se depois e veio salva-los" (LEITE FILHO, 1994, p. 38) semelhantemente em Gênesis 6, 6 diz o seguinte "Então arrependeu-se o SENHOR de haver feito o homem sobre a terra e pesou-lhe em seu coração."

(João Ferreira de Almeida - Revisada e atualizada), na sequência da narrativa o “SENHOR” escolhe Noé para preservar a espécie humana.

Em relação às divindades egípcias duas nos chamam a atenção. No antigo império adoravam Rá a divindade do sol e criadora, também adorava Amon, que era uma divindade da lua, com o tempo as duas se fundiram se tornando Amom- Rá. Quando os hebreus saem do Egito possuem uma estrutura religiosa semelhante à Egípcia que em determinado momento de sua história precisaram unir *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אֱלֹהִים).

Cada divindade egípcia tinha uma função. Os israelitas unem alguns elementos para formar a personalidade do divino: “esta conjunção dos elementos solares e vegetais explica-se evidentemente pelo papel extraordinário do soberano, tanto no plano cósmico quanto no plano social, na acumulação e na destruição de <<vida>>” (ELIADE, 1970, p.165). Cada vez que a divindade tinha uma responsabilidade a mais, ela era mais soberana e poderosa. O politeísmo dava uma segurança do sobrenatural ao ser humano: por que temeria a divindade? “É certo que havia pouco que os pudesse assustar numa religião que faltava o verdadeiro sentido do que é bem e do que é mal, as questões do bem eram apenas questões civis e não religiosa” (WHITE, 1966, p.124).

Muitas estruturas egípcias influenciaram a religião hebréia, principalmente no que constam as compreensões futuras de sua divindade.

### 1.1.2 Influência Cananéia

Na saída do Egito, as tribos de Israel passaram a peregrinar pelo deserto. No decorrer do tempo, elas adquiriam novas experiências com a sua divindade. Na confiança de que essa divindade as levaria a uma “terra prometida”, a região da transjordania. Segundo o relato bíblico os hebreus haviam passado 40 anos no deserto e ao adentrarem a cidade, possuíam dificuldades de viverem como um povo sedentário. Compreendemos que os cananeus, que ainda permaneceram na terra, foram os que lhes “ensinaram” a arte da agricultura, seus costumes e ritos.

Os hebreus ainda não possuíam características definidas de sua divindade e foi com os cananeus que começaram a moldar fundamentos essenciais de sua divindade. A compreensão da divindade hebraica, até então, era aquela que

salvava, libertava, provia alimento e etc, mas ainda não a entendiam como aquela que estava ligada à agricultura. “Os cananeus eram politeístas e, como todos os outros, acreditavam que havia uma divindade para cada circunstância [...] no princípio coordenava Baal como deus da fertilidade o adorava a fim de que ele tornasse sua lavoura produtiva” (FOHRER, 1982, p.123). Fohrer ainda diz que na esperança de Baal ouvir seus pedidos, os cananeus ofereciam-lhe sacrifícios, holocaustos e parte da colheita. Os hebreus, em sua devoção a *lahweh* (יהוה), também passaram a pedir uma boa colheita, para isso tomaram parte das festas Cananéias. Festas como os pães ázimos, que era realizada no começo da colheita, para que a safra fosse boa. Outra é a festa das semanas, que era realizada setenta semanas após a festa do ázimo, comemorando a colheita do trigo e no ato da festa as primícias eram entregues como oferta à divindade. Praticamente foi nesse período que o Javismo (mais ou menos 330 a.C) surgiu. Segundo Sellin e Fohrer (2007, p.210-211) os Javistas percebem a divindade mais próxima dos seres naturais. Visto que a influência egípcia apresentava uma divindade transcendental: “imediatamente após a difusão do Javismo, por exemplo, “Baal” foi usado como uma designação de *lahweh* e como um elemento teóforo nos nomes pessoais israelitas” (FOHRER, 1982,p.122). A grande dificuldade era conciliar a divindade Elohista com a Javista.

Canaã – O deus-pai El era nominalmente o deus principal do panteão, mas desempenhava um papel muito secundário e inativo. A principal divindade ativa era Ba'al (Senhor), título do antigo deus da tempestade semítico Hadad, que reinava como rei dos deuses numa elevada montanha do norte (BRIGHT, 1978, p. 151).

Percebe-se que os dois conceitos sobre o sagrado, entre os hebreus, começaram a andar paralelamente, distinguindo-se entre *lahweh* (יהוה) e *El* (אֱלֹהִים). À medida que a nação se organizava, ficava mais difícil entender essa dualidade. Entre os “cananeus tinham o deus El como divindade suprema. Contudo, este era completamente transcendente, não interferindo em assuntos terrestres e humanos. As divindades ativas eram Baal e Astate” (STORNILO, 1997, p.229). Entre os hebreus não era diferente, Sellin e Fohrer (2007, p.204-221) afirma que *El* (אֱלֹהִים) era transcendente e *lahweh* (יהוה) era imanente. O termo *El* (אֱלֹהִים) é um termo utilizado para a divindade de todos os povos de origem semita, portanto, os hebreus como os cananeus faziam uso dessa divindade.

Por outro lado existia lahweh como divindade imanente semelhante a Baal; “o culto de Baal era bastante espelhado em todo oriente médio antigo e existiu em Israel, mesmo em meio à religião javista” (STORNILOLO, 1997, p.31). O culto a lahweh sofre influência do culto a Baal; a cultura Cananéia não foi absorvida por completo, pois o povo hebreu já tinha alguns pressupostos que os impediam de praticar certos costumes.

Com o desprezo a Baal, eles passaram a formular uma nova religião agrícola que substituía a anterior.

Foi precisamente uma controvérsia com a religião Cananéia que a peculiaridade de fé em Javé se apregoou de todo, e foi assim que Israel se formou bem consciente de que Javé até então revelado para Israel, sobretudo no âmbito da história, era o doador de tudo aquilo que se esperava de Baal: fecundidade e vegetação florescente (METZGER, 1981, p.51).

Na formulação da teologia hebraica mostra-se que lahweh era o autor de toda obra de Baal, isso significa que lahweh tinha as mesmas funções que Baal.

Nesse período, começou a se iniciar produções escritas, não eram muitas, pois a escrita para os hebreus só passou a ter grandes proporções durante a transição da monarquia para o cativeiro babilônico, tal acontecimento era bastante recente.

A esse respeito são igualmente importantes vários poemas que se comparando com a literatura canaanita, Rãs Shamra (século quatorze), parece remontar substancialmente na sua forma presente, ao período mais primitivo da história de Israel, entre eles encontra-se o canto de Débora [...]; benção de Jacó [...]; os oráculos de Abraão [...]; o canto de Miriã [...]; A benção de Moisés [...] (BRIGHT, 1978,p.186).

Além desses escritos, muitos outros foram produzidos. Com a influência Cananéia, os hebreus passaram a ter a compreensão de uma divindade mais pessoal, a qual está pronta para ajudar o homem em sua atividade com a terra. A partir dessas influências e concepções, surgiu o conflito entre a religião Javista e a religião Elohista em relação a concepções da divindade.

## 1.2 AS RELIGIÕES DOS HEBREUS

A religião hebraica, como percebemos anteriormente, surgiu através de várias influências, porém possui suas particularidades. Aqui compreenderemos duas linhas religiosas que são fundamentais para assimilar o conceito e os fundamentos de sua ou suas divindades. Os hebreus tiveram várias escolas que leram o sagrado de maneira diferente, como a “Escola Sacerdotal e a Cronista”. No entanto, aqui analisaremos as duas religiões iniciais, as quais originarão toda problemática acerca do sagrado.

### 1.2.1 A Religião Javista

A primeira característica que ressaltamos da religião Javista é o nome de *lahweh* (יהוה), nome este que é destinado à divindade. Para o nome *lahweh* (יהוה) não há de fato um significado direto. Fohrer (1982, p.785) faz uma descrição clara sobre esta problemática:

O número de opiniões e de tentativas de interpretação é enorme: seria quase uma empresa impossível tentar sumariá-la em sua totalidade. O ponto de partida comum é a palavra: “lahweh” em si mesmo ou a sua explicação em Ex 3,14, que pode ser obra de E. Outrora, era comum explicar o nome com a significação de “aquele que cai (ou desce)”, com base em que lahweh era, originalmente, um deus do relâmpago, da tormenta as seguintes interpretações: “Oh! Ele!” (*ya-huw*), como uma exclamação cultual; “Aquele que cria” (hiphil do verbo *hayá*), como um termo para o Deus criador; “Preservador”; “Eu amarei intensamente a quem amo”. A ênfase é sobre a realidade de Deus, sua presença imutável, sua atualidade e existencialidade, a plenitude interminável de seu ser; sobre o “Ser”; “Ser” no sentido de “ser existencial ativo”; “Ele é”; “eu sou o que sou”; “Ele é, ele prova por si mesmo que é”, como um nome de ação de Graça.

No Javismo *lahweh* (יהוה) pode denotar “aquele que cai”, aquele que vem em direção ao ser humano, tanto como “criador” e por fim o “ser”, essas características voltadas para a proximidade com o povo.

Outro problema relacionado ao nome é a sua pronúncia, o hebraico primitivo não possuía vogais e por isso muitas palavras começaram a se perder devido à falta de pronúncia. Como para o judeu era proibido falar o nome de “יהוה” em vão, a pronúncia foi perdida, porém, no ocidente passou a ser conhecida como “javé”, “Jeová”, “Iarrue” e outros. A maioria das bibliografias relacionadas se utiliza do termo “lahweh”.

Choraqui (1995, p.15) afirma que, segundo Êxodo 3,14 e 6,2, o nome “lahweh” (יהוה) teria sido apresentado originalmente a Moisés. No entanto, já se sabe que este nome já era difundido pelos palestinos: “Tem sido sugerido, com certa frequência, que o nome “lahweh” (ainda que numa forma diferente) é encontrado em antigos documentos babilônicos, em antigos nomes arameus de Mari ou em nomes siro-araméus do século VIII.” (FOHRER, 1982, p.85). Essa descoberta revela que “lahweh” (יהוה) não seria um nome exclusivo dos hebreus e bem mais tardio do que data a sua narrativa.

Fohrer (1982, p.75) afirma que a religião Javista identifica “lahweh” (יהוה), como a divindade de Abraão, de Isaac e de Jacó, para que as divindades do clã pré-Javista identificado com *EI* fossem forjadas muito tempo antes da narrativa mosaica: “[...] a história dos patriarcas é ligada à história nacional que, por sua vez, fundamental a religião Javista como resultado da fixação e da unificação das tribos em Canaã.” (WESTERMANN, 1987, p. 32). A relação com os patriarcas foi utilizada como meio de legitimação entre as tribos hebraicas.

Apesar de ligar a divindade aos pais, o grande fundador da religião é Moisés. A relação de Moisés com “lahweh” (יהוה) proporciona à religião Javista característica monolátrica, devido aos confrontos com outras divindades.

Os eventos do êxodo, não importa a seu grau de historicidade, parecem ter fomentado decisivamente o javismo, cabendo o papel preponderante à figura do fundador, Moisés. lahweh é ainda o Deus da Aliança que baixa instruções ao seu povo de cuja observação dependem fortuna e infortúnio. Logo mais, quando da conquista de Canaã, apareceu o perigo da fusão entre Baal e lahweh. Os baals, as astartes, as divindades fenícias, babilônicas e assírias entraram em competição com o Deus dos pais e do fundador. (MUSSNER, 1987, p. 63)

O princípio monolátrico se constitui diretamente com a relação de Moisés para com “lahweh” (יהוה). Von Rad (1986, p.285) descreve que a religião Javista estava ligada à pessoa de Moisés, desde a saída do Egito até o fim da caminhada pelo deserto, porém nos faz refletir que a narrativa produzida posteriormente é que faz questão de ligar o Javismo com a pessoa de Moisés. Os patriarcas na religião Javista possuíram apenas teor de referência, mas a ligação com Moisés possui teor teológico, voltado para a relação monolátrica com a divindade.

Apesar de ligar *lahweh* (יהוה) aos pais, a religião Javista traz fundamentos próprios da sua crença. Em Wolff (2003, p.30-31) podemos perceber algumas

características que foram influenciadas pela religião Cananeia, como: a) uma divindade da terra, b) uma divindade pessoal, c) uma divindade que se relaciona diretamente com a humanidade, d) uma divindade antropomórfica e imanente, porém a mesma possui duas características particulares: uma divindade libertadora, por esta ligada ao êxodo e uma a divindade da lei Mosaica.

Por fim, percebemos os confrontos entre a religião Javista e a religião Eloísta. Estes confrontos não são descritos como narrativas no Antigo Testamento, devido os arranjos da redação final, porém são elucidados mediante as estruturas de linguagem dos manuscritos hebraicos, a ponto de percebermos os relatos contraditórios entre as duas religiões. A disputa entre “lahweh” (יהוה), e “El” (אֱלֹהִים) se torna clara nos textos produzidos por cada religião, para Homburg (1981, p.55) existe uma distinção clara:

Bem clara torna-se esta diferença nas designações de Deus. Para E o nome de Javé foi revelado a Moisés somente no monte de Deus (Êx. 3,1\*. 4b\*. 6.9 – 15). E usa, até esta passagem, sistematicamente Elohim em lugar de Javé. J usa o nome Javé desde o começo; para J este é conhecido desde os tempos primitivos.

A partir destas características do Javismo, compreenderemos como se reestrutura a religião Eloísta.

### 1.2.2 A Religião Eloísta

A religião Eloísta (E) caracteriza a sua divindade pelo nome “Elohim” (אֱלֹהִים), que provém do radical El (אֱלֹהִים) de origem semita. Chouraqui (1995, p. 20), menciona que o Eloísmo surgiu numa sociedade politeísta, na qual os hebreus se apresentam como uma contraposição às crenças universalmente aceitas, relacionados à devoção e aos regimes que legitimavam essa estrutura religiosa. Nessa perspectiva, a religião Eloísta se estabelece como *henoteísta* ou *monolátrica*. Essas duas palavras se equivalem, pois *henoteísmo* “admite uma pluralidade de Deuses, embora afirme ter relações somente com um deles, que merece a nossa adoração e obediência” (CHAMPLIN; BENTES, 1991, p.346). Em relação à monolatria, Reimer (2003) entende que a memória dos hebreus se estabelece em dois pontos, o primeiro é o documento e o segundo é a arqueologia. Nos cruzamentos entre os

dois pontos seria possível chegar à ideia de que as primeiras manifestações do “monoteísmo” seriam o que se identifica como “monolatria”, ou seja, os personagens da época não ignoravam os outros deuses, mas acreditavam que sua divindade era superior às outras divindades.

Nas traduções do Antigo Testamento podemos perceber que a palavra *Elohim* (אלהים), é traduzida de várias maneiras. No entanto, vários documentos descrevem o mesmo como nome próprio, Fohrer (1982, p. 48) diz que há no Antigo Testamento muitas nomenclaturas atribuídas a *Elohim* (אלהים) as expressões no plural não indicam multiplicidade, mas descrevem uma divindade local, com uma dimensão geográfica e uma localidade de culto. *Elohim* (אלהים) é colocado em uma circunstância de maior importância, ele se coloca como superior aos outros deuses, assumindo a liderança das outras divindades, ele é “o pai dos deuses”, “pai da humanidade” e “criador de todas as criaturas”, além de tudo *Elohim* (אלהים) é muito sábio e santo.

Quando observamos o mito fundante no processo hierofânico entre a divindade e Moisés, percebemos que a escola Javista, busca relacionar a sua divindade aos pais Abraão, Isaque e Jacó, no entanto os pais originalmente estão ligados a “Elohim” (אלהים).

[...]o nome a ‘El com frequência depois dos patriarcas (“Deus de Abraão” - 31:53-, “o terror de Isaac” - 31:42 -, “o poderoso de Jacó” - 49:24 -) ou como “Deus dos pais” segundo o ponto e vista de quem fala, “Deus de meu pai” “Deus de teu pai” etc.) indica uma relação pessoal da divindade com cada um de seus chefes. (EICHRODT, 2004, 153)

A relação com os patriarcas foi fundamental para estabelecer uma nova forma de compreender a divindade, ela permeava a lembrança de seus pais, distanciando das imagens. Sobre a ideia da imagem, Reimer (2009, p.88) faz um diálogo filosófico com os conceitos de “imaginário”, trabalhando o conceito de “aniconismo” que quer dizer “ausência de imagem”, porém essa ideia não corresponde às mesmas ideias da contemporaneidade. Como observamos pela influência egípcia, os hebreus não abriram mão de imagens e símbolos, no entanto, *Elohim* (אלהים) era representado e reverenciado pela lembrança de seus pais.

É importante enfatizar a questão do patriarcado, pois posteriormente será fundamental para a compreensão das estruturas do Antigo Testamento. Para o

Eloísta, Moisés não se equipara aos pais, “pelo contrario, a imagem de Moisés é bem diferente. A história de sua vocação, em relação à do J, é muito mais marcada teologicamente pelo esforço de unir a fé no Deus dos pais à de Javé. Mas o principal é a modificação da ideia que fazemos do ofício de Moisés.” (RAD, 1986, p.286). A relação com os pais estabelece uma postura de “Elohim” (אֱלֹהִים) em relação a “lahweh” (יְהוָה).

[...] a formação do antigo Testamento afirma que as formas de comunicação entre Elohim e o homem eram estabelecidas através dos sonhos, anjos ou manifestações da natureza. Os Eloísta acreditam que Elohim é o único Criador do universo que emana de sua palavra e permanece distante dele. (CHOURAQUI, 1995, p. 21).

A ênfase no comportamento dos patriarcas ressalta um comportamento da moralidade com “Elohim” (אֱלֹהִים), por intermédio dos pais, visto que a relação com “Elohim” (אֱלֹהִים) era distante. Os documentos Eloístas evidenciam a moralidade do homem, buscando enfatizar os comportamentos dos patriarcas: “A mentira de Abraão, que no Javismo afirmava que Sara era sua irmã, foi suavizada pelo Eloísmo, como a explicação de que Sara era meia irmã de Abraão”. (SELLIN; FOHRER, 2007, p. 219). A partir do ato moral dos patriarcas se conheceria o ato moral de Elohim.

Em relação aos atos punitivos, na religião Eloísta difere do Javista, pois no Javismo o castigo viria por meio da terra, já no Eloísmo o juízo de Elohim é sobre a própria nação: “Nas tradições israelitas, acha o eloísta a resposta na mensagem que é peculiar: o temor de Deus deve dominar os ouvintes a ponto de levá-los a verdadeira obediência” (WOLFF, 1978, p. 32). Ainda o “acontecimento histórico é considerado no Eloísmo muito mais interessante sob o aspecto do julgamento divino a respeito do pecado humano do que nos Javista” (SELLIN; FOHRER, 1977, p. 215). É importante observar que o fato de Israel ser castigado por “Elohim” (אֱלֹהִים) não significa que o povo seria abandonado por Ele: “Depois de ser castigado por causa da reação da soberania divina, Israel pode prosseguir com a sua vida de comunhão com Deus” (SELLIN; FOHRER, 1977, p. 216). A punição serve para trazer os hebreus de volta. No Eloísmo, a divindade tem amor pelo homem ao ponto de preservá-lo.

Pode-se observar que o Eloísmo diverge muito do Javismo, pois a sua crença se baseia em uma visão contra o antropomorfismo. Dessa maneira *Elohim* (אלהים) se apresenta de forma diferente, ou seja, através de sonhos e visões, durante a noite. *Elohim* (אלהים) também não está presente no meio do povo, mas a sua presença é representada por uma manifestação da natureza ou através de um anjo ou de um líder. Isso não significa que entre a religião Javista e a Elohista, não houve influências, pelo contrário, assim como elas foram influenciadas por outras religiões elas se influenciaram mutuamente.

Apesar das distinções alguns fatores foram importantes para o surgimento do monoteísmo, pois entre *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים) existiam algumas semelhanças, essas semelhanças não correspondiam a seus atributos, mas estavam ligadas a história de cada uma. Nas narrativas de *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים) constam as seguintes semelhanças: a) Os patriarcas, b) A libertação do cativo egípcio e c) a lei. Essas características históricas proporcionaram o surgimento da escola Deuteronomista que tinha como intenção afirmar que as duas divindades eram apenas uma.

### 1.3 QUANDO DEUS SE TORNOU UM: A ORIGEM DEUTERONOMISTA

Ouve, ó Israel; o Senhor nosso Deus é o único Senhor.  
(Deuterônimo 6, 4 - Tradução: João Ferreira de Almeida)

Ouçã Israel, lahweh é o nosso Elohim que é lahweh e eles são um  
(Deuterônimo 6, 4 , tradução própria).

Deuterônimo é uma palavra de origem grega composta da palavra *deutero* que significa “segundo” (δεύτερο) e *nomos* (νόμος) “lei”, ou seja, “segunda lei”. Alguns preferem interpretar como “repetição da lei”. O entendimento que podemos abstrair é de que ela não foi produzida, mas sim repetida. “No Deuterônimo, porém, a lei aparece não como decretada, e sim como reproduzida e exposta” (DAVIS, 1971, p. 155). Deuterônimo 6, 4, conhecido pela palavra hebraica *shemá* (שמע), que pode ser traduzida por “ouve, ouça, escuta”, tem sido utilizado como legitimação monoteísta no Antigo Testamento.

Numa leitura sincrônica da Bíblia Hebraica, tem-se a impressão de que o credo monoteísta está presente desde as primeiras páginas desta obra histórica e teológica. Essa impressão ganha os contornos de que a crença monoteísta pura e verdadeira das origens do povo hebreu passou por processos de degeneração no decorrer de Israel (REIMER, 2009, p.105).

Quando observamos a tradução de João Ferreira de Almeida, de fato nos faz pensar que o texto fala de um monoteísmo. Nosso objetivo aqui é analisar Deuteronômio 6,4, buscando compreender as intenções da escola Deuteronomista. A princípio, descreveremos o contexto da narrativa, destacando as intenções do Deuteronomista, depois as estratégias políticas na construção da estrutura Deuteronomista e por fim descreveremos qual é o projeto teológico da escola. Já relatamos as influências da religião, bem como as duas religiões hebréias. Aqui entenderemos a primeira contribuição para que no futuro houvesse uma interpretação monoteísta.

### 1.3.1 O Discurso de Moisés e seu Contexto

Além do Jordão, na terra de Moabe, começou Moisés a declarar esta lei, dizendo: O SENHOR nosso Deus nos falou em Horebe, dizendo: Assaz vos haveis demorado neste monte. Voltai-vos, e parti, e ide à montanha dos amorreus, e a todos os seus vizinhos, à planície, e à montanha, e ao vale, e ao sul, e à margem do mar; à terra dos cananeus, e ao Líbano, até ao grande rio, o rio Eufrates. Eis que tenho posto esta terra diante de vós; entrai e possuí a terra que o SENHOR jurou a vossos pais, Abraão, Isaque e Jacó, que a daria a eles e à sua descendência depois deles (Deuteronômio 1, 5-8 – João Ferreira de Almeida revisada e atualizada).

No livro de Deuteronômio há um cenário, em que o povo está prestes a obter a vitória após muitos anos de caminhada no deserto. Antes de o povo possuir a terra prometida, Moisés fez a releitura dos mandamentos, lembrando a experiência do Sinai: “Nos lábios de Deus, os dez mandamentos, originariamente independentes e em parte compatíveis às outras leis orientais, passam a ser considerada lei revelada” (LOPES, 1995, p. 16). Existe uma tentativa de legitimar a lei judaica contrapondo as religiões de outros povos.

Outro fator interessante é a ênfase em relação ao Egito. Uma característica da divindade era ser salvadora, “Por causa das múltiplas variedades dos riscos humanos, são diversas também as experiências da salvação sucedida, sendo Deus o único fator imóvel” (WESTERMANN, 1987, p. 35). Além disto, também se

apresenta como uma divindade que salva, ela também pune. Segundo Harris, Arche e Keiser (1998) Moisés dá um aspecto negativo do Egito designando uma força e um poder difícil de superar. Isso significa que o não cumprimento da lei implicaria retornar ao Egito, por isso o povo deveria obedecer à lei. O cumprimento dessas leis trazia a esperança de prolongar seus dias na terra que haveriam de possuir.

Ao se referir à lei, Moisés traz aspectos ao povo, como se os mesmos vivessem de maneira sedentária em Deuteronômio 11, 14 diz o seguinte: “Então darei a chuva da vossa terra a seu tempo, a temporã e a serôdia, para que recolhais o vosso grão, e o vosso mosto e o vosso azeite” (João Ferreira de Almeida revisada e atualizada). Dando a entender que o povo possuía terras para cultivo. O relato bíblico menciona que o povo estava no deserto. Heaton (1965, p. 34) diz o seguinte:

O deserto era para a maioria dos tempos do Antigo Testamento, um péssimo lugar... que não se pode semear, e que não produz nem figueiras, nem vinhas, nem romeiras; e além disso não tem água para beber (Número XX, 5); era mesmo considerado como um inimigo que ameaçava o seu confortável modo de vida, uma terra de ninguém habitada por serpentes, escorpiões, burros selvagens.

As características do sedentarismo contrapõem a maneira em que o povo vivia no deserto, Pixley (1989, p. 10) afirma que neste período “o povo era a massa camponesa que compunha a grande maioria da população, vivendo em pequenas aldeias”. Ao ressaltar um discurso sedentário, Moisés enquadra seu discurso em um período posterior.

O cenário político internacional de século VII a. C. é turbulento, graças a febre expansionista que havia no oriente médio: pressões, guerra e dominações das grandes potências (Síria, Assíria, Egito), com as consequentes alianças, divisões políticas, vassalagens com pesados tributos, exílios. (STORNIOLO, 1992, p. 33)

É importante observar que Moisés cita duas divindades e dá uma única característica às duas. Ele dá ênfase à lei mediante *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים), entrando em contradição com a experiência do êxodo, em que Moisés utilizava somente o nome de *lahweh* (יהוה). Agora Moisés legitima *lahweh* (יהוה) com *Elohim* (אלהים): “[...] o discurso veterotestamentário sobre Deus é mais verbal do que nominal, mais dinâmico do que estático. Os processos que existiam entre Deus e o homem são um acontecimento dinâmico e não tanto um ‘ser’ estático.”

(WESTERMANN, 1987, p.37). Moisés em seu discurso dá prioridade em enfatizar os atributos da divindade em vez de escolher um nome, dessa forma ele utiliza tanto *lahweh* (יהוה) como *Elohim* (אלהים) em seu discurso. Como as duas divindades tinham características diferentes, Moisés dá uma unidade às duas: a) ele coloca as divindades como sendo autoras da lei; b) a divindade era a mesma que conduziu o povo da terra do Egito à terra prometida. Baseando-se nesses dois fundamentos Moisés afirma que as duas divindades eram apenas uma.

O problema estabelecido consiste em que este tipo de discurso é muito tardio para o período mosaico, característica esta se estabelecerá no período monárquico do reino dividido de Israel.

### 1.3.2 Base Histórica para o Surgimento da Escola Deuteronomista

No tempo em que Ezequias assume o reinado (726-697 a.C.), Judá sofria pressão de Senaqueribe, rei da Assíria. No período de Ezequias, ele possuía intenções de romper o contrato de vassalagem<sup>2</sup> estabelecido com a Assíria. Charpentier (1986, p. 85) afirma que Ezequias faz uma aliança com o Egito e a Babilônia, para resistirem contra a Assíria e Sellin e Fohrer (1977, p. 28) chamam essa aliança de “liga anti-assíria”. Por outro lado, seu objetivo era unificar o reino do Sul ao Reino do norte, buscando restabelecer o império “davídico-salomônico”. A única maneira de restabelecer essa aliança era por intermédio da lei.

Quando Acáz reinou, ele fez com que o povo se tornasse idólatra e por causa da idolatria, foi necessário uma ênfase na lei. Como Ezequias sabia que existe uma similaridade entre os acontecimentos da divindade do sul e do norte ele nacionaliza a divindade, ‘Dado que os limites do povo e da fé coincidem. Deus só vive preso apenas aos limites culturais, mas também dentro dos limites da ação’ (FOHRER, 1982, p. 104).

Na tentativa de fazer com que Judá e Israel se unissem era necessário que houvesse uma divindade poderosa. “Ezequias não limitou seus esforços a Judá. Como Josias depois dele, ele procurou persuadir o povo do extinto estado do norte a participar do programa e aderir à adoração de *lahweh* em Jerusalém (II Cr. 30,1-12)”

<sup>2</sup> Vassalagem: contrato estabelecido entre os detentores do império para com os povos dominados, eles pagavam pela sua proteção. No caso do império Assírio os povos dominados pagavam para serem protegidos dos próprios Assírios (STORNILOLO, 1992).

(BRIGHT, 1978, p 379). Ezequias resolveu fazer uma “reforma religiosa”. Mesquita (1979, p. 147) descreve o período como sendo um período de idolatria. O primeiro passo de Ezequias foi derrubar os altares que haviam sido colocados por Salomão. Essa reforma consiste em uma nova forma de ver a divindade, pois a mesma não poderia estar subjugada a outro reino nem a outras divindades. Porém sua ênfase era Javista, “[...] o nacionalismo, o zelo Javista convergiam em larga escala na política de Ezequias [...]” (BRIGHT, 1978, p. 378). Ezequias valorizava o Javismo, por acreditar que “lahweh” (יהוה) era predominante em relação às outras divindades e a *Elohim* (אלהים).

Talvez a forma mais adequada de compreender a história da religião nesse período seja entender que os diversos grupamentos humanos participantes nesse processo de formação de um povo tenham contribuído com suas afirmações religiosas próprias e que determinadas tradições ligadas a uma divindade da luta tenha recebido maior destaque juntamente como elemento afirmador do *próprium* do experimento Israel. Assim, o Deus El pode ser entendido como a divindade originária do Israel tribal. Em um processo de amalgamação social, a divindade *Yahveh*, trazidas pelos grupos do êxodo e do Sinai, provavelmente foi mais reverenciada no contexto de batalhas por liberação e conquista de liberdade e paz, [...] (REIMER, 2003, p. 977).

Ezequias contava com a fraqueza da Assíria para se restabelecer, nesse momento a Assíria sofria com a morte de Sargão II. Ezequias não contava com o fato que Senaqueribe, sucessor de Sargão II, não teria problemas em manter o império, e, com sua estabilidade, os planos de Ezequias foram frustrados.

Nesse período, o livro da lei teria sido perdido.

### 1.3.3 Josias e uma Reforma

O período do rei Josias (641-609 a.C.) não era muito diferente do período de Ezequias, pois ele também se aproveitava da morte de Assurbanipal, rei da Assíria, para buscar sua autonomia monárquica. Para tanto, Josias retoma a estratégia de Ezequias.

Javé, o Deus de Israel, aparece num contexto fortemente aliancista. Ele é o grande rei o senhor da aliança. Deste conceito geral advinham as ideias mais refinadas da teologia Israelita. [...] A aliança mosaica retratava Deus como o grande Rei que tornava seu Deus e ele se tornava seu povo (THOMPSON, 1985, p. 67)

Como no período havia uma grande quantidade de divindades, era necessária a elevação de uma única divindade, segundo Gallazzi (1988). Este autor destaca que entre os hebreus havia um problema de uma nacionalidade por meio da divindade, esse era o grande problema de Josias. A princípio, Josias toma as mesmas medidas que Ezequias na destruição dos altares, mas não só altares e sim tudo que viesse a trazer uma concepção sincrética. Depois de os altares serem derrubados, Josias passa para a sua segunda estratégia que é a reforma do templo, na construção da identidade do povo.

Josias então envia Safã, o escrivão, para subir até Hilquias, o sumo sacerdote, a fim de resolver algumas questões com relação ao templo. Quando Safã chega lá, Hilquias mostra o livro da lei, o qual ele havia encontrado.

A reforma do culto, realizada em seguida (cap. 23), mostra claramente, que por ela foi realizada a ideia fundamental do Deuteronomio, que só permitia um único lugar de culto, pode-se supor, seguramente, que o Deuteronomio foi exatamente, este mesmo código de leis. Contêm muitos materiais antigos, mas em sua forma natural foi redigido provavelmente, apenas no século em que foi achado e quando começou a vigorar. (RENDTORFF, 1979, p.17)

Há uma possibilidade de Josias ter modificado o livro da lei na continuação de seu projeto. O livro pode ter sido alterado por Josias ou Ezequias, ou talvez pelos dois. “A compilação das leis é feita em função de um Rei ‘eleito’ por lahweh entre os israelitas” (CAZELLES, 1986, p. 184). Há evidências de que a lei foi de fato alterada. “Na realidade, pelo menos a elaboração de uma camada do Deuteronomista deve provir do tempo de Josias ou do século anterior” (SCHREINER, 1988, p. 242), essa alteração evidencia o pontapé da escola Deuteronomista.

Os problemas teológicos de Josias ainda não estavam resolvidos, pois o objetivo dele era unir o povo pelo sagrado e não só pela lei; a lei seria o fundamento comportamental de seu povo, porém o que motivaria o povo seria uma única divindade.

No Javismo e no Eloismo a Promessa aos pais possui um duplo conteúdo: a garantia da posse da terra de Canaã e a promessa de uma posteridade inumerável. Frequentemente as duas promessas se colocam uma ao lado da outra numa espécie de fórmula, mas acontece, às vezes, que uma só delas presente em determinada narrativa (VON RAD, 1986, p.175).

Josias já havia derrubado os altares oferecidos a ídolos, contudo ele não poderia derrubar todas as divindades, pois os Hebreus estavam divididos entre, “lahweh” (יהוה) e “Elohim” (אלהים), que possuíam características diferentes; se ele negasse uma, teria que desistir de uma aliança. Aqui entra a grande legitimação do texto. Deveria haver uma divindade. Então, resolveu-se transformar em uma as duas divindades, dizendo que “lahweh” (יהוה) é “Elohim” (אלהים).

Agora Josias possuía todos os elementos para o seu projeto de independência, os povos que possuíam uma única lei, agora poderiam ser um único povo, poderiam ter uma única divindade, assim se inicia a origem a Escola Deuteronomista. Aqui se estabelece os sentidos da narrativa de Deuteronomio e do discurso de Moisés. Reimer (2009, p.55) descreve como são construídas as ideias no Antigo Testamento.

A história formativa da ideia da monolatria e do monoteísmo hebraico pode ser reconstruída em largos traços. Tomando-se como fonte textos que estão inseridos no conjunto de textos sagrados do judaísmo, condensados na Bíblia hebraica, chamada pelos judeus de TaNak (Tora, Nebi'im, Ketubim = Torá, profetas e Escritos) e pelos Cristãos de Antigo Testamento. Textos sagrados podem ser utilizados como fontes de reconstrução histórica, uma vez averiguado o substrato propriamente 'histórico' de tais textos, após passarem pela análise dos métodos histórico-crítico.

Podemos perceber que a narrativa monoteísta é um processo estabelecido em um conjunto de ações, onde o redator final possui uma grande importância na construção teológica de suas ideias. Nesse sentido, o projeto de Josias não estava pronto, pois uma coisa é se utilizar das ferramentas à sua disposição e outra é convencer o povo a aceitá-la. Mediante a essas circunstâncias, os Deuteronomistas estão além de uma ação política em um debate mais profundo de concepção teológica e religiosa. O panorama histórico e político serve apenas como base para o desenvolvimento da escrita.

#### 1.3.4 O Projeto Teológico Deuteronomista

No objetivo de unificação das tribos e na tentativa de fazer com que o povo se voltasse para uma única divindade, o profeta Isaías se faz presente na construção de um conceito monoteísta. Quando Ezequias propõe a primeira reforma, ele “[...] reconhece o status especial de Isaías e vai ao profeta para entrar em contato com

Javé. Neste ponto Ezequias segue a lei Deuteronomica (DI 18, 15-22). Da mesma forma como os reis em suas reformas religiosas” (WILSON, 1993, p. 198). Para que a unificação da divindade desse certo era preciso legitimação desses conceitos.

No período de Josias, as concepções da divindade sofreram muitas influências do profeta Isaías, pois ele combatia a idolatria e essa concepção fazia com que o povo abandonasse as outras divindades. “Assim, o profeta se dirige aos ídolos, não às nações, desafiando-os para demonstrarem o seu conhecimento do futuro, ou mostrarem o seu poder de fazer qualquer coisa bem ou mal” (CRABTREE, 1967, p. 77). É nesse contexto que Isaías contribui para que os hebreus acreditassem que as duas divindades eram apenas uma.

Os profetas teriam sido os criadores do que o autor (Kunen) chamou de monoteísmo ético. [...] O pensador Nikiprowetzky, na década de 1970, retomou a idéia do monoteísmo ético, afirmando que o seu surgimento estaria relacionado com o desenvolvimento de um nacionalismo no início do antigo Israel (REIMER, 2003, p. 969).

A lei geraria uma padronização ética, fazendo com que as características do sagrado fossem presentes no povo, estabelecendo uma identidade entre os hebreus. Romperia com a difusão religiosa, estabelecendo um referencial do sagrado.

Mediante a análise Deuteronomio 6:4, podemos observar que há uma relatividade na concepção do Sagrado no meio dos Hebreus: o povo estava dividido entre “lahweh” (יהוה) e “Elohim” (אלהים), duas concepções totalmente diferentes. É interessante observar que o povo constrói sua teologia a partir de suas necessidades. Quando a realidade era mudada, mudava-se a concepção da divindade.

No entanto, o que observamos aqui é que a escola Deuteronomista não entra em contradição com duas concepções. Na realidade, ela fez uma nova concepção, sem ferir os parâmetros éticos dos Hebreus e da divindade.

Como vimos anteriormente, havia duas religiões hebraicas, com duas divindades distintas, uma transcendente e outra imanente. O texto apresentado nos leva a refletir quem é o sagrado hebreu, a reprodução dessa lei pode ser vista em vários momentos da história. Harris, Arch e Keiser (1998) afirmam que o livro de Deuteronomio possui três divisões bem claras, todas dando ênfases às divindades:

a) capítulos 1,6 até 4,40 relembra uma breve historia de Israel, recordando o que a divindade havia feito; b) capítulo 4 até o 26 contêm a repetição das leis, fazendo com que o povo coloque em relevância a espiritualidade e a urgência de sua observância; c) capítulo 27 ao 31, trata das bênção e maldições ocasionadas mediante o cumprimento ou não da lei.

O livro de Deuteronômio, aparentemente, parece ser um livro projetado para legitimar a lei, no entanto percebe-se que a lei é o meio pela qual a divindade busca obediência: a) a obediência por meio da gratidão (1,6 - 4,40); b) a obediência por meio da imposição (4 - 26) e c) a obediência através do medo de serem castigadas (27 - 31). As diversas maneiras em que a divindade se relaciona com os hebreus, lhe possibilita as diversas maneiras de compreendê-la. “A verdade é que Deus jamais é totalmente visível ou completamente conhecido no Antigo Testamento” (SMITH, 2001, p. 99). Partindo desse principio, que divindade seria essa? lahweh (יהוה) ou Elohim (אלהים)? Mediante as informações anteriores e os questionamentos, percebemos que se deve observar o Deuteronômio não apenas como a exposição da lei, mais uma descrição sobre o sagrado.

Deuteronômio 6,4 inicia com a palavra “shemá” (שמע) “ouvir, prestar atenção, dar ouvidos e entendimento”. Esse verbo aparece no imperativo, ele determina, ele ordena ao povo dar ouvidos à divindade, mas não só representa isso, conclama o povo a entender o que ele iria dizer sobre a divindade. Talvez seja o cume de toda a mensagem. Nele se coloca a obrigação do povo Hebreu entender quem era a divindade.

Quando observamos as diversas traduções em português é notório que o texto fala de um monoteísmo. Essa compreensão é perceptível mediante três aspectos: a) nós (leitores) somos monoteístas e enquadrados os textos à nossa realidade; b) “Senhor” e “Deus” são inseridos como tradução, porém os mesmos fazem parte da nossa cultura e não da dos hebreus e c) os tradutores queriam dar o sentido monoteísta no texto.

Podemos observar que a expressão “é o único Senhor” aparece em várias traduções: “Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor.” (Deuteronômio 6: 4 - Almeida corrigida e revisada fiel), “Ouve, ó Israel; o Senhor nosso Deus é o único Senhor.” (Deuteronômio 6:4 - Almeida revisada imprensa bíblica), “Ouça, ó Israel: O Senhor, o nosso Deus, é o único Senhor.” (Deuteronômio 6:4 - NVI), “Ouve, ó Israel; Jeová nosso Deus é o único Deus.” (Deuteronômio 6:4 - Sociedade bíblica

Britânica), “Ouve, ó Israel! O Senhor, nosso Deus, é o único Senhor.” (Deuteronomio 6:4 - Ave Maria).

Na Bíblia de Jerusalém, os tradutores tentam corrigir um erro, pois a palavra equivalente ao “Senhor” em hebraico seria “adonai” (אֲדֹנָי) e o nome que aparece no texto é “lahweh” (יְהוָה), nome próprio de uma das divindades hebraicas. Dessa forma sua tradução se dá da seguinte forma: “Ouve, ó Israel: lahweh nosso Deus é único lahweh!”, porém continua com o sentido monoteísta com a expressão “Deus é único lahweh”, pois se interpreta “lahweh” como “Deus”.

O texto em hebraico é o שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד, para ser bem claro trazemos as palavras com suas respectivas traduções: שמע - Ouça, ישראל - Israel, יהוה - lahweh, אלהינו - Elohim nosso, יהוה - lahweh e אחד - um, uma tradução literal seria : “Ouça Israel lahweh Elohim nosso lahweh um”. No hebraico não se utiliza o verbo “ser” entre substantivos e adjetivos. É por isso que em todas as traduções a utilização desse verbo é percebida, pois em geral ao se traduzir o texto inserimos o verbo “ser” para gerar sentido às frases, valendo-nos dessa regra compreendemos que o texto reza: “Ouça Israel, lahweh é o nosso Elohim que é lahweh e eles são um”. Mediante a análise da tradução percebemos que a ideia não é dizer que existe uma divindade, mas afirmar que tanto lahweh (יהוה) como Elhim (אלהים) eram uma única divindade.

É nesse momento que compreendemos o fundamento teológico da escola Deuteronomista. Sua argumentação não se fundamenta apenas na união dos elementos, porque se fosse assim a reorganização Deuteronomista se tornaria infundada. Para compreendermos sua fundamentação, recorreremos ao princípio da não contradição de Aristóteles, que diz o seguinte.

Há alguns, como dissemos, que afirmam que a mesma coisa pode ser e não ser, e que se pode pensar desse modo. Muitos filósofos naturalistas também raciocinam desse modo. Nós, ao contrário, estabelecemos que é impossível uma coisa, ao mesmo tempo, seja e não seja; e, baseado nessa impossibilidade, mostramos que esse é o mais seguro de todos os princípios (ARISTÓTELES, L. 4 cp.4 pr. 1006<sup>a</sup> 4 –2002, p.145).

Se os Deuteronomistas afirmassem que “lahweh é nosso Elohim que é lahweh e os dois são um” (יהוה אלהינו יהוה אחד), incorreria em um padrão

contraditório, pois para o Javismo *lahweh* (יהוה) é um ser diferente do *Elohim* (אלהים) do Eloísmo. Essa afirmativa incorreria dizer que a religião Javista é Igual a Religião Eloísta, neste caso a afirmativa Deuteronomista caberia apenas uma refutação e não uma demonstração.

É a diferença da demonstração por refutação e a demonstração propriamente dita consiste em que se alguém quiser demonstrar, cairia elementarmente em uma petição de princípio; ao contrario, se a causa da demonstração fosse uma afirmação de outra, então teríamos demonstração e não uma refutação. (ARISTÓTELES, L. 4 cp.4 pr. 1006<sup>a</sup> 5 – 2002, p.145)

O que percebemos é que a escola Deuteronomista tem seu raciocínio que é bem articulado e convincente, dentro da lógica aristotélica  $a+b=c$  isso significa que *lahweh* mais *Elohim* seria outra coisa distinta dos dois. No entanto a lógica Deuteronomista trabalha em outro padrão, dentro das estruturas do conjunto, entendemos que haja um conjunto  $\{a,b,c,d,e\}$  e um outro conjunto de  $\{c,d,e,f,g\}$ , percebemos que os elementos  $\{c,d,e\}$  faz parte do mesmo conjunto, de fato  $\{c,d,e\}$  é um outro conjunto, mas contém nos outros dois. O que a escola Deuteronomista faz é pegar os atributos comuns das divindades e estabelecê-la como conceito do sagrado.

Os patriarcas, a libertação do Egito e a lei eram elementos comuns às divindades, nesse caso tanto *lahweh* (יהוה) como *Elohim* (אלהים) são a divindade dos patriarcas, da libertação e da lei, o que se pensava em relação a cada divindade em específico ficava a cargo das particularidades de cada um, se estruturava com a experiência de cada grupo, o sagrado se relacionava de várias maneiras, mas possuía os atributos comuns.

Von Rad (1986, p.141) busca a analisar as fontes históricas do Pentateuco, a religião Javista, a partir do conceito de aliança estabelecido em Abraão e em Moisés, ele diz que para essa ideia obter sentido é necessário anular os hábitos culturais de cada um, dessa forma podemos perceber que as divindades se manifestam de forma diferente, mas foram unificadas em algum momento da história. Aqui se dá o projeto Teológico Deuteronomista, que defende que as duas divindades eram uma única divindade por assumirem alguns atributos semelhantes, neste caso privilegia a aliança com a lei hebraica. Não importa qual é o nome utilizado para a divindade, pois o elo entre o povo e o sagrado se legitimava a partir da aliança firmada na lei.

A conversão da aliança é fundamental para a compreensão não do monoteísmo, mas da monolatria. Os fatores são fundamentais para compreendermos o Antigo Testamento, pois quando o texto é originalmente Deuteronomista segue-se esse padrão, mais quando o texto é de outra origem a escola Deuteronomista, ao tentar reajustar o texto, não consegue padronizá-lo nesta estrutura, como poderemos verificar no livro de Josué.

#### 1.4 A ADEQUAÇÃO DO SAGRADO DEUTERONOMISTA NO LIVRO DE JOSUÉ.

Porém, se vos parece mal aos vossos olhos servir ao Senhor, escolhei hoje a quem sirvais; se aos deuses a quem serviram vossos pais, que estavam além do rio, ou aos deuses dos amorreus, em cuja terra habitais; porém eu e a minha casa serviremos ao Senhor.(Josué 24,15 – Almeida corrigida e revisada)

E se é desprezível entre vossos olhos trabalhar para **Ihawe**, comecem a escolher para vós hoje a **Quem** começaram a trabalhar, se a **Elohim** do qual se diz que trabalharam vossos pais, do qual se diz que trabalharam no outro lado do rio e se **Elohei do Amorreu**, aqueles que habitam no meio desta terra, do qual se diz que Elohim pertence a **eles**. Eu e a minha casa começaremos a trabalhar para **Ihawe** (Josué 24,15, tradução própria).

Entendendo que o projeto Deuteronomista é a unificação das divindades hebraicas a partir de atributos comuns, principalmente a divindade da lei hebraica, percebemos que a escola Deuteronomista procura resolver os problemas teológicos e religiosos de seu povo. No livro de Josué também não é diferente. No entanto, podemos perceber que novamente o texto nos traz uma concepção voltada para o monoteísmo. Aqui percebemos que diferentemente da construção Deuteronomista, a proposta é uma readaptação. Nessa readaptação perceberemos que há um esforço Deuteronomista para que os hebreus adotassem uma única divindade.

##### 1.4.1 Josué e suas Contradições

O primeiro processo que precisamos compreender em relação ao livro de Josué, é que muitas interpretações entendem que a escrita corresponde ao acontecimento histórico, semelhantemente ao que dizem sobre o Deuterônomo. Anglada (2005, p.17) que diz que a narrativa de Deuterônomo corresponde exatamente ao que aconteceu na beira do Jordão. A primeira coisa que se pode entender é que a obra busca estabelecer um caráter na construção da identidade e

a terra seria um ponto fundamental: “A tentativa de delinear o mapa sugerido pelo livro de Josué como um todo é uma tarefa difícil, já que os ‘mapas narrativos’ e ‘mapas projetados’ está confuso e cancela qualquer proposta de harmonização...” (CARDOSO PEREIRA, 2008, p.3 – tradução própria). A terra estabelece um referencial da identidade, mas os comportamentos e as estruturas determinam o que o povo é.

No livro de Josué , Deus lhe diz: ‘dei-vos a terra em que não trabalhastes, e cidades em que não edificaste, habitais nelas; comeis das vinhas e oliveiras que não plantaste.’ Isso é confirmado, de maneira abundantemente, pelas escavações, que mostram os israelitas impressionante inferiores a seus predecessores cananitas em tecnologia civil, de forma notável, em construção e cerâmica. Os filhos de Israel tinham muito que aprender (JOHNSON, 1995, p. 56).

Como observamos anteriormente os cananeus influenciaram diretamente a religião e o modo de viver dos hebreus. Dreher (1992, p.8) afirma que os hebreus vislumbram uma celebração litúrgica da incorporação de novos grupos emergentes, havia espaço para todos os que quiseram adorar a sua divindade. Isso significa que existiam similaridades no culto.

É nesse momento que começamos a perceber as contradições estabelecidas no livro. Johnson (1995, p. 56) rompe com a ideia de que há uma conquista imediata, essa conquista se dá em média dois séculos para toda ocupação, por volta de “1200-1000 a. C.”, as ocupações “não terminaram antes de surgir o reino unificado de Israel, no fim do milênio. As diferentes tribos de Israelitas agiam cada uma independentemente da outra, e algumas vezes batiam-se” (JOHNSON, 1995, p. 56). Além de estabelecer um conflito externo os hebreus estabelecem conflitos internos.

Dreher (2008, p. 3) descreve que a partir desse contexto, pode-se dizer que, embora as tradições territoriais de diferentes tribos pudessem ser rastreadas até o período anteriores, a elaboração de Josué 13-24 deve ter ocorrido durante o período da monarquia. Eban (1975, p.27) assume que as características geográficas favoreciam uma organização tribal e permitiam a continuação dos enclaves com os cananeus, dessa forma a consolidação das tribos foi prejudicada: “Os israelitas se haviam instalado entre uma civilização mais adiantada que a sua, já que eles próprios ainda constituíam uma sociedade heterogênea refletindo muitas diferenças”

(EBAN , 1975, p.27). Em toda essa problemática interna busca-se um debate sobre a unidade.

Com efeito, Josué 24 busca uma conclusão. E certamente conota um pacto entre diferentes grupos em torno de um único Deus. Central para a escolha deste Deus são os acontecimentos do Êxodo e do presente da Terra. É o Senhor que liberta os escravos e lhes dá a terra. É também claro que a maneira que o capítulo assume celebração visa repetir periodicamente. (DREHER, 1992, p. 7 – tradução própria).

Aqui se concentra o centro do problema, pois a interpretação da maioria dos exegetas defende que o problema relatado em Josué 24 se refere a um problema de devoção aos deuses estrangeiros. Aqui, percebemos que existe de fato um confronto interno.

#### 1.4.2 Fontes de Josué

Quando observamos o texto e a estrutura do livro percebemos que o que se trata está longe de ser definido como monoteísmo. Reimer (2003, p.969) defende que o início da coleção de livros que forma o Antigo Testamento já deduz uma ideia de “monoteísmo original”. De fato quando lemos os textos nos causa essa impressão, porém já discutimos que o Antigo Testamento teria sido organizado pela escola Deuteronomista. A mesma agrega vários textos de contextos diferentes, estabelecendo um sentido único.

Partimos do pressuposto de que Josué 24,15 não é de origem Deuteronomista, apesar de contrariar uma quantidade de autores, como Anglada, Nicodemos, Erickson. Partindo desse pressuposto entendemos que o texto originalmente é uma construção Javista. Iremos aqui nos fundamentar na explicação Wolff (1984, p.49) que diz que os primeiros livros do Antigo Testamento, são de origem Javista e dentro de um processo de organização desses livros que vai até Josué, baseando-se na teoria do exateuco de Von Rad, Wolff afirma que há um entrelaçamento entre os textos para que os mesmos possam obter coerência. Porém em sua essência o texto é Javista.

Podemos perceber que todo discurso sobre os primeiros livros do Antigo Testamento se concentra na fundamentação de que os mesmos teriam sido construídos a partir de uma base Javista. Reimer e Ribeiro (2008, p. 2) estabelecem três escolhas que o povo deveria fazer por temor ao sagrado: a) escolher os deuses

que seus pais serviram no outro lado do rio; b) louvar os deuses dos amorreus; c) ou como Joshua e sua casa, que serviam ao Senhor. Aqui percebemos que a pressão possui três vias, uma interna, outra externa e oposição Javista.

A organização é feita para lembrar os feitos do sagrado. Neste caso eles deveriam decidir entre *lahweh* (יְהוָה) e outros “deuses” antigos, aqui percebemos que *Elohim* (אֱלֹהִים) é considerado um “deus” antigo.

Gallazzi (1988, p.1) coloca que *lahweh* e Baal, também, são os pólos ideológicos deste conflito, mas no relato de Josué 24,15 Baal não é mencionado. Gallazzi (1988, p.2), também coloca que o texto anterior estabelece uma guerra do Sagrado em nome de seu povo, mas essa não é uma guerra de população nem contra o povo da terra, mas uma guerra em que todos deveriam saber como ele era poderoso. Percebemos que no concílio de Siquem as pessoas parecem ter dúvida quem é de fato a divindade poderosa.

No texto de Josué 24,15 o que está em voga é *lahweh* (יְהוָה) e *Elohim* (אֱלֹהִים), se lermos o texto todo perceberemos que há uma união entre as duas divindades, porém em Josué 24, 15 não. Bright (1978, p.88) diz que após a união entre as escolas Javistas e Eloísta, a narrativa Javista se tornou a base de muitos textos influenciados pela unificação da divindade. O texto de Josué 24 é um exemplo claro da tentativa de unificar as duas divindades, porém se mantém como fundamento a estrutura javista.

Posteriormente analisaremos a unidade da divindade, porém o que predomina em Josué 24:15 é a predominância da escola Javista. Dreher (1992, 49-67) diz com clareza que não há como negar o fato de que no fim do livro de Josué as pessoas que se reuniram na assembleia de Siquem não eram adoradoras de *lahweh* (יְהוָה), elas possuíam outra divindade, principalmente a dos cananeus, como diz Bright (1978, p. 151):

O deus-pai El era nominalmente o deus principal do panteão, mas desempenhava um papel muito secundário e inativo. A principal divindade ativa era Baal (Senhor), título do antigo deus da tempestade semítico Hadad, que reinava como rei dos deuses numa elevada montanha do norte.

Já analisamos que “El” não era apenas uma divindade exclusiva dos hebreus, e em Josué 24:15 nos deixa claro que é uma disputa entre a divindade Javista contra a divindade Eloísta.

### 1.4.3 O Concílio de Siquém

O concílio de Siquém é considerado um credo monolátrico. Nele busca-se resolver o problema da religião hebraica. Reimer e Ribeiro fazem uma descrição desse concílio.

Na perspectiva sincrônica, o texto de Josué 24 constitui o seguinte itinerário. Josué reúne as tribos de Israel em Siquém (v. 1). Através dos líderes do povo (v. 1), fala com as pessoas (v. 2). Josué fala por lahweh (v. 2). Fala que seu país, do outro lado do Eufrates (Tera, pai de Abraão e Naor) viviam servindo a outros deuses (v. 2). Então lahweh teria enviado Abraão do outro lado do Eufrates e levou-o para Canaã e dali teria dado Jacó e Esaú a Isaac (v. 2-3). lahweh deu a Esaú o Monte Seir, enquanto Jacó caiu no Egito (v. 4). Então ele enviou Moisés e Arão para punir o Egito e livrar a casa de Jacó da escravidão (v. 5). Ele os fez atravessar o mar e, em seguida, fez uma peregrinação pelo deserto (v. 6-7). lahweh, em seguida, levou-os para a terra dos amorreus na Transjordânia (REIMER e RIBEIRO, 2008, p. 2 – tradução própria).

Josué 24 propõe a resolução dos conflitos internos e externos. No capítulo 24 Josué resolve reunir o povo na cidade de Siquém, para estabelecer uma confissão de fé. Dreher (1992, p.6) divide o discurso de Josué em três partes: a) uma confissão de fé; b) uma posição coletiva do povo em relação a essa confissão; c) a ratificação da decisão através do testemunho coletivo.

Reimer e Ribeiro (2008, p. 1), entendem que há um discurso monolátrico, porém há momentos históricos em que se acelera a consciência e a lealdade ao culto de uma única divindade, um desses momentos são as "reformas religiosas" iniciadas por Ezequiel e Josias. Nesse momento, vamos fazer dois recortes históricos: a) uma é a construção Javista, que provavelmente permeia a monarquia antes do reino dividido e b) a construção Deuteronomista.

Dreher (2008, p. 5) explica que em Josué 24 se inicia a formulação de um belíssimo Credo Histórico frente a todas as tribos, convocadas para Siquém, são chamadas por Josué a tomar uma postura: permanecer com os deuses de seus pais ou servir a lahweh. Josué mesmo toma a decisão: “eu e minha casa serviremos a lahweh”. De fato percebemos que no período monárquico entre o governo de Davi e Salomão buscava-se uma unidade governamental e religiosa, de predominância Javista.

O Javismo foi o primeiro a desenvolver e a dar um acabamento narrativo ao antigo credo. Sua obra narrativa, a base para o relato do Pentateuco, não é

importante; o Pentateuco, ou o Hexateuco, surgiu da confissão de Israel e é, ele próprio, uma confissão desdobrada e ampliada. Esta confissão provém do agir histórico de Javé, louvado como Senhor da história (HOMBURG, 1981, p.50).

Entendendo que o Javismo era a base do livro de Josué, compreendemos porque há uma rejeição a *Elohim* (אלהים), que é a divindade dos pais. Mediante a essa rejeição, podemos entender essa divindade de algumas maneiras: a) como a divindade dos pais “Abraão, Isaque e Jacó”; b) como a divindade de “Terá”, visto que em Josué 24,2 ele é mencionado; c) e como os antepassados que saíram do Egito, pois também há uma citação em Josué 24, 17. Porém independentemente das visões possíveis, percebemos que há apenas uma divindade adorada por esses personagens: *Elohim* (אלהים). Mesmo o Javista valorizando o patriarcado, ele busca referencia em Moisés. No texto de Josué podemos percebemos uma depreciação dos pais, circunstância que só poderia ser proporcionada pela escola Javista.

Por outro lado percebemos que Josué 24 também faz menção à divindade dos amorreus, que em Josué é compreendida como *Elohim* (אלהים). Bright (1978, p. 113) diz os antepassados dos hebreus e os arameus, mesmo sendo descendentes dos semitas do noroeste, eram uma mistura de muitas raças. “A consciência deste fato se reflete na própria Bíblia, que enfatiza o parentesco de Israel não somente (Gn 25:1-5. 12:18) com numerosas tribos árabes inclusive midianitas” (BRIGHT, 1978, p. 113). Percebemos que não é simplesmente uma rejeição a um povo distinto, mas um povo de origens semelhantes, como se expressa Bright (1978, p. 115):

Entre os povos que adotam a língua aramaica – assim “se tornaram” arameus – estavam aqueles elementos da população “amoritas” mais antiga, que viviam no Alto Eufrates e seus tributários. Este processo foi sem dúvida muito fácil em virtude da relativa semelhança do aramaico com a sua língua. Como já dissemos, “amorita” é uma palavra acádica que significa “ocidental”. Esta palavra foi usada como designação para os vários povos semitas do noroeste da Alta Mesopotâmia e Síria na idade patriarcal e antes dela. Ela deve, portanto, ter-se estendido àqueles povos da área cujos descendentes vieram depois a falar aramaico, assim como aos antepassados de Israel.

Percebemos que os amorreus são povos de mesma carga semântica que os hebreus, de origem semelhante. Fohrer (1982, p. 90), entende que as relações e as disputas ocorridas nesse momento se concentram nos cananeus, os hebreus se preocupavam com sua cultura e desenvolvia um comportamento de rejeição. Havia

um esforço para estabelecer uma identidade própria dos hebreus. Em Gêneses 10 menciona que os amorreus descendem dos cananeus, no entanto a ideia estabelecida aos cananeus está vinculada não só aos arameus, mas aos “jebuseus, gergeseus, heveus, araceus, sineus, aradeus, samareus e os hamateus”. Segundo Fohrer (1982, p. 90) os arameus não eram os cananeus, eles apenas descendiam deles. O conceito de cananeus é muito mais complexo. O que temos que entender aqui é que os arameus descendiam dos mesmos padrões linguísticos e religiosos que os hebreus.

No entanto em Josué 24 menciona os arameus. Partindo do pressuposto anterior, compreendemos claramente que o que ocorre nessa perícopa é a tentativa de gerar no povo uma identidade Javista por intermédio de *lahweh* (יהוה). Josué busca fazer distinção entre seu povo e os grupos ligados a eles: o primeiro são os pais e o segundo os amorreus. No discurso de Josué estes grupos se distinguem pela adoração a *Elohim* (אֱלֹהִים). Esse debate deixa claro que não é um problema do politeísmo relacionado com o contato com outros povos, pelo contrário é um debate do politeísmo estabelecido internamente. A relação aqui se estabelece em que o povo não sabia a quem adorar, *selahweh* (יהוה) ou a *Elohim* (אֱלֹהִים). Josué assemelha seus antepassados com os amorreus, que originalmente possuíam genealogia histórica semelhante a dos hebreus. O problema aqui é de questão interna e não de contaminação externa.

Neste caso, percebemos que algumas interpretações seriam improváveis. Como a do comentário do “O Novo Comentário Bíblico do Antigo Testamento: com recursos adicionais – A Palavra de Deus ao Alcance de todos”, que diz o seguinte.

As palavras de Josué nestes versículos contem um raro apelo para que Israel escolhesse entre Deus e os muitos falsos substitutos. Caso o povo não optasse por Deus, escolheria entre os deuses que seus ancestrais serviriam ou os deuses dos amorreus (isto é, os cananeus) claro que tal apelo é retórico. Da perspectiva do Senhor havia apenas uma opção. Com suas palavras famosas, Josué depois, de forma clara e inequívoca, em favor de Deus (RADMACHER; ALLE; HOUSE, 2010, p. 399).

O primeiro equívoco está em tratar toda complexidade dos cananeus como se fosse sinônima dos arameus, outro fator é que não há distinção entre as divindades mencionadas. Se observarmos o texto original, existem duas maneiras de expor o nome de *El* (אֱל), uma no plural, como aparece na maioria das vezes - *Elohim* (אֱלֹהִים)

– neste caso algumas traduções do Antigo Testamento traduzem como “deuses” por estar no plural. Neste caso se o nome *Elohim* (אֱלֹהִים) tivesse que ser traduzido no plural essa regra deveria ser utilizada para todos os casos, não excluindo os Hebreus. Por exemplo, em Gênesis 1,1 é traduzido como “No princípio criou Deus o céu e a terra”, seguindo essa regra de tradução deveria ser traduzido como “No princípio criou os deuses o céu e a terra”. A segunda maneira em que aparece o nome da *El* (אֵל) é *Elohei* (אֱלֹהֵי) que aparece no singular. O que nos intriga é que em Josué 24,15 o nome de *El* (אֵל) aparece no plural quando se refere aos pais e em singular quando se refere aos amorreus, porém as traduções trazem os dois termos no plural.

O concílio de Siquém narrado em Josué 24 busca de fato a devoção a *lahweh* (יְהוָה) em oposição a *Elohim* (אֱלֹהִים). Mayes (1995, p.59) menciona que a concepção de *lahweh* (יְהוָה) como única divindade entre os hebreus já se manifesta no período pré-monárquico, essa manifestação se deu a partir de grupos que pressionavam os hebreus através das possíveis punições deliberadas por meio de *lahweh* (יְהוָה). Os personagens, que participavam desses grupos, foram conhecidos como profetas e líderes, que durante toda história dos hebreus aparecem como indivíduos importantes na construção de sua história.

Apesar de toda a argumentação na defesa de um texto Javista observamos anteriormente que dois contextos permeiam a narrativa de Josué, sendo um monárquico davídico-salomônico e o outro posterior ou no período da reforma religiosa de Ezequias e Josias.

#### 1.4.4 O Envolvimento Deuteronomista

Uma grande quantidade de autores classifica o livro de Josué como uma obra Deuteronomista, como Von Rad, Fohrer, Wolff e Sellin. Essa classificação é justa, pois o capítulo 24 de Josué deixa muitos indícios, de que de fato a escola Deuteronomista está presente no texto. No entanto tudo nos leva a crer que o texto Javista foi adaptado para uma obra Deuteronomista. Porém uma obra adaptada nunca chega cumprir o propósito das ideias originais.

Dreher (2008, p. 3) afirma que no cativeiro Babilônico os livros de Josué a 2 Reis, excluindo Rute, passaram por uma revisão historiográfica sobre a história dos

hebreus. Ele também afirma que alguns autores defendem mais de uma revisão histórica sendo uma delas a partir de Josias (639-609 aC), servindo como uma obra de propaganda para a reforma religiosa, de cunho Deuteronomista. Sellin e Fohrer (2007, p.280), também mencionam essa revisão.

O livro primitivo de Josué, composto a partir do Javismo e Eloismo, sofreu duas revisões deuteronomistas sucessivas, as quais não se conseguem distinguir as partes que cabem a cada uma delas. Observa-se que existe uma diferença, partindo-se do fato de que encontram perícopes deuteronomistas inteiras, ao lado de frases isoladas ou pequenos fragmentos.

Aqui separamos duas perícopes que retratam de forma clara a influência Deuteronomista, sendo eles: Js 24,2 e Js 24,17-19. Em primeiro lugar analisaremos Js 24,2. “Então Josué disse a todo o povo: Assim diz o Senhor Deus de Israel: Além do rio habitaram antigamente vossos pais, Terá, pai de Abraão e pai de Naor; e serviram a outros deuses” (Almeida corrigida e revisada). Como compreendemos que o nome “Deus” e “Senhor” “deuses” são traduções, passamos a indagar o que o texto original expressava com a frase “Assim diz o Senhor Deus de Israel” e “outros deuses”. A primeira sentença nos originais hebraicos possui a seguinte construção (אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל); a tradução literal se dá da seguinte forma “disse / *lahweh* / *Elohim* / *Israel*” seguindo a mesma estrutura que seguimos em Deuteronomio. Uma tradução literária pode se expressar da seguinte forma “disse *lahaweh* que é *Elohim* de Israel”, aqui percebemos a tentativa de unificar as duas divindades hebraicas, porém a última sentença diz o seguinte (אֱלֹהִים אֲחֵרִים) “*Elohim* / outro”, podemos traduzir como “outro *Elohim*”. Percebemos que a escola Deuteronomista afirma que *lahweh* (יְהוָה) é *Elohim* (אֱלֹהִים), mas que existe um outro *Elohim* (אֱלֹהִים). A tradução completa do texto buscando favorecer a estrutura hebraica se estabelece da seguinte maneira.

E começou a dizer Josué para a toda a nação: assim disse *lahaweh* que é *Elohim* de Israel: no outro lado do rio, lá habitou vossos pais, mas naquele tempo Terá pai de Abraão e pai de Naor, começaram a servir outro *Elohim* (tradução própria).

Por enquanto queremos perceber apenas a presença Deuteronomista, posteriormente discutiremos as contradições das sentenças. Aqui podemos perceber duas trajetórias traçadas na religião de Israel como afirma Mayes (1995, p.62) “[...] a teologia/ideologia de diversos grupos sociais: a trajetória da aliança davídica, com

sua ideologia universalista mais de estabilidade social do que de transformação social e libertação”. No texto percebemos a tendência Javista e a influência Deuteronomista.

A outra períclope é Js 24,17-19:

Porque o Senhor é o nosso Deus; ele é o que nos fez subir, a nós e a nossos pais, da terra do Egito, da casa da servidão, e o que tem feito estes grandes sinais aos nossos olhos, e nos guardou por todo o caminho que andamos, e entre todos os povos pelo meio dos quais passamos. E o Senhor expulsou de diante de nós a todos esses povos, até ao amorreu, morador da terra; também nós serviremos ao Senhor, porquanto é nosso Deus. Então Josué disse ao povo: Não podereis servir ao Senhor, porquanto é Deus santo, é Deus zeloso, que não perdoará a vossa transgressão nem os vossos pecados (Almeida corrigida e revisada).

Aqui algumas sentenças também nos levam a reflexão, em alguns momentos inteiramente Deuteronomista e outras exclusivamente Javista. As sentenças Deuteronomista são as seguintes: “Porque o Senhor é o nosso Deus” e “Senhor, porquanto é nosso Deus”, novamente a relação aqui é entre lahweh e Elohim. Uma melhor tradução mais próxima pode ser: “Conforme o meu lahweh que é o nosso Elohim” e “lahweh verdadeiramente do qual se diz que é nosso Elohim”. Além da construção Deuteronomista, nos originais usa uma expressão entre “lahweh” e “Elohim” “aquele que se diz”, insinuando que mesmo sendo uma construção Deuteronomista há uma possível dúvida em relação a “lahweh” e “Elohim”. Neste caso entre a dubiedade entre os nomes de “Elohim”. Existe uma expressão Javista que diz “E o Senhor expulsou de diante de nós a todos esses povos” a tradução expressa “lahweh ele começou a expulsar Todos”. Aqui o texto não relaciona “lahweh” com “Elohim”. Essas relações são perceptíveis na tradução completa de Js 24,17-18.

Conforme o meu lahweh que é o nosso Elohim aquele que conduziu a **nós** e nossos **pais** daquela terra Mitsraim dentre os servos o qual nos fez ver os **sinais** de grandeza, este nós guardou em todos os caminhos que andávamos entre todos os povos, do qual cruzamos seu interior. lahweh ele começou a expulsar **Todos** povos e os **amorreus** aquele que habita esta terra, mas a nossa face começa a trabalhar juntamente com **lahweh** verdadeiramente do qual se diz que é nosso Elohim. E Josué começou a dizer para o povo vós não começaste a suportar o Trabalho de **lahweh** que é verdadeiramente o Santo Elohim aquele do qual se diz que é Zeloso, aquele que nunca começou a tomar emprestado passos em vossa direção e em direção aos vossos pecados (tradução própria).

Mesmo com a construção Deuteronomista identificamos que há um esforço para transformar o texto Javista, porém retomando o projeto Deuteronomista poderemos perceber as lacunas que não correspondem a estrutura do projeto inicial. Lembrando o projeto Deuteronomista, podemos perceber que a sua defesa consiste em transformar a divindade em um conceito fundamentado em três atributos: a) a divindade dos patriarcas, mencionado em Dt 6,10 “Quando, pois, o SENHOR teu Deus te introduzir na terra que jurou a teus pais, Abraão, Isaque e Jacó, que te daria, com grandes e boas cidades, que tu não edificaste” (João Ferreira de Almeida – Revisada e atualizada); b) a divindade libertadora, mencionado em Dt 6,10 “Guarda-te, que não te esqueças do SENHOR, que te tirou da terra do Egito, da casa da servidão” (João Ferreira de Almeida – Revisada e atualizada); c) e a divindade da lei relatado em Dt 6,2 “Para que temas ao SENHOR teu Deus, e guardes todos os seus estatutos e mandamentos, que eu te ordeno, tu, e teu filho, e o filho de teu filho, todos os dias da tua vida, e que teus dias sejam prolongados” (João Ferreira de Almeida – Revisada e atualizada). Dessa maneira era possível unificar os nomes das divindades, *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים) que eram a divindade dos patriarcas, libertadora e da lei. O que se percebe no livro de Josué contraria um princípio deuteronomista que fundamentamos em Aristóteles “[...] é impossível uma coisa, ao mesmo tempo, seja e não seja; e, baseado nessa impossibilidade, mostramos que esse é o mais seguro de todos os princípios. (ARISTÓTELES, l. 4 cp.4 pr. 35 1006<sup>a</sup>). Aristóteles exemplifica sua argumentação.

Baseando-se no projeto Deuteronomista, estabelecemos que o capítulo 24 do livro de Josué é um texto Javista adaptado posteriormente às ideias Deuteronomistas. Percebemos que em Josué 24:2, se estabelece uma contradição. Aqui a linguagem é formada em uma sentença matemática ( $a+b=c$ , só  $b \neq b$ , neste caso há  $b^1$  e  $b^2$ ) ou seja *lahweh* (יהוה) mas *Elohim* (אלהים) é a divindade dos hebreus, sendo que *Elohim* (אלהים) é diferente *Elohim* (אלהים) que é chamado de outro. Segundo Aristóteles um “ser” não pode “não-ser”, neste caso quem é *Elohim* (אלהים), ele é a divindade dos amorreus ou o *lahweh* (יהוה), essa construção distingue dos fundamentos Deuteronomistas, pois em sua obra *Elohim* (אלהים) faz parte de seu projeto monolátrico. Já em Josué 24,17-19 reconstrói perfeitamente o projeto Deuteronomista.

Concluimos que apesar do Antigo Testamento possuir uma pluralidade religiosa e no discurso da divindade. A escola Deuteronomista busca reorganizar os livros em uma estrutura monolátrica. Reimer e Ribeiro (2008, p 1) escrevem que a monolatria ou monoteísmo, da religião hebraica, passa por várias fases da sua constituição histórica.

Buscamos aqui estabelecer a construção da religião hebraica por duas influências, a egípcia e a cananeia, podemos perceber que a partir delas, fundamentos foram estabelecidos para a devoção a *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים), que se difundiram em duas expressões religiosas a Javista e a Eloista. A religião Javista adorava *lahweh* (יהוה) que era uma divindade “pessoal” ou “antropomórfica” possuindo seu carismático fundador Moisés. A religião Eloista adorava *Elohim* (אלהים) uma divindade transcendental em que o seu carismático fundador era Abraão. Essas divisões religiosas se estenderam para os quadros políticos e, a partir de uma releitura, a escola Deuteronomista traduz as duas divindades em uma a partir de atributos comuns. Depois dessa reformulação, a escola Deuteronomista busca unificar as narrativas Javista e Eloista enxertando fundamentos Deuteronomistas e estabelecendo uma monolatria hebraica. Após a organização se possibilitou posteriormente um olhar monoteísta a partir de pressupostos teológicos. Compreendendo essa complexidade poderemos entender o que ocorreu na tradução da Septuaginta e como eles traduziram essa estrutura dentro de um padrão grego.

## 2 O DEUS DA SEPTUAGINTA: PROJEÇÃO DA DIVINDADE EM DEUTERONÔMIO 6,4 E JOSUÉ 24,15

Podemos perceber no capítulo anterior, que há uma relatividade na concepção da divindade hebraica, no entanto, a partir da construção historiográfica das narrativas hebraicas, reconhecemos que a escola Deuteronomista busca diminuir os conflitos internos na religião hebraica. A união das divindades *Elohim* (אֱלֹהִים) e *lahweh* (יְהוָה), não só resolveu um problema religioso como proporcionou resoluções políticas. A partir de uma resolução prática, possibilita uma nova concepção teológica entre os hebreus, que passa a entender suas divindades como sendo uma única divindade, estabelecendo sua identidade a partir de atributos.

Em nossa análise essa articulação inicia um processo que posteriormente possibilitaria o surgimento do monoteísmo. Reimer (2009, p.21-52) faz uma construção da história das teorias do surgimento do monoteísmo hebreu. Em suma, a origem do monoteísmo, na maioria dos analistas observados, data o monoteísmo no pós-cativeiro Babilônico. A nossa preocupação não se encontra na origem do monoteísmo, mas nas contribuições históricas que influenciaram os documentos, possibilitando a uma grande quantidade de teólogos enxergarem apenas uma divindade no Antigo Testamento.

Com a contribuição Deuteronomista, há uma unidade na divindade hebraica, isso não seria suficiente para gerar um monoteísmo, pois essa construção não elimina o politeísmo, em virtude da monolatria. É a partir dessa análise que compreendemos a tradução dos LXX, conhecida como Septuaginta, que é a tradução do Antigo Testamento do hebraico para o grego. Em nossa análise ela vai ser fundamental para uma interpretação monoteísta no Antigo Testamento.

A palavra Septuaginta tem origem no latim, que significa a palavra “setenta”, este nome foi dado a partir das narrativas míticas da origem da tradução. Segundo Tognini (1956, p.74), existem duas narrativas míticas: a primeira, se encontra nos relatos de Josefo (Carta de Aristeias), dizendo que Filadelfo tinha uma biblioteca em Alexandria e queria colocar todos os livros do mundo nela, ele desejava ler o Antigo Testamento, então mandou pedir ao Sumo sacerdote Eliazar que trouxesse seis homens de cada tribo, dentre as 12 tribos de Israel foram reunidos 72 sábios, estes foram para Alexandria e fizeram a tradução em 72 dias; a segunda narrativa mítica proveniente de uma tradição que diz que 70 sábios judeus fizeram a tradução em

Alexandria, cada um separadamente, depois de 70 dias foram comparar as traduções e nelas não houve discordância em nenhum ponto.

As análises da Septuaginta acabam sendo limitadas, pois os mitos de sua criação permeiam a maioria das observações, que se concentram na ação miraculosa da tradução, mas o que percebemos é que a tradução dos LXX foi bem elaborada e bem pensada. Esse fator pode ser esclarecido pela estrutura histórica e pela estrutura da linguagem. Neste capítulo buscaremos uma interpretação de Deuteronômio 6,4 e Josué 24,15, a partir das estruturas da linguagem.

É bem possível que se chegue a deduzir a intenção fundamental, não a partir da estrutura interna de um texto, mas somente mediante uma cuidadosa análise da sua linguagem. É justamente por isso que não basta conhecer apenas as leis que regem a estrutura exterior de um determinado gênero literário. É também estritamente necessário procurar ver qual é a sua intenção. (LOHFINK, 1978, p.36)

Procuraremos nos concentrar no processo da tradução, bem como nos contextos que influenciam diretamente a construção da linguagem traduzida. Analisaremos a influência da Septuaginta nas estruturas interpretativas, tal como suas contribuições, para os fundamentos hermenêuticos monoteístas de nosso tempo.

A primeira tradução feita foi a do Pentateuco. Essa tradução influenciou diretamente a tradução dos outros livros do Antigo Testamento hebraico e a criação dos Deuterocanônicos, do mesmo modo que influenciou a construção da linguagem do Novo Testamento.

## 2.1 OS HEBREUS NO PERÍODO HELÊNICO

O período helênico foi o cenário em que a Septuaginta foi escrita, esse período se inaugura com a dominação Alexandrina e vai perdurar até o fim da idade média, deixando fundamentos culturais no ocidente até os dias atuais.

### 2.1.1 Alexandre e os Judeus

Não podemos descrever a construção da Septuaginta e compreender Deuteronômio 6,4 sem descrever o contexto de sua origem. Tudo tem início quando um jovem da Macedônia resolve sair em uma campanha de conquista pela Ásia, que posteriormente estendeu seu domínio tanto na Europa como ao norte da África. Silva (2001, p.7) faz uma descrição do processo de dominação de Alexandre, o império Medo-Persa como foi um império que transformou o poder em terror, após a conquista da macedônia, se opondo a essa realidade. Alexandre, influenciado pelo seu pai e considerado como um filho dos deuses pela sua mãe, se engaja em um processo de dominação a partir da perseguição de Dario III que na realidade era apenas um pretexto para a ocupação. Baseando-se nesta análise, percebemos que apesar de algumas resistências em aceitar Alexandre como imperador, seu governo é favorecido por um governo Persa que já não era tão satisfatório. A princípio há uma relutância ao governo Alexandríaco. Os hebreus inicialmente também resistiram à dominação grega. Porém, se renderam facilmente, buscando estabelecer relações em busca de favorecimentos políticos. Paul (1983, p. 18) menciona que os judeus não entraram em confronto com os macedônicos e fizeram a transição do domínio persa para o domínio grego sem problemas. Usando a referência de Josefo e do Talmude, menciona o encontro de Alexandre com o sumo sacerdote de Jerusalém, quando Alexandre aceita os cultos locais que reconhecessem a ele como imperador legítimo.

O governo de Alexandre recebeu influência direta de seus antepassados espartanos e atenienses. Esparta com sua característica militar, que controlava os povos através da força e crueldade, já Atenas estabelecida por seu desenvolvimento cultural e intelectual, estabelecendo seus domínios através da diplomacia política e sua influência cultural. Silva (2001, p.7), declara que as conquistas de Alexandre expandiram a visão política e filosófica, nos povos dominados. Podemos perceber que as ações de Alexandre nas conquistas dos territórios eram de maneira espartana, porém na sequência dominava de maneira ateniense, se utilizando da cultura. Essa influência teria recebido de seu mestre Aristóteles, discípulo de Platão que era ateniense. Os pensamentos sobre Alexandre se diferem exatamente na dificuldade de inseri-lo em uma estrutura de dominação.

Pode-se afirmar ter sido sobretudo nas escolas filosóficas que essa imagem idealizada de Alexandre tenha sido pela primeira vez contestada, particularmente pelos peripatéticos e pelos estoicos. A partir daí, haverá na tradição concernente a Alexandre duas correntes

opostas, que reaparecerão ao longo dos séculos: de um lado, a imagem de um conquistador magnífico, do rei filósofo, sonhando com a fusão das raças e com uma civilização universal; de outro, a de um personagem brutal, violento, incapaz de se dominar, beberrão sem escrúpulo (MOSSÉ, 2004, p. 180).

A dualidade entre as concepções sobre as ações de Alexandre se reflete sobre os judeus, que sofriam diretamente com o processo de dominação. Mesmo passando por uma dominação pacífica. Sua maneira de perceber o mundo entrou em conflito com a maneira que Alexandre se colocou. Gallazi (2004, p. 7) afirma que há um conflito teológico entre o sagrado hebreu e o império, visto que Alexandre se colocava como soberano pela força de seu exército.

Para evitar as revoltas, Alexandre passa a “instruir milhares de jovens bárbaros com base nos cânones da cultura grega, adestrando-os na arte da guerra, a fim de dispor de novas e juvenis forças de reposição.” (REALE, 1994, p. 9). Após dominar os territórios e controlar os povos, Alexandre passa implantar a cultura grega diante dos povos dominados; essa estratégia foi conhecida como helenismo. Com o desenvolvimento do helenismo, todos os povos dominados por Alexandre, passaram a apreender a cultura grega e naturalmente a sua língua. Com os hebreus não foi diferente:

Alexandre seguramente fizera algo pelos judeus que se revelou irreversível. Colocou a maioria deles num mundo de fala grega, em vez de um de fala aramaica. Após a sua morte, por mais de vinte anos a Palestina foi um ponto de discórdia. Ptolomeu, um dos rivais pela sucessão, ocupou Jerusalém por volta de 320 – talvez tirando partido do sábado [...]. De 301 a 198, os Ptolomeus dominaram a Palestina. Governantes, soldados e comerciantes Greco-marcedônios passaram a viver na Palestina por direito de conquista. Filósofos e Historiadores examinaram Jerusalém e, de modo geral, ficaram satisfeitos. O judaísmo se tornou subitamente conhecido – e respeitável (MOMIGLIANO, 1975, p.78).

Andrade (2000, p.64) narra o fim da dominação de Alexandre, após a invasão da Índia onde seus generais almejam voltar pra casa, Alexandre ao perceber o desânimo de seus soldados volta para a Babilônia. Em um retorno muito sofrido Alexandre é recebido como uma divindade, mas nos dias que se sucederam Alexandre veio a falecer em 323 a. C. dando fim a um projeto de unificação ecumênica. Com sua morte seu reino se dividiu, “Coube a Lisímaco a Trácia e uma

parte da Ásia Menor. A Cassandro, a Macedônia e a Grécia. A Seleuco, a Síria e o Oriente. E, a Ptolomeu, o Egito” (ANDRADE, 2000, p.64).

Nessa contextualização os hebreus sentem-se obrigados a se adequar a essa nova realidade, convivendo com a cultura grega e buscando manter suas tradições.

O processo de dominação alexandriaco proporciona os primeiros sentimentos em que posteriormente Dt 6,4 seria traduzido, pois a sensação aqui geraria a perda da nacionalidade e a perda das características exclusivistas da divindade hebraica.

### 2.1.2 O Governo dos Ptolomeus e o Governo dos Selêucidas

Após a sucessão de Alexandre, o império grego começou a passar por vários conflitos internos. Segundo Bright (1978, p.493) o império alexandriaco começou a se desintegrar e os Selêucidas e os Ptolomeus começaram a disputar a região da palestina. A “Judeia encontrava-se no meio destes interesses egípcios, como um enclave santo e era administrada com relativa independência. Ficou como nos dias de Neemias: um relativamente inoportuno Estado sacerdotal” (REICKE, 1996, p.65). Bright (1978, p.493) afirma que o reino selêucida e o ptolomaico ao saberem que aquela região seria um local estratégico tanto para o comércio como para as conquistas, entraram em confronto para obterem o controle da Palestina.

Segundo Thompson (2007, p. 291) os primeiros anos após a morte de Alexandre até 198 a. C., os Ptolomeus governaram a Palestina, período de tradução de Dt 6,4, porém depois desse período os selêucidas dominaram até o império romano, ao menos de forma nominal. Houve vários conflitos na busca de território, mas “as repetidas tentativas dos reis selêucidas de conquistar o sul da síria só tiveram sucesso com Antíoco III” (KOESTER, 2005, p.212), não se sabe ao certo, mas a tradução de Js 24,15 contempla as disputas territoriais. A dinastia Antíoca seguia os velhos padrões espartanos de conquistar, invadir e dominar por meio da força militar, essa influência é recebida pelas conquistas de Alexandre, a partir desse processo de dominação surgiu a épica batalha dos Macabeus. Ptolomeu II Filadelfo (285-246), buscou estabelecer uma estratégia diferente, semelhante à de Atenas, um domínio por meio das manifestações culturais, que também foi influenciada pelas ações de Alexandre com o advento do helenismo. É com a

expectativa de atingir vários povos que Ptolomeu II Filadelfo cria a biblioteca de Alexandria.

Ptolomeu II Filadelfo buscou métodos estratégicos para legitimar sua dominação e autenticar-se no controle sobre o Egito e parte da Palestina. Segundo Tongnini (1956, p.74) Filadelfo não foi guerreiro, ele era um homem de temperamento calmo que apreciava a literatura, além de organizar a biblioteca de Alexandria, organizou também um museu, ali, se concentrou as maiores obras do mundo e foi visitada por vários intelectuais e artistas da época, também foi o berço da tradução dos LXX. O governo Ptolomeu II Filadelfo, favorecia aos hebreus, “Os sumos sacerdotes deviam, apenas pelo povo e pela terra, pagar um imposto à coroa” (REICKE, 1996, p. 65).

Para fortalecer seu poder sobre os judeus Ptolomeu resolveu se aproveitar das estruturas já pré-estabelecidas pelo governo de Alexandre, se utilizando da cultura e da língua. Para os hebreus essa medida política era interessante, pois “As circunstâncias políticas favorecem a esperança de restauração da comunidade dispersa” (ASURMENDI, 1988, p. 86). Outra atitude de Ptolomeu era transformar Alexandria, que ainda perdurou com o nome de seu grande imperador, como a capital dos povos dominados. Vrettos (2005, p. 57) descreve que Ptolomeu se aproveitou do “Mousêion”, um templo utilizado desde o Império Egípcio, da deusa da literatura e das artes, que era um local cheio de salas, bibliotecas, laboratórios e jardins botânicos. “O Mousêion oficialmente inaugurado por volta de 300 a. C., e o sucessor de Sóter, Ptolomeu Filadelfo, convidou os homens mais sábios de todas as áreas para vir lecionar em Alexandria” (VRETTOS, 2005, p. 57). Ali foi concentrado uma grande quantidade de rolos e também uma grande quantidade de intelectuais da época. Schubert (1979, p. 16) descreve que esse contexto proporcionava que os sacerdotes hebraicos vivessem harmoniosamente com em um círculo helenizados. De Wit (1988-2, p.13), confirma esta relação afirmando a boa relação entre Tobias e Ptolomeu. No entanto havia um clima tenso entre Ptolomeu e Antíoco, pelo modelo político de Ptolomeu muitos judeus migraram para o Egito onde Ptolomeu pôde ter contato com a literatura hebraica. É nesse contexto que ele solicita a tradução do Texto hebraico para o grego.

A versão do Pentateuco grego, conhecida como versão da LXX, foi realizada *em Alexandria* provavelmente em meados do século III a, durante o reinado de Ptolomeu II Filadelfo (285-247 a.C). Conforme a

carta apócrifa de Aristéias, o sumo sacerdote Eleazar enviou, a pedido do rei, 72 sábios de Jerusalém, 6 de cada tribo de Israel, com a missão de traduzir a Torá hebraica para a biblioteca de Alexandria. (BARRERA, 1995, p. 355)

Barrera (1995, p.168) continua afirmando que ali os filósofos recolheram e catalogaram textos dos autores “clássicos”, foi em Alexandria que se desenvolveu a cultura livresca, entre quatro paredes para usufruto exclusivo da elite intelectual. Mediante essas ações de Ptolomeu, as narrativas históricas hebraicas acabaram defendendo suas ações em detrimento das ações de Antíoco. Porém povos dominados sempre serão povos dominados, o processo de domínio e de violência não se dá apenas pela agressão do corpo, mas também quando se destrói a cultura.

Toynbee (1969, p.34) em sua obra faz uma classificação das divisões sociais da época. Em sua análise a base era composta pelos indígenas (nativos), que eram tolerados, apesar de se infiltrarem eram privados de direito; na sequência vinham os “alexandrinos” ou “helenos”, que se identificavam como gregos pela língua e trajés, mas eram estrangeiros, conhecidos como “gregos pobres”, apesar de não terem recursos, eram orgulhosos; depois vinham os mestiços ou egípcios puros, mais ou menos helenizados, que conseguiram se elevar socialmente; por fim os “cidadãos”, que eram gregos ou macedônicos e descendentes dos primeiros habitantes gregos, eles eram a elite da população.

Os judeus se enquadravam nas primeiras classes e estavam violentamente sendo sucumbidos pela cultura grega visto que as cidades passaram a ter uma composição diferente.

Uma parte dos habitantes das cidades era constituída por macedônicos e gregos, mas predominavam semitas helenizados: sírios, fenícios, árabes, e naturalmente também israelitas. A consequência foi a importação de elementos culturais gregos ou orientais helenizados, de um novo estilo de vida e de cultos estrangeiros. Os deuses cultuados nessas cidades eram divindades orientais com nomes gregos (p. ex., Astarte como Afrodite em Ascalon) ou deuses gregos, como Dionísio em Citópolis, cujas moedas trazem o nome Nisa, berço mitológico de Dioniso, como nome oficial da cidade (KOESTER, 2005, p. 213).

Todas estas conjecturas políticas e sociais acabaram montando o cenário para uma releitura do Antigo Testamento. Koster (2005, p.213) afirma que nem os Ptolomeus e nem os Selêucidas tomaram medidas para mudar a cultura na Palestina, porém as cidades palestinas não resistiram ao processo de helenização.

Por mais que buscassem manter sua identidade os judeus estavam sendo sufocados pelo helenismo. Na tradução da Septuaginta buscaram estabelecer os padrões básicos da cultura e da Religião judaica. Mas não conseguiram resistir às influências helênicas.

A princípio foi traduzido o Pentateuco e nesse recorte se encontra o nosso texto de Dt 6,4 que na tradução de João Ferreira de Almeida reza “Ouve, Israel, o SENHOR nosso Deus é o único SENHOR.”, já como um processo de resistência de dominação. Por outro lado, a nossa segunda perícopes de Josué 24,15, que diz “Porém, se vos parece mal aos vossos olhos servir ao SENHOR, escolhei hoje a quem sirvais; se aos deuses a quem serviram vossos pais, que estavam além do rio, ou aos deuses dos amorreus, em cuja terra habitais; porém eu e a minha casa serviremos ao SENHOR” (tradução de João Ferreira de Almeida), consta como traduzida posteriormente em um período bem adverso ao de Ptolomeu, onde os confrontos com os selêucidas intensificaram ao ponto de Antíoco III dominar a região da Palestina.

Após o domínio de Antíoco III, o cenário muda e a intensificação helênica não permeou mais os padrões culturais, mas se intensificou aos fundamentos religiosos. Wit (1988, p.14) traz um trecho do famoso edito de Antíoco IV que reza: “O rei escreveu a todo o seu reino, ordenando que todos devesse ser um só povo, e deixar cada um os seus costumes peculiares. Os gentios cumpriram todo o édito real e muitos israelitas aceitaram o seu culto, sacrificaram aos ídolos, e profanaram o sábado.” (1CAM 1.41- tradução própria). No mesmo edito afirma que Atíoco IV construiu altares e sacrificou porco e não permitiu que os filhos dos hebreus fossem circuncidados.

Apesar do domínio opressor do governo de Antíoco IV, houve resistência. Gallazzi (1991, p.3) destaca uma guerra santa onde os combatentes possuem uma característica de confiança em Deus, os hebreus formaram exércitos populares e criam que *lahweh* pessoalmente guerrearia por eles, os soldados seriam simplesmente indivíduos ocasionais nas mãos de Deus. Wit (1988, p.17) retrata uma violência desmedida por volta de 165 a. C., o problema não consistia apenas em desigualdade e amarguras cometidas dentro da própria sociedade hebraica. As disputas aqui não consistiam em apenas batalhas militares, mas em disputas de ideais.

Maier (2005, p. 36) declara que no período de Antíoco IV Epifanes havia privilégios aos judeus, pois após a dominação grega, houve a permanência do *status quo* que existia no período persa. Porém aqui se configura uma outra espécie de disputa que se deu quando os judeus tentaram sobrepor seus privilégios em relação a povos não judeus, mesmo passando por um processo de helenização. É importante lembrarmos que a resistência não era ao helenismo, mas a impossibilidade de adequação dos costumes e fundamentos religiosos de outros povos. Nesse contexto parte dos grupos intelectuais e pessoas fiéis às suas práticas religiosas, buscam contrapor as ações do governo de Antíoco.

## 2.2 O CONTEXTO HISTÓRICO DA TRADUÇÃO

Além dos fatores de dominação e exploração dos povos dominados pelos gregos, o império dominado por Alexandre passa por transformações que excedem as próprias limitações do império. O plano traçado por Alexandre descaracterizou a própria estrutura dos povos gregos, essas estruturas abrangeram tanto a concepção de cidade como a concepção do governo. O próprio helenismo era uma nova forma de entender a cultura grega.

Quando pensamos na tradução dos LXX, percebemos que os tradutores buscaram trazer a compreensão da cultura judaica se fundamentando nos pensamentos gregos. No entanto, na busca de autenticidade, os hebreus retomam parte dos conceitos anteriores das cidades estados, bem como os conceitos helênicos.

### 2.2.1 Fim das Cidades-Estados

Quando pensamos na Grécia antiga, pensamos em sua estrutura, nos lembramos de Esparta e seu processo educacional militar e de Atenas com sua estrutura democrática. O confronto entre essas duas *acrópoles* gerou uma unificação dos povos gregos, que foram dominados pelos espartanos, porém os povos assimilaram a cultura ateniense. Mesmo havendo uma unificação, as cidades possuíam autonomia política que posteriormente se concentrou na Macedônia reino de Filipe II.

A Grécia antiga estava dividida em cidades-estados. Sem coesão política-administrativa, esses pequenos e até diminutos países estavam em constantes alterações. Haja vista as repetidas escaramuças entre Esparta e Atenas. Os gregos eram unidos somente por laços culturais e religiosos. Quando o perigo os ameaçava, firmavam, porém, alianças provisórias (ANDRADE, 2000, p.62).

Na Grécia existiam várias instâncias de poder, como os grupos familiares conhecidos como *genos*, grupos organizados como as *fátrias*, que acabavam se fundindo na *polis*, cidade em si, essa maneira de se organizar proporcionava uma diversidade de maneiras de agir, mas mantendo uma estrutura religiosa. Gallazzi (1992, p. 2) relata que a formação do mundo grego não consiste em um grande reino, no entanto havia uma articulação entre as cidades que supostamente eram livres, porque as cidades possuíam uma autonomia na sua organização política e econômica. Devido a essa individualidade surgiram vários conflitos na busca de uma hegemonia comercial. As diferenças políticas eram muito distintas, pois, em algumas a administração era feita por conselhos, outras por aristocracia, outras por reis e assim por diante, e por serem tão distintas defendiam sua autonomia. Esse foi o berço de uma construção de pensamentos e é por isso que o pensamento filosófico possuiu muito espaço nessa sociedade. A cidade em si poderia sofrer transformações e por esse motivo se discutia as questões sobre a vida, religião, o ser humano e a política. Antes do nascimento de Sócrates, Platão e Aristóteles se discutia “o que é?” e “como as coisas eram formadas?”. Porém a filosofia pós-socrática percebeu que a vida poderia ser alterada. Mediante a autonomia da *polis* a filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles buscou relativizar a vida, a religião, o ser humano e a política.

A relativização das cidades-estados grega foi possível porque as mesmas possuíam algumas características particulares. Cardoso (1987, p. 7) afirma que as cidades-estados clássicas possuíam três características comuns: a) a existência de um ou mais concelhos administrativos; b) a participação de cidadãos nas decisões da cidade, neste caso o cidadão eram pessoas de posses; c) e a união entre a religião e o Estado. Esse era o cenário em que se configurou todo o início da filosofia pós-socrática. Porém, as cidades-estados que não eram gregas, possuíam outras características. Geralmente eram governos monárquicos, autoritários e

teocráticos, cada cidade possui um conceito religioso distinto onde as disputas entre povos consistem na soberania de sua divindade. A classe sacerdotal possui grande importância nas estruturas políticas e o processo de domínio entre um povo para com outro possibilita um sincretismo religioso a ponto de não haver problemas de inserção de outras divindades no meio da crença popular. Porém a mesma estrutura favorecia os hebreus que viviam em uma luta constante na manutenção da fidelidade à sua divindade, ora pelos sacerdotes, ora pelos juízes, ora pela monarquia ou ora pelos profetas. Mesmo tendo que se submeter a outros povos mantinha sua autonomia religiosa e quando isso era ameaçado havia um processo de resistência, para a manutenção da identidade religiosa.

Retornando para a Grécia, o que precisamos entender é que os projetos filosóficos estabelecidos por Sócrates, Platão e Aristóteles deslumbravam as diferenças e as mudanças, mesmo que em geral buscassem uma unidade, “os Estados ideais vislumbrados por Platão e Aristóteles eram *polis*. Alguns já viam a solução numa união dos gregos, federando as cidades-estados em associação mais vasta” (CARDOSO, 1987, p. 39). Quando Alexandre saiu em sua jornada de conquista ele levou consigo a Grécia como nação, quando se viu em um processo de domínio, iniciou a destruição das estruturas de cidades autônomas e independentes. Gallazzi (1992, p. 3) relata que a implantação do império grego se dá exatamente em uma reação a autonomia política e econômica das cidades gregas e suas colônias da Ásia Menor que eram ameaçadas pelos persas. Após o domínio grego não conseguiram manter uma estrutura política estável e foi substituída pelo modelo imperial-monárquico, que foi mais favorável a um controle do mercado "universal", é a partir daí que as cidades e o império geraram um mundo helenístico.

A helenização dos povos dominados foi fundamental para a hegemonia grega, por outro lado padrões da própria estrutura grega se perderam. Sousa (2013-2, p. 233) afirma que o helenismo foi um processo de decadência do povo grego, por três motivos: a) devido a perda da cultura grega pura, por se relacionar como os povos do oriente; b) o fim da *polis* e a passagem de uma estrutura democrática, para uma estrutura monárquica; c) e o abandono da filosofia Platônica e Aristotélica que possuía uma filosofia especulativa a ponto de fazer com que os cidadãos mudassem a *polis*.

O helenismo não implanta a cultura grega como essência, pois o pensamento grego gerava a ideia do homem integrante da *polis*, assim como, na Palestina a nação era povo, a invocação de Deuteronomio 6,4 e de Josué 24,15 busca uma posição do povo e não do indivíduo, o desejo individual se concentra na coletividade, se o povo muda, o indivíduo muda automaticamente. Neste debate estamos nos referindo à análise Deuteronomista do texto nos originais em hebraico, pois apesar da tradução dos LXX manter a intenção coletiva, acaba sendo influenciada pelas ideias individuais geradas pelo fim das cidades-estados. Sousa (2013, p. 242) afirma que a nova forma helênica de se viver gerou uma mudança de pensamento, proporcionando um olhar “individualista”, o indivíduo não se sente mais integrante da *polis*, ele passa a olhar para si mesmo, buscando em si sentidos e alvos a ser atingidos. Sousa (2013, p. 233) faz uma análise de Giordanni Reale, e relata o seguinte: “[...] é neste período que há uma ruptura da identificação do homem e cidadão, quando sua afirmação identitária deixa de ser o cidadão, o partícipe da *polis*, e passa a ser o ‘indivíduo’”. Essa nova forma de pensar gera uma perspectiva diferente nesse processo.

Com a perda da autonomia das cidades, o novo estado helênico gerava inúmeras possibilidades de locomoção. O relato de Toynbee (1969, p. 120) diz que apesar dos cidadãos das cidades-estados lutarem para manter sua soberania, passaram a ter a possibilidade de emigrar para Alexandria e para qualquer outra cidade helênica, que possuíam rigores mais suaves. Caso ocorrido com parte dos hebreus que migraram para vários locais, especialmente para Alexandria, gerando uma nova categoria de judeus, totalmente helenizados e sem o conhecimento do hebraico e distante da tradição religiosa. Essa situação faz os tradutores pensarem não só em um novo contexto de cidade, mas numa nova realidade de judeu.

### 2.2.2 O helenismo

O helenismo não era simplesmente um processo de implantação da cultura grega. Se observarmos o projeto de Alexandre, é a continuação de sua dominação, ele havia dominado os corpos dos indivíduos, mas agora passava a dominar a mente de seus súditos. Era necessário provar para os povos dominados que seu governo era superior na força e na ação política. O império persa havia sido

marcado por sua boa relação com alguns de seus vassallos, visto que ao dominarem a Babilônia permitem o retorno de cativos as suas regiões de origem e ainda financiam a reestruturação das cidades, como podemos ver em II Crônicas 36,23. Apesar dos relatos hebreus, em suma, se referirem à atitude persa como positiva, podemos perceber que após as cidades reestruturadas, a Pérsia enriquece mediante a exploração dos povos dominados, como faz menção em Daniel 11,2.

Para retirar a imagem do dominador sanguinário, que o Oriente Médio havia tido de Alexandre, ele gera a possibilidade de transformar os povos dominados em gregos. Influenciado pelos ensinamentos de Aristóteles sobre “ato e potência” ele desenvolve seu projeto. Para Aristóteles, todo o ser se distingue em dados momentos, um deles é o “ato” em que o ser é, mas o que ele poderá ser ou é, em “potência”: “Assim, em potência é possível dizer que uma coisa é e não é ao mesmo tempo, como uma semente ou um arbusto é e não é uma árvore, mas em ato não, ou há uma árvore ou não há, ou a árvore é assim ou não é” (RIBEIRO, 2008, p. 130). Para Alexandre os indivíduos seriam gregos em potência.

Dois fatores contribuía para isso. Em primeiro lugar os conflitos no oriente médio eram marcados pelos confrontos entre as divindades, sendo que o povo derrotado entendia que sua divindade era inferior ao povo vitorioso. Em segundo lugar, o próprio ensinamento de Aristóteles defendia que existia uma hierarquia nos indivíduos, e como discípulo de Aristóteles, Alexandre acreditava que os povos gregos eram superiores a outros povos.

Alexandre querendo ser venerado por esse povo cria um processo em que esses indivíduos pudessem se tornar “gregos” e dessa forma vissem sua administração com bons olhos. Apesar dos hebreus possuírem uma visão diferente em relação a sua divindade sobre a derrota ou sobre o domínio, eles não tiveram dificuldades em se adaptar a implantação do helenismo entre seu povo.

Entendendo esse processo, o projeto Alexandrino se fundamenta nessa palavra que é conhecida como helenismo. Toynbee (1969, p.18) faz uma descrição ampla da palavra e do sentido do helenismo, ele declara que as palavras *Grécia* e *grego*, apesar de serem mais conhecidas, não são as mais adequadas para descrever esse movimento. As palavras *helenismo*, *helênicos*, *helenos*, *Hélade*, apresentam duas vantagens.

A primeira vantagem advém da palavra *Helenos* que significa “habitantes da Hélade”, “parece ter sido originariamente o nome da região sobre o golfo Malício, na

fronteira entre a Grécia Central e a do Norte, e onde ficava o santuário da terra e de Apolo, em Delfos, e o templo de Artemis em Antela, próximo das Termópolis” (TOYNBEE, 1969, p.18), era a região central da Grécia que dava uma ideia de totalidade, neste caso *Hélade* representava bem as duas regiões, sendo ela a Península Balcânica e a Macedônia.

A segunda vantagem consiste em que o termo *Helenos* foi utilizado de maneira mais ampla como “‘membros da sociedade helênica’ pela sua utilização como denominação conjunta dos diversos povos, os anfitriões (‘vizinhos’) que administravam o templo em Delfos e nas Termópolis e organizavam os jogos pítioa, ligados a tais santuários” (TOYNBEE, 1969, p. 18). A palavra não designava apenas os que haviam nascido na Grécia, mas aqueles que conviviam com os gregos.

De fato seria impossível transformar os povos dominados em gregos, mas o objetivo de Alexandre era fazê-los sentir parte desse povo. Gallazzi (1992, p. 2) declara que o helenismo era um modelo de vida que construía os relacionamentos na sociedade, no culto, esse modelo foi imposto paulatinamente. A sociedade passa a ter uma nova forma de viver e pensar, e nesse momento os conceitos aristotélicos de Alexandre se perdem, porque se perde o conceito especulativo da filosofia, em que se erguia sobre o Estado, as pessoas, as relações e passa para um padrão mais prático da vida, possuindo um conceito exclusivo do período helênico. “A filosofia helenística deixa de ser fundamentalmente especulativa para se tornar uma proposta de um *modus vivendi*” (SOUSA, 2013, p. 233). Esse modo de viver inseria a filosofia, a língua e a religião:

Se lembrarmos que a ideia de um império universal helênico implicava em levar para os povos dominados sua forma de expressão cultural, incluindo, especialmente, o uso da língua grega e com ela muitos dos conceitos próprios da visão de mundo helênico, não podemos deixar de afirmar que o Médio Crescente sofreu uma grande influência do *modus vivendi* helênico, conseqüentemente sua filosofia, que regia a forma de perceber o mundo (SOUSA, 2013, p. 234).

Como o conceito helênico se fundamentava no império e em uma totalidade, os indivíduos passaram a deixar de se compreender como integrantes da cidade. O modo de vida deixou de ser coletivo, motivando a individualidade. A motivação em si mesmo fez com que os indivíduos perdessem a ideia de pertença, de posse e de locomoção, proporcionando acesso a outros ambientes. Muitos hebreus migraram

para várias localidades porque entendiam que o modo de vida não se diferenciaria. De fato percebemos que nunca houve um confronto direto contra o helenismo, mas sempre houve uma preocupação com a permanência e a manutenção de sua religião. Maier (2005, p. 37) ao escrever sobre o helenismo e o judaísmo, afirma que provavelmente a religião javista se utilizou dos relatos do Antigo Testamento, para contrapor o pensamento filosófico grego. Ele ainda afirma que a utilização desse argumento busca favorecer um conhecimento “puro” e “original” dos hebreus.

De fato se observarmos o modo de vida hebraica para o modo de vida helênico e seus pensamentos, há diretamente um antagonismo entre os dois. Porém o helenismo forçou os hebreus a se adaptarem aos seus fundamentos, mas isso não fez com que eles abandonassem sua religião. Como a sociedade se fundamentava agora no individualismo, houve um esforço do judaísmo para manter uma religião de caráter coletivo. Os Judeus buscaram fundamentos gregos pra reafirmar sua identidade religiosa e possibilitar um diálogo com o helenismo.

### 2.3 OS CONTRASTES DOS PENSAMENTOS JUDAICOS E GREGOS

Em todo esse processo de dominação grega e de aculturação, percebemos que os hebreus foram se adaptando em meio aos confrontos e conflitos impostos não só pelo império grego, mas pelos impérios anteriores. O judaísmo sempre teve uma maneira de se relacionar politicamente e de dialogar com outros povos e religiões, de fato em alguns momentos tiveram que lutar, quando o diálogo não era possível. O que nos chama atenção entre os hebreus era a capacidade de “mudar para manter”, sempre um embate entre o presente e o passado, o novo e a tradição. Esse procedimento gera uma permanência e uma estabilidade entre as convicções e os costumes vivenciados. Após o exílio, os hebreus já organizados como judeus vem se adequando a uma nova realidade que se configura não apenas em se adaptar às pressões externas, mas busca estabelecer sua identidade religiosa, objetivando distinguir e entender as relações com o sagrado e a distinção entre o “bem” e “mal”. É entre essas transformações que os hebreus vão traduzindo o sagrado e suas manifestações.

### 2.3.1 Judaísmo pós-exílio

O cativeiro babilônico para os judeus havia sido uma experiência difícil na manutenção da religião, algumas produções historiográficas, como *Deutero Isaías*, parte de Deuteronômio e principalmente os fragmentos sacerdotais, foram produzidos nesta época na tentativa da manutenção religiosa. Quando se viram “livres” desta condição e tiveram a possibilidade de retornarem a sua terra, enxergaram a possibilidade de reconstruir toda a estrutura religiosa e resgatar os rituais que reforçavam os fundamentos identitários do judaísmo.

Os hebreus passaram por várias fases e nomenclaturas. Já com Abraão passaram a ser chamados de hebreus por ter vivido muito tempo em Hebrom, posteriormente passaram a ser chamado o povo de Israel, nome dado a Jacó por sua divindade, mas os que retornaram do cativeiro babilônico são reconhecidos como descendentes de Judá e passaram a ser conhecidos como Judeus. É nessa compreensão que se configura essa nova fase dos hebreus, os judeus buscam se caracterizar como um povo e uma nação com identidade própria.

No recorte histórico pós-cativeiro babilônico, Esdras e Neemias foram fundamentais nesse processo de legitimação da religião judaica. Já aqui há um processo de adequação da religião aos fundamentos persas. Schubert (1979, p. 16) afirma que na segunda metade do século V a.C. as reformas de Esdras e Neemias provocaram muitas mudanças no judaísmo, mas para a família sumo-sacerdotal não tiveram muita importância. As famílias sacerdotais já se haviam adaptado a uma estrutura implantada no cativeiro babilônico e não se preocupavam com os fundamentos teológicos da religião, seu papel estava ligado diretamente aos rituais. A Pérsia possuía muitos interesses nas reestruturações das cidades e era necessário resolver os conflitos internos desses povos, entre os judeus não foi diferente. Armstrong (2007, p. 36) relata que, para resolver este problema por volta de 398 a.C, o rei persa enviou Esdras para legitimar a Torá na terra dos judeus e foi então que Esdras teria inserido na Torá ensinamentos que ele julgava importantes para a manutenção da religião judaica. Ela ainda afirma que quando Esdras chegou na terra de Israel ele se deparou com alguns problemas: a) a presunção dos sacerdotes e uma ausência de liderança moral na localidade, b) a oposição com estrangeiros

que se relacionaram com israelitas no período do cativeiro, c) a recepção dos judeus não foi cordial, d) e por fim havia uma decepção com a construção do novo templo, que não podia se comparar com o esplendor do templo de Salomão. Thompson (2007, p. 254) ainda declara que Artaxerxes rei da Pérsia enviou Esdras com autoridade de arrecadação financeira entre os judeus e se fosse necessário obter acesso aos fundos do governo na tentativa de manter a ordem, ensinando a lei e penalizando os desobedientes.

Os persas reviam os sistemas legais de todos os seus súditos, para assegurar que eram compatíveis com a segurança do Império. Profundo conhecedor da Torá, Esdras provavelmente formulara um *modus vivendi* satisfatório entre a lei mosaica e a jurisprudência persa (ARMSTRONG, 2007, p. 37).

As ações estabelecidas por Esdras e Neemias proporcionaram boas relações com o império persa. Andrade (2000, p.55) declara que os persas foram condescendentes e longânimes com os judeus, pois lhes permitiram a manutenção de sua religião e práticas nacionais. A dominação persa foi uma preparação dos judeus para a dominação helênica, suas transformações proporcionaram estruturas fundamentais, visto que as relações de poder estabelecidas nos helenismos se concentravam nas cidades e a lei implantada por Esdras inaugura uma nova fase. Gallazzi (1991, p.4) explica que há uma distinção estrutural clara entre a lei dos pais e a nova lei estabelecida por Esdras, pois as leis dos pais se fundamentavam na agricultura e a lei Esdras era uma lei urbana legitimadora da exploração do campo. Rizzante e Gallazzi (1993, p. 1) ainda acrescentam que as leis fazem uma distinção entre as pessoas e a natureza, sobre o que é puro e impuro, favorecendo a desapropriação de terras e a distinção de pessoas. Armstrong (2007, p. 39) reitera que a lei de Esdras inicia o judaísmo clássico, que não busca meramente salvaguardar a revelação, mas busca uma constante reinterpretação da lei, pois a lei lida por Esdras se apresentou como desconhecida pelo povo, causando medo e temor.

A possibilidade de interpretação estreita as relações com o helenismo, sem grandes problemas. “A passagem da administração persa para a administração macedônica, em 331, não mudou em nada as condições de vida das populações judaicas da Palestina” (PAUL, 1983, p. 22), pois, os acordos estabelecidos por

Alexandre mantiveram o padrão religioso e nacional. Isso não significava que o judeu não recebia influência dos povos dominantes, pelo contrário, o que acontecia era uma adaptação e uma interpretação da lei, como discutimos anteriormente. “Já durante o período do domínio persa na Palestina, [...] até Alexandre Magno, as famílias sumo-sacerdotais mostravam-se inclinadas a estreitar relações amistosas com povos vizinhos, pagãos ou sincretistas” (SCHUBERT, 1979, p. 16). Podemos perceber que a nova forma de dominação implantada pela Pérsia configura um cenário adaptável ao governo helênico.

O encontro cultural com o início do helenismo, e de um modo geral toda a helenização do Oriente, começou antes da conquista do Oriente por Alexandre Magno. Esse processo não foi unilateral, não unicamente uma assimilação ao que era grego. O fenômeno cultural do “helenismo” sincrético resulta antes de uma paulatina compenetração dos diversos fatores regionais, de modo que o período persa em muitos setores já apresenta as características do chamado “helenismo”, isto é, daquela tendência internacional que em todo o mundo antigo, e especialmente no Oriente, deu um novo cunho grego, de alcance mais ou menos profundo, às tradicionais culturas, civilizações e estruturas sociais, mas em grande parte deu continuidade no que tange ao conteúdo (MAIER, 2005, p. 35).

É preciso deixar claro que todo esse processo, apesar de haver uma adaptação e uma inclinação às influências dos povos dominantes, há um trabalho de interpretação e de adequação, fazendo com que os dominadores lhes permitissem continuar com sua manifestação religiosa. Por outro lado era uma resistência a própria dominação. Scliar (1994, p. 37) afirma que esse judaísmo transpõe o governo de Dario III, passando por Alexandre, até chegar a Antíoco IV, e em todos esses momentos os judeus mantem a sua estrutura religiosa.

Esse cenário influenciou diretamente a tradução dos LXX, pois ao traduzir os textos do Antigo Testamento foram obrigados a inserir sua visão de mundo e sua estrutura social.

### 2.3.2 Pensamentos e Religião em um Mundo Helenizado

Ao observarmos o contexto histórico e o cenário em que se construiu a Septuaginta, percebemos que os judeus acabaram recebendo influências diretas da cultura e das pressões religiosas do período. A religião grega não era o único fator

de grande influência na nova forma de pensar judaica, sabemos que a grande contribuição para o ocidente foi a filosofia grega. Não podemos ignorar o fato de que a Septuaginta tenha sofrido claramente impactos diretos na sua tradução, com certeza estes impactos tanto na tradução como cultural influenciaram diretamente na construção do Novo Testamento. Barrera (1995, p. 355) afirma que a tradução dos LXX revela dois aspectos: 1) uma reação crítica da tradução do original hebraico, que em alguns momentos diverge da tradição massorética, 2) sua importância exegetica, que transmite a interpretação da tradição judaica helenizada. Ele continua dizendo (p. 555) que as narrativas judaico-helenísticas possuíam fins propagandísticos de seus ancestrais, pois a visão histórica oferecida por Demétrio e Aristéia trazia traços teológicos da escola deuteronomista, que se fundamentava na lei e na exaltação de seus antepassados. Barrera (1995, p. 356) afirma que a Septuaginta não compõe o helenismo em sua totalidade, mas há um equilíbrio entre as expressões gregas e a tradição judaica que se fundamenta na tradução.

A manutenção da tradição judaica não se fazia necessária apenas na Transjordânia. Gallazzi (1992, p. 6) comenta que paralelamente à origem do helenismo se dá à diáspora judaica, isso significa que da mesma maneira que se espalhou o helenismo, o judaísmo se espalhou também, sem conflitos aparentes. Podemos entender que a religião judaica também se adaptou às outras religiões fora da Palestina, no entanto aqueles que estavam fora da Palestina possuíam riscos maiores de se influenciar pela religião grega. A religião grega sempre foi caracterizada pelos seus monumentos e sua mitologia, e pouco se observava sua estrutura, que se configura de maneira extremamente diferente das religiões padrão.

Essa tradição Religiosa não é uniforme nem estritamente determinada; não tem nenhum caráter dogmático. Sem casta sacerdotal, sem clero especializado no qual a verdade estivesse definitivamente depositada num texto. Ela não implica nenhum credo que imponha aos fiéis um conjunto coerente de crenças relativas ao além (VERNANT, 2006, p. 13).

Segundo Croatto (2001) afirma que a religião é fundamentada em quatro estruturas, sendo elas o símbolo, mito, rito e doutrina. O que nós percebemos é que símbolo, mito e rito são mantidos na religião grega, mas a doutrina era fluida pela ausência de um livro sagrado, na estrutura grega quem relatava sobre os deuses

eram os poetas: “[...] é pela voz dos poetas que o mundo dos deuses, em sua distância e sua estranheza, é apresentado aos humanos, em narrativas que põem em cena as potências do além, revestindo-as de uma forma familiar, acessível à inteligência” (VERNANT, 2006, p. 14). Eliade (1992) faz uma descrição do carismático, que era o personagem que teve o contato direto com o Sagrado, a partir dele surge à ideia de “mito fundante”, que é a narrativa que origina a religião. Entre os gregos percebemos que há riquezas de mitos, mas não encontramos especificamente um mito fundante, que origine a religião grega.

A ausência de um mito fundante, possibilitou os gregos dialogarem com outras culturas e religiosidades. É mediante essa compreensão que Ptolomeu II resolve criar a biblioteca de Alexandria, onde se concentraria várias produções bibliográficas, de diversos povos. Quando o judaísmo recebe o convite para traduzir o “Antigo Testamento” para o grego, possui a liberdade de narrar sua história e seus mitos sem restrições. Porém, além das influências culturais gregas sobre os judeus, eles resolveram enquadrar a tradução aos padrões helênicos.

Os judeus perceberam que apesar da religião grega ser politeísta, eles deslumbravam a ideia de uma essência do sagrado. Vernant (2006, p. 22) afirma que por traz de toda a religião e toda divindade ou divindades, há algo sagrado que não pode ser encontrado a partir da inteligência, mas lhe é imposta de forma terrível, estranha e sobrenatural. Essa manifestação é irracional, porém é afetiva. Ela é chamada pelos gregos de *thámbos* (θάμβος), onde se fundamenta todos os cultos antigos.

A palavra *thámbos* (θάμβος) significa “assombro, temor” (GINGRICH, 1984, p.96), que representava a sensação que os gregos possuíam por essa essência divina. Antes mesmo de compreendermos o processo de construção de Deuteronômio 6,4 e Josué 24,15, já partimos da fundamentação de que a tradução dos LXX deslumbrava a ideia de essência divina. Se prestarmos a atenção no projeto Deuteronomista podemos perceber que a narrativa de Deuteronômio abandona os atributos individuais de *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים) e assumem uma espécie de essência entre as duas divindades. Nesse sentido a obra Deuteronomista se torna uma preparação para a tradução dos LXX.

Apesar do projeto Deuteronomista consistir na criação de uma essência da divindade, as suas estruturas se distinguem das concepções gregas. Entre os

gregos poderemos compreender essa essência por intermédio de algumas palavras. No grego existem duas palavras que significam “conhecimento” a primeira é *ginôsko* (**γινώσκω**), “saber, conhecer, vir a conhecer, estar impressionado, compreender, entender, descobrir, ter a lei na ponta da língua” (GINGRICH, 1984, p.47). O “conhecer” aqui está no sentido de revelar, perceber de forma concreta. A segunda palavra é o termo *logos* (**λόγος**), que pode significar “conhecimento, razão, motivo, fala, o que se diz” (GINGRICH, 1984, p.127). Em *logos* (**λόγος**) a palavra significa o motivo ou a razão que origina.

Partindo da palavra *ginôsko* (**γινώσκω**), compreenderemos o termo *teogonia* que significa o conhecimento de *Theos* (**θεός**), “Deus”, palavra que trabalharemos posteriormente. No projeto de Deuterônômio 6,4 há uma *teogonia* “o conhecimento de Deus” em seu estado concreto, a divindade era percebida a partir de ações concretas no meio dos hebreus. Na tradução dos LXX além de compreender uma *teogonia*, busca entender o *kosmos* (**κόσμος**), “mundo, universo” (GINGRICH, 1984, p.120). Essa palavra poderia ser compreendida de duas maneiras: a) *cosmogonia* o conhecimento do mundo em sua manifestação concreta ou perceptível; b) e *cosmologia* significa o conhecimento do mundo em suas origens, essência, em sua totalidade. É na ideia de *cosmologia* grega que visamos compreender a divindade hebraica. “As teogonias e as cosmogonias gregas comportam, como as cosmologias que lhes sucederam, relatos de gênese que expõe a emergência progressiva de um mundo ordenado. (VERNANT, 2003, p. 115), os gregos empenharam-se todo tempo em compreender sua essência e seu estado concreto, os judeus se aproveitaram desse fundamento para fazer compreendida a sua divindade.

Mesmo se utilizando dos fundamentos gregos o ponto de partida dos Judeus era diferente. “Para começar, a polêmica profética contra a “idolatria” formava em muitos judeus a convicção de que a sua adoração monoteísta era amplamente superior ao politeísmo e sincretismo que os rodeavam.” (MEEKS, 1992, p. 49), no entanto se aproveitara da visão *teogônica* e *cosmológica* que os gregos estabeleceram. Silva (2001, p.8) descreve que o judaico acreditava em uma divindade que interferiria na história de diversas maneiras: a) Ela julgava os opressores e os governantes imperiais; b) Ela restaurava e renovava o povo das perseguições e opressões e as livrava sob sua própria soberania (“reino de Deus”); c) Ela vingava aqueles que foram mortos em virtude da fé. Apesar da

dominação grega a expectativa dos judeus consiste em entender a sua divindade no controle do *Kosmos* e do conhecimento, no senhorio da história. O sagrado era percebido no mundo mediante as suas manifestações e é por isso que a Septuaginta descreverá uma divindade inserida na terra, soberana, pessoal que exige no *Kosmo* um ato de exclusividade.

Tanto em Deuteronômio 6,4 e Josué 24,15 desaparece a dicotomia entre *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים), inclusive as duas divindades nem são mencionadas na tradução. As contraposições das duas traduções no que se refere ao contraste entre *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים), também desaparecem, pois em Deuteronômio as duas divindades se unem e em Josué apesar de haver uma tentativa de união *lahweh* (יהוה) sobrepõe a *Elohim* (אלהים). Na tradução dos LXX nada disso aparece, os textos entram em harmonia, porque se fundamentam na *teogônica* e *cosmológica* grega.

### 2.3.3 A tradução dos LXX de Deuteronômio e Josué e a influência do Aristotelismo

Alexandre o Grande foi discípulo de Aristóteles, sucessor de Sócrates e Platão, esses três são os principais filósofos gregos, que a partir dos fundamentos de sua filosofia, permearam e permeiam o pensamento ocidental.

Sócrates foi um filósofo fenomenal que conceituou a ideia de filosofia através das perguntas. A essência do saber não consiste na quantidade de informações que adquirimos, mas na capacidade de nossa investigação. Sócrates também estabeleceu uma ideia de pensamento conhecido como “pensamento sensível”, o princípio do conhecer se concentra nos cinco sentidos. Sócrates rompeu claramente com os padrões de sua época, deixando de justificar a realidade por intermédio dos mitos. Toynbee (1969, p. 120) afirma que Sócrates desafiou Atenas, a sua cidade-estado, em nome de um deus mais poderoso. Essa contraposição forçou Atenas a escolher entre respeitar “sua consciência” ou tirar a sua vida. Já no pensamento de Sócrates percebemos o embrião de um conceito de essência, que vai além dos padrões estabelecidos pelos mitos gregos.

A “tragédia grega”, como é chamada a morte de Sócrates, se torna a base da filosofia de Platão que havia sido discípulo de Sócrates. Platão acreditava que Sócrates era o mensageiro da realidade. A história mais conhecida de Platão é o

“mito da caverna”, essa história faz referência a Sócrates. Nesse mito Platão destaca que o indivíduo não vive na realidade, tudo que vemos e observamos é de fato a sombra da realidade. Platão rompeu com as estruturas democráticas de seu tempo: “Ao voltar-se contra a democracia, Platão não vislumbrou qualquer forma de vida política superior a Cidade-Estado. Substituíu apenas o ideal político ateniense por uma “ascendência” visionária dos filósofos” (TOYNBEE, 1969, p. 121). O mundo grego começava a passar por uma reviravolta estrutural. A filosofia e a religião estabeleceram diálogos em que havia a possibilidade de questionamentos entre ambas.

Aristóteles dentro do processo de helenização foi um dos filósofos mais importantes. “A filosofia aristotélica era um instrumento intelectual tão poderoso e marcante que sobreviveu à disposição da sociedade helênica e se impôs ao mundo islâmico e à cristandade ocidental” (TOYNBEE, 1969, p.122). Isso se deu primeiro por influenciar diretamente Alexandre e por sua filosofia abranger um contexto mais “universal”. As ideias de Aristóteles se fundem em parte com as ideias de Sócrates e Platão, com o conceito de “Ato e Potência”, todas as coisas são atos, mas são em potência outra coisa. Essa concepção pressupõe não uma transformação do indivíduo, mas uma mudança de estágio<sup>3</sup>.

As concepções aristotélicas se estabeleciam e se fundamentavam na cidade-estado, pois este cenário proporcionava mobilidade e transformações. Com o fim das cidades-estados a filosofia aristotélica passou a entrar em desuso. Porém entendemos que na tradução da Septuaginta há um resgate de algumas concepções aristotélicas. Este resgate se dá por alguns motivos: a) Os judeus não se sentiam mais integrantes das cidades, mas integrantes do império grego, b) Os muitos judeus se espalharam por vários lugares e passaram a se compreender como indivíduo independente de seu povo, c) há uma perda de identidade judaica em função da helenização.

As traduções de Deuteronômio 6,4 e Josué 24,15 são como um apelo à coletividade. Tanto em Deuteronômio como em Josué, percebemos que o povo é reunido. Essa reunião consiste em determinar características identitárias do povo.

---

<sup>3</sup> Na concepção aristotélica os debates estabelecidos entre Parmênides e Heráclito eram ultrapassados, pois Parmênides dizia que “o que é não tem a possibilidade de ser” e Heráclito afirmava que “tudo estava em constante devir” em Aristóteles “todas as coisas são, mas o ser consiste em ato e potência” (RIBEIRO, 2008).

Entendemos que na tentativa de resgatar a coletividade judaica a Septuaginta aplica os conceitos filosóficos do “ser” de Aristóteles. Segundo Hamlyn (1990, p. 56) Aristóteles fundamentou a ideia do “ser” em dois estágios: a) Todas as coisas que afirmam ser estão relacionadas a uma substância, ou seja, é o tipo primário, por isso quando se pergunta “o que é?” na realidade se pergunta “o que é a substância?”; b) Muitas coisas são chamadas de “substâncias”, mas todas devem estar relacionadas com alguma coisa que é substância de maneira primária. Hamlyn continua descrevendo e afirmando que aparentemente a partir destes dois pontos a substância só pode se fundamentar em Deus: “Este é o motivo por que o estudo de Deus [...] é o estudo *par excellence* da substância, e o estudo da substância é o do “que é” *par excellence*, de modo que a teologia torna-se, em certo sentido, equivalente ao estudo do ser-*qua-ser*” (HAMLYN, 1990, p. 56).

Quando a Septuaginta ignora os nomes das divindades hebraicas, ela constrói um novo modelo de se pensar a coletividade. O Judeu se identifica não pelo espaço geográfico, nem por uma religião Deuteronomista, mas por uma concepção de essência que é *Theos* (θεός). Em Deuteronomio 6,4 tudo esta relacionado à *Theos* (θεός) ele é o único, ele é a substância. Já em Josué 24,15 os outros deuses dizem ser substância, mas a única substância é o Senhor. Tanto o livro de Deuteronomio quanto o livro de Josué na Septuaginta busca resgatar a essência que indica a substância do judeu, tanto dos que viviam na Palestina como os que haviam se dispersado. Neste debate procura-se um resgate de uma pseudo “cidade-estado”.

Ao explicar as características do ser e a confusão quando se fala de qualidade como sendo substância, Aristóteles (p. 288 – livro VII – 1028/15) diz que mesmo algo tendo muitos significados existe o primeiro significado onde se encontra a “essência” que indica a “substância”. Pois, quando se pergunta sobre a qualidade de alguma coisa não se quer saber seu estado, mas sua essência, nesse sentido ele distingue o homem e deus, pois os dois possuem vários estados, mais sua essência é a particularidade de cada um. Tudo tem um ser o que é derivado disso são suas qualidades.

Quando observamos o texto original de Aristóteles encontramos a seguinte expressão “*ala anthropon 'e theon*” (ἀλλὰ ἄνθρωπον ἢ θεόν) que pode ser traduzido como

“mas homem ou deus”<sup>4</sup>, aqui ele faz uma distinção entre o homem e deus, o que nos interessa é que Aristóteles usa o nome *theov* (θεόν) no singular que é a forma acusativo<sup>5</sup> de *theos* (θεός). O interessante é que *theos* (θεός) também aparece no acusativo em Deuteronômio 6,5, que diz o seguinte “Amarás, pois, o senhor teu deus”, deus aqui se encontra no mesmo caso usado por Aristóteles, *kai agapeseis kúrion ton theov* (καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν). Essa comparação é importante porque Aristóteles apresenta o temor *theos* (θεός) diferente de Hesíodo (2009), que em seus poemas sobre a origem dos deuses, toda vez que usa o termo *theos* (θεός), usa no plural, *theois* (θεοῖς) “deuses”, quando Hesíodo queria falar de uma divindade específica, ele usava o nome próprio da divindade. Aristóteles não usa nomes próprios das divindades e nem usa o termo no plural, pois em sua concepção *theos* (θεός) está ligado a essência, assim como Deuteronômio também.

Outro fator importante é que nas nossas traduções “Deus” sempre aparece com letra maiúscula, mas em Aristóteles, Deuteronômio e Josué sempre aparece com letras minúsculas. O fato é que os textos não apresentam *theos* (θεός) como nome próprio, Aristóteles usa o termo para se referir a essência. Aristóteles (p. 559 – livro XII – 1071/5-10) defende uma substância eterna e imóvel, que se impõe a todos os outros modos de ser, portanto não há outro movimento fora da substância eterna e imóvel, porque essa substância sempre foi. Da mesma forma a Septuaginta usa o termo *theos* (θεός) com letra minúscula, porque sua intenção não era apresentá-lo como nome próprio, mas como essência.

Aristóteles chama a substância eterna de “motor imóvel”. Hamlyn (1990, p. 54) analisa a obra *Física* de Aristóteles dizendo que todos esses processos se fundamentam no primeiro motor, ser responsável por mover todas as coisas sem se mover em si, esse argumento posteriormente foi usado como argumento cosmológico da existência de Deus, “precisamos postular a existência de Deus se queremos tirar algum sentido dos aspectos que observamos no mundo. O primeiro motor é, na verdade, o Deus de Aristóteles e merece este nome em outras partes de sua obra (HAMLYN, 1990, p. 54). Apesar da utilização dos argumentos de Aristóteles serem usados para uma tentativa da comprovação da existência de Deus, precisamos levar em consideração que seu tempo era politeísta e que o

<sup>4</sup> Tradução extraída de (GINGRICH, 1984).

<sup>5</sup> Acusativo: significa que “deus” no texto esta sendo usado como objeto direto (SCHALKWIJK, 2004).

tempo em que foi produzida a Septuaginta também, e é por isso que fazemos referência ao conceito de substância e não do monoteísmo. Em Aristóteles não se pode confundir adjetivos com substância.

Substantivo e adjetivo, entretanto, são só os termos da linguagem para dizer a coisa, a coisa mesma é dita uma “substância” (*ousía*), modificável por seus acidentes (*symbebekóta*). É preciso fazer essa diferença entre ser por si e ser por acidente, para não se perturbar inutilmente, como se uma alteração de atributo, por ser passagem do ser para o não-ser, implicasse uma geração e corrupção; como se o fato de não ser um determinado atributo implicasse a existência de um não-ser em sentido absoluto (RIBEIRO, 2008, p. 129).

A tradução do LXX de Deuteronômio 6,4 deixa transparecer, uma relação com a concepção de Aristóteles. O esforço Deuteronomista de afirmar que as duas divindades eram apenas uma, se transforma em uma construção teológica, onde nem os nomes nem a dualidade existem mais. Também não há um esforço de conceituar o sagrado a partir de atributos definidos. Em Deuteronômio 6,4 “o senhor nosso deus” induz a adoração à substância de todas as coisas. O livro de Josué 24,15 incentiva a adoração ao senhor, “eu e a minha casa serviremos ao senhor” e ignora as outras divindades, o termo “senhor” aqui está associado a Josué 24,2 que diz “assim fala senhor o deus de Israel”, também ignorando os nomes e a dicotomia entre as divindades hebraicas e estabelecendo a adoração a essência. A contribuição de aristotélica para a Septuaginta se fundamenta no conceito de essência. No entanto o período em que a Septuaginta foi escrita consiste em outros fundamentos filosóficos, que abandonaram os princípios aristotélicos e buscaram resolver o estado humano fora da *pólis*. Estas escolas filosóficas também influenciaram diretamente a tradução da Septuaginta

#### 2.3.4 A tradução dos LXX de Deuteronômio e Josué e a Filosofia Helênica

Apesar de buscar em Aristóteles alguns fundamentos para fazer uma tradução helenizada do Antigo Testamento, a Septuaginta teve que se adequar a outras realidades filosóficas da época, como afirma Sousa (2013, p. 235) “[...] o acesso à língua grega, que vinha transformando a visão hebraica dos escritos

identitários desta cultura, não vinha desacompanhado dos ensinamentos filosóficos daquela época”.

A Septuaginta possuiu algumas finalidades mediante as circunstâncias que os judeus estavam vivendo. Entendemos que mediante tais circunstâncias quatro finalidades são fundamentais: 1) uma reinterpretação helênica do Antigo Testamento com a finalidade de manutenção da religião na Palestina; 2) atingir os judeus helenizados e os judeus que migraram para outra localidade, que tinham perdido a “identidade” judaica; 3) apresentar a religião judaica aos gregos, demonstrando que a mesma não era uma ameaça a estrutura do governo de Ptolomeu; 4) e por fim evitar que as divindades judaicas fossem absorvidas pelo panteão grego.

Houve várias escolas filosóficas no período helênico, todas elas sofreram influências diretas da estrutura implantada por Alexandre. As principais influências deixadas por Alexandre foram: o fim das cidades-estados e o indivíduo como ser solto no mundo. Seus conceitos se fundamentavam na individualidade e na busca do prazer. Hamlyn (1990, p. 66) afirma que esses seguimentos foram influenciados por vários pensadores como os cirenaicos em que seu principal pensador era Aristipo, que defendia a busca do prazer como o fim da vida e os cínicos com Antístenes e Diógenes que pregavam a busca do prazer independente das circunstâncias sociais.

Essas escolas possuíam a influência direta da filosofia pré-socrática de Parmênides (530-460 a.C.). Relembrando a filosofia de Parmênides, que discutimos nos pensamentos de Aristóteles, percebemos uma concepção da imutabilidade “o que é não possui a possibilidade de não ser”, “Parmênides acreditava que tudo o que existe sempre existiu [...] nada pode ser, nada pode surgir do nada [...] nada que existe pode transformar em nada [...] nada pode se transformar em algo diferente do que é” (GAARDER, 1995, p.46). Ribeiro (2008, p.68) também afirma que Parmênides defendia a existência do ser, que era imutável e único e dessa forma ele é indivisível, imóvel e inalterável.

Baseando-se nesses conceitos de Parmênides, as escolas filosóficas helênicas afirmavam que o indivíduo não podia fugir de seus extintos. Ribeiro (2008, p. 141) ainda declara que as escolas filosóficas helênicas contrapunham os pensamentos socráticos no que se referem à metafísica, seus pensamentos eram de cunho prático, se concentrando na lógica, física e ética. Uma das principais escolas era os cínicos que colocava o homem no topo da hierarquia, eles “alteram a hierarquia tradicional que coloca os deuses no topo, os homens, de permeio, e os animais, abaixo” (RIBEIRO, 2008, p. 144), também era o caso dos Céticos que “Para eles, não há *phantasia kataléptica*, não há uma aparência que traga a garantia de seu enraizamento na essência e constranja à adesão em detrimento de outra aparência” (RIBEIRO, 2008, p. 167). Percebemos que entre esses filósofos o ser individual é o centro de suas ações.

Apesar da Septuaginta se utilizar do conceito de substância aristotélica, ela acaba fazendo uma ponte com as concepções do ser das tendências filosóficas helênicas. Aqui identificamos dois pontos fundamentais na concepção judaica helenística, fundamentada nos princípios dessa filosofia: a) o judeu é judeu e o mesmo jamais poderá deixar de ser, porque ele o é em essência; b) o judeu concentra em si um instinto que lhe conduz a sua divindade, onde ele poderá encontrar prazer.

Queremos chamar atenção para as escolas filosóficas Estoica (333 a.C.) e Epicurista (306 a.C.) que neste período tiveram muitas influências e posições de destaque perante a sociedade da época. Segundo Hadot (2011, p. 196), o Estoicismo acreditava que a felicidade só poderia acontecer se os indivíduos permitissem os acontecimentos fluírem naturalmente, porém parte dos acontecimentos dependia exclusivamente das ações individuais por intermédio da moral e de outros indivíduos que circunstancialmente interferem no processo dos acontecimentos. Essas declarações retratam o desejo dos indivíduos viverem livremente, porém as pressões dos outros indivíduos, que estão presos a uma estrutura, interferem diretamente na busca da sua naturalidade. Tal circunstância revela o caráter moral do indivíduo. “Embora reconheça a natureza como critério soberano, pensa que a natureza proveu os animais de impulso e os homens de razão, aperfeiçoadora do impulso” (RIBEIRO, 2008, p. 144).

A razão está ligada a capacidade de perceberem atos morais, a busca da felicidade não era estabelecida apenas por impulsos corpóreos, pois, se fosse dessa forma o ser humano seria semelhante aos animais. O ser humano faz uma distinção entre as estruturas do corpo e da mente. “O corpo era definido como aquilo que podia agir e sofrer ação, com o resultado de que praticamente tudo no sistema estoico tinha que ser caracterizado como corpóreo, sendo as exceções coisas tais como as proposições” (HAMLIN, 1990, p. 70). A capacidade de raciocinar faz o indivíduo perceber seu impulso concernente a sua natureza moral.

Sousa (2013, p.241) afirma que o Estoicismo acreditava que “tudo que é corpóreo e se assemelha a um ser vivo”, portanto o universo consiste nesse princípio, dessa maneira o universo seria um ser vivo, pois existiria um sopro vital, que seria a alma e essa alma é a razão, que une as partes distintas em um. A história seria uma sucessão de causas racionais. Sousa (2013, p. 241) afirma que “a liberdade do ser humano estaria na possibilidade de rejeitar; contudo, isso não alteraria os acontecimentos ou a história, porém, ele poderia dar sentido aos acontecimentos”. Aqui se encontra os fundamentos Estoicos para a origem da Septuaginta.

Dois fundamentos se concentram na filosofia estoica: a) o impulso fundamentado pela razão; b) a escolha da felicidade. Em Deuteronômio, a lei é o fundamento racional para gerar a felicidade nos indivíduos, porém os judeus poderiam negar esses impulsos e ser infelizes. Os fatores circunstanciais e os outros indivíduos, como a pressão do império e dos gregos poderiam interferir nas ações, mas se suas decisões seguissem seus impulsos “a lei” lhes conduziria ao padrão da moralidade. Em Josué, o ato de fidelidade se baseia na escolha da divindade, que na Septuaginta é interpretada como *Kurios* (κύριος) “Senhor” remonta uma escolha óbvia e racional. Josué e sua família seguem seus impulsos morais, e não deixa nenhuma dúvida, que as suas escolhas sejam as que conduzem à felicidade.

A escola filosófica Epicurista faz uma distinção da Estoica, enquanto o Estoicismo fala de impulsos como padrão de felicidade, os Epicuristas falam sobre o desejo como ponto negativo. Sousa (2013, p. 236) diz que o Epicurismo acredita em uma experiência e uma escolha. A experiência faz parte da “carne” *sarks* (σάρξ), não como corpo, mas como dor e prazer, essa é a única maneira de se expressar o ser humano, nela se sofre ou apazigua o “eu”. Baseando-se nessa dicotomia o desejo

se torna dominador do ser humano, fazendo com que os indivíduos busquem riquezas e luxúrias. A palavra *sarks* (σάρξ), no Novo Testamento às vezes é empregada no mesmo sentido, sendo que “os prazeres deste mundo” e a “vontade da carne” (João 1, 13), conduzem ao pecado. Deuteronômio 6,5 diz o seguinte “Amarás, pois, o SENHOR teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças.” (tradução João Ferreira de Almeida, revisada e atualizada), ilustrando que a busca da lei é uma luta contra o desejo. Alguns judeus haviam migrado para vários lugares, principalmente para Alexandria, buscando melhores condições de vida. A Septuaginta neste momento se apresenta como um processo de resistência cultural. O que podemos perceber é que a influência helênica poderia atingir apenas uma parte de sua cultura, mas não deveria alterar seus fundamentos. Assumir o judaísmo era restringir a certas condições, pois toda a estrutura do império favorecia os gregos e seus descendentes. Em Josué é semelhante, a escolha pelo Senhor é abrir mão dos outros deuses. A busca de satisfação em outras divindades. Por isso é tão difícil escolher o Senhor.

Apesar de estabelecer um diálogo com a filosofia epicurista, a concepção judaica diverge diretamente das concepções ligadas ao sagrado. Hamlyn (1990, p. 68) afirma que para Epicuro os deuses não são interessantes para os humanos, porque é fácil obter prazer e a dor é passageira. Os deuses também não se interessam pelos humanos, pois eles vivem uma vida separada. Os deuses podem ser admirados, mas não podem interferir na vida humana, porque a morte não é nada para o humano, por ser somente a dissolução dos átomos. É mediante a concepção do sagrado perante o ser humano, que acreditamos que os fundamentos utilizados na Septuaginta se referem aos conceitos de Aristóteles.

#### 2.4 SEPTUAGINTA NA CRIAÇÃO DE UMA DIVINDADE HEBRAICA PARA UMA DIVINDADE GREGA

Entre as relações e contrastes em que o judaísmo se colocava perante a helenização, a busca do equilíbrio entre os diálogos se tornava uma linha tênue, se a redação da Septuaginta não estivesse bem construída, a tendência era estabelecer uma posição contrária as políticas helênicas do império ou aderir a helenização por completo. Entendemos que a estrutura filosófica favoreceu muito a

organização judaica, pois a mesma relativizou os diversos assuntos, principalmente os debates religiosos. No entanto, os diálogos com a religião grega precisavam ter uma consistência estrutural, pois se os argumentos não estivessem organizados, os relatos da Septuaginta poderiam ser mal compreendidos, tanto pelos gregos como pelos judeus, principalmente aqueles que haviam migrado para outras regiões.

#### 2.4.1 Os “Deuses” Judaicos e o Panteão Grego

As divindades gregas possuíam distinções muito diferentes das concepções estabelecidas no oriente. Apesar de haver panteões no oriente, havia, de certa forma, disputas mais igualitárias entre as divindades. Essas divindades se identificavam com os povos que as serviam, em sua maioria possuíam atributos concernentes aos fenômenos da natureza, já entre os gregos, as divindades possuíam um antropomorfismo mais acentuado, seus mitos enfatizam uma série de mortes entre eles e seus atributos estavam ligados não só aos fenômenos da natureza como aos sentimentos.

A crítica da mitologia grega se inicia a partir do surgimento de Sócrates, mas enfatizado em Platão. Barrera (1995, p. 172), diz que os gregos do período helênico, conheciam as críticas feitas por Platão sobre a mitologia homérica, e entendiam que Homero justificava a amoralidade dos deuses, por isso os textos serviam de interpretação alegórica. Apesar da crítica em relação às narrativas gregas, pelos próprios gregos, havia uma crença popular muito forte, pois as críticas eram estabelecidas por um grupo de intelectuais. Essa concepção da religião e dos deuses gregos foi tão forte que perdurou até a chegada do cristianismo no império romano. Gallazzi (1992, p. 5) escreve que no Olympus grego havia muitos deuses e eles continuaram a existir em todo o período helênico. Esses deuses eram "empregador" de cidades, nações e profissões. A "religiosidade popular" acreditava que a história era resultado das relações, conflitos e amores entre os deuses e entre a humanidade. Tanto no Grego clássico, como no teatro grego, os deuses eram representados como projeção humana, eles amavam, odiavam, casavam-se, tinham ciúmes, cometiam adultério e assassinato. Os deuses eram semelhantes aos homens. As divindades gregas eram muito próximas aos seres humanos e eram evidenciadas a todos os momentos pelo império.

Havia um risco muito grande de desfazer o projeto deuteronomista na unificação de suas divindades. Principalmente pela pessoa de *lahweh*, que possuía uma característica antropomórfica. Outro fator a ser levado em consideração era exatamente um discurso que atingisse não só uma elite, visto que o judaísmo era caracterizado em um sentido “nacionalista”. Na cultura grega existia uma ordem hierárquica. Gallazzi (1992, p. 6) explica que o “conflito” estava dentro do homem, a “alma” e o “corpo” estavam em conflito e isso gerava o conflito em todas as circunstâncias da vida, pois este dualismo consistia entre “sábio” e “ignorante”, entre o “homem” e “mulher”, entre “humano” e “animal”, nessa lógica para os gregos existe uma ordem natural de domínio, o “espiritual” governa o “corpo”, o “sábio” governa o “ignorante”, o “homem” governa a “mulher” e os seres “humanos” governam os “animais”. A implantação do helenismo tendia fazer com que todos os povos assimilassem a soberania dos gregos e a soberania das divindades gregas. A compreensão do que se tinha das divindades judaicas poderia ser anexada à estrutura grega, e as mesmas assumiriam uma posição de inferioridade em relação aos deuses gregos. Os atributos gerados pela escola deuteronomista direcionava a divindade para lei e à sua história, permitindo várias interpretações.

Essa forma de pensar a divindade poderia tanto transformá-la em uma divindade grega como incluí-la no panteão grego, como ocorreu no império Romano. Dessa forma, os setenta obtiveram uma alternativa, em que nenhuma das duas alternativas anteriores foi considerada. O primeiro processo foi tirar toda a possibilidade de dubiedade na divindade judaica. Em Deuteronômio 6,4 diz que *lahweh* (יהוה) era *Elohim* (אלהים) e que essas duas divindades eram apenas uma. Na Septuaginta essas divindades não aparecem, os gregos que lessem o texto de Deuteronômio nunca teriam consciência de que havia existido *Elohim* (אלהים) e *lahweh* (יהוה). Os gregos, e todos aqueles que desconhecêssem a religião judaica, ao lerem Deuteronômio 6,4 perceberiam apenas uma divindade, *theos* (θεός), que é traduzida na maioria de nossas Bíblias como “Deus”.

Apesar de se estabelecer uma estrutura monoteísta, a finalidade do discurso não era estabelecer uma defesa do monoteísta. A intenção não era destruir a religião grega, mas resgatar os fundamentos da religião judaica. Novamente aqui, o nome da divindade não era colocado como referencial de importância, mas os seus atributos. Em Deuteronômio 6,4 a referência é de senhorio, a ideia era ressaltar o senhorio de Deus perante os judeus.

Em Josué percebemos a mesma situação. Josué 24,2 anula a expressão “ יהוה אלהים יהוה ” que traduzimos “*lahweh* que é *Elohim*” para a expressão “κύριος ὁ θεός” que podemos traduzir como “senhor o deus”. Novamente anula o dualismo entre as divindades hebraicas e categoriza “senhor” como atributo de “deus”. O termo “senhor” vai ser usado em Josué 24,15, onde Josué exige uma decisão de seu povo, ou eles servem ao “senhor” que automaticamente direciona a “deus”, ou eles servem aos “outros deuses”. No texto percebemos que não há uma referência ao monoteísmo, porque o texto reconhece a existência de outros “deuses”. O texto de Josué separa “deus”, ou melhor, a substância dos outros “deuses”. Podemos perceber que a narrativa do texto não insere a divindade hebraica no panteão e nem nega a existência do panteão.

#### 2.4.2 Transposição da Divindade Hebraica para a Grega, em Deuteronômio 6,5 e Josué 24,15

Percebemos que o processo de tradução dos LXX, contrapõe as narrativas míticas sobre a Septuaginta, que defendem que a tradução foi feita por “setenta” homens diferentes, que fizeram “setenta” traduções diferentes e quando se encontraram e compararam as “setenta” traduções os textos eram idênticos. Também contrapõem a ideia de que os textos do Antigo Testamento foram traduzidos em setenta dias. As narrativas míticas sobre a Septuaginta possuíam algumas finalidades, sendo uma delas a sacralização dos textos, essa concepção era defendida por Aristéias, um filósofo judaico. “Na verdade, porém, a Carta de Aristéias é o trecho de uma apologética judaica da época tardia dos Ptolomeus e se destina a elevar o conceito LXX” (SELLIN e FOHRER, 2007, p. 720). A princípio as narrativas míticas sobre a Septuaginta relatam somente para o Pentateuco, posteriormente agregaram todo o Antigo Testamento. Fato retratado por Koester (2005, p. 250) que afirma que a primeira tradução se deu apenas do Pentateuco e posteriormente foram sendo traduzidos os outros livros. A tradução do Pentateuco, não só influenciou os padrões da tradução do restante do Antigo Testamento, como inspirou os sete livros deutero-canônicos. Silva (2008, p. 88) afirma que depois da tradução dos LXX, foi inserido outros textos de tradição helênica, a coleção traduzida do hebraico para o grego, sendo eles Tobias, Baruc, os dois livros de

Judite, os dois livros de Macabeus, Eclesiástico e Sabedoria. Estes escritos teriam seguido a mesma estrutura do Pentateuco. “A tradução da maior parte dos demais livros, no sec. I a.C. qualquer que seja o caso, a LXX é, em seu conjunto, uma coleção de traduções dos livros do AT, surgidas na diáspora egípcia e refletindo o espírito do judaísmo helenístico” (SELLIN e FOHRER, 2007, p. 721). Sem sombra de dúvida a Septuaginta foi um processo pensado, organizado e longo.

O judaísmo dentro do contexto de Ptolomeu passa a ter credibilidade. “Teofrasto se refere aos judeus como filósofos que àquela altura tinham descartado o sacrifício humano e executavam os holocaustos enquanto jejuavam e falavam incessantemente sobre Deus” (MOMIGLIANO, 1975, p. 80). De fato a Septuaginta, demonstra claramente a habilidade filosófica judaica na construção de seus ideais. Para compreendermos melhor a construção, a princípio partiremos para comparação dos textos hebraicos e gregos de Deuteronômio 6,4 e depois analisaremos Josué 24,15.

O livro de Deuteronômio fez parte da primeira fase da tradução, mas antes de expormos o texto propriamente dito fizemos uma tabela comparando os textos originais gregos e hebraicos, imediatamente percebemos de forma visível a disparidade estrutural de um texto para o outro.

Deuteronômio 6,4 Septuaginta	Deuteronômio 6,4 Hebraico
καὶ ταῦτα τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα ὅσα ἐνετείλατο κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐξελεθόντων αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἄκουε Ἰσραὴλ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν	שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד:

É perceptível que na Septuaginta houve um acréscimo. Buscamos fazer uma tradução do texto, nessa mantivemos a forma mais literal possível, para que possamos compreender as estruturas, também destacamos em negrito apenas a parte que se encontra no manuscrito hebraico.

Deuteronômio 6,4 Septuaginta	Deuteronômio 6,4 Hebraico
E este mandamento e Juízo tão grande completou o Senhor aos descendentes de Israel, com os abandonados daqueles que sofreram perseguição na terra do Egito, <b>ouve Israel Senhor Deus nosso Senhor um ele é.</b>	<b>Ouve Israel lahweh (é o)Nosso Elohim (que é) lahweh (eles são) um</b>

Quando comparamos as traduções percebemos que o acréscimo, faz uma menção aos “dependentes de Israel” e “aqueles que sofrem perseguição”. Percebemos que a mensagem descrita aqui faz referência aos judeus que migraram para o Egito, acreditamos que o acréscimo faz menção ao período da tradução, que podemos legitimar pelo contexto histórico já descrito, porém, o mais intrigante é como foram traduzidos os nomes das divindades hebraicas “lahweh” (יהוה) e “Elohim” (אלהים). Se na Septuaginta os judeus tivessem transliterado os nomes de sua divindade para o grego, como explicamos anteriormente, suas divindades teriam sido absorvidas pela religião grega, conseqüentemente seriam divindades fracas perante toda estrutura grega. Os judeus em sua tradução compreendem que a estrutura religiosa grega não se dava apenas em uma estrutura politeísta.

Analogamente, por trás da variedade dos nomes, das imagens, das funções próprias de cada divindade, supõe-se que o rito aciona a mesma experiência do “divino” em geral, como potência supra-humana (*to kreítton*). Esse divino indeterminado, em grego *to theiôn ou tò daimónion*, subjacente aos deuses específicos, versifica-se em função do desejo ou dos temores aos quais o culto deve responder (VERNANT, 2006, p. 22).

Pela primeira vez diante dos judeus se utiliza o termo *Theos* (θεός), que significa “Deus, deus de um termo geralmente usado no mundo antigo para seres que têm poder ou conferem benefícios que estão além da capacidade humana” (GINGRICH, 1984, p.97). O nome “Deus” é derivado do nome “Zeus” (Ζεύς) o chefe do panteão grego, uma espécie do deus dos deuses, o termo “Theos” configurava uma essência, já explicada em Aristóteles. No processo da tradução os judeus se aproveitaram de todo contexto religioso, filosófico e cultural helênico, e resolveram inserir sua divindade na cultura grega e fazem as seguintes relações: a) eles resolvem substituir o nome de de *Elohim* (אלהים) por *Theos* (θεός), “Deus”; b) traduzis *lahweh* (יהוה) por *Kurios* (κύριος), “Senhor”. O que nos chama a atenção

é que a escola Deuteronomista havia buscado uma solução para unificar suas divindades, porém aqui na Septuaginta isso não seria interessante, pois mesmo na tentativa de unificação os dois nomes apareceriam, isso geraria uma confusão na descrição da divindade e poderia gerar uma interpretação distinta do que se almejava.

A tradução de *Elohim* (אֱלֹהִים) por *Theos* (θεός) e de *lahweh* (יְהוָה) como *Kurios* (κύριος) proporcionou uma tradução que não possibilitava uma interpretação politeísta em relação aos hebreus. Na resolução desse problema a tradução de *lahweh* (יְהוָה) por *Kurios* (κύριος), foi uma opção viável, pois gerou uma característica de *lahweh* (יְהוָה) como atributiva de *Elohim* (אֱלֹהִים). A questão é que no hebraico a palavra correspondente a *Kurios* (κύριος) “senhor” é *Adonai* (אֲדֹנָי). Quando os judeus traduzem *Elohim* (אֱלֹהִים) como *Theos* (θεός) e *lahweh* (יְהוָה) como Senhor, eles transmitem que sua divindade é a essência soberana da Grécia e *lahweh* (יְהוָה) acaba se tornando um adjetivo de Deus, fazendo aparecer à possibilidade de um monoteísmo dentro da cultura grega. Essa articulação teológica dos LXX acabou influenciando a maneira do Judeu perceber o sagrado e influenciou várias traduções. Schlesinger (1987, p.64) faz uma análise das traduções do Antigo Testamento e mostra que *lahweh* (יְהוָה) é traduzido mediante a influência da Septuaginta. A primeira a ser influenciada foi a Vulgata, tradução do hebraico para o latim. A Septuaginta traduziu *lahweh* (יְהוָה) como *Kurios* (κύριος) e a Vulgata traduz *lahweh* (יְהוָה) como *Dominus*, as duas traduções se equivalem a “Senhor”.

Koester (2005, p.250) ao declarar que os primeiros livros a serem traduzidos formam o pentateuco, deixa entender que o livro de Josué foi traduzido posteriormente. Não se sabe ao certo em que período foi traduzido, porém o livro de Josué não possibilita uma disparidade de pensamento, como podemos perceber na construção do projeto Deuteronomista. Na Septuaginta os textos fazem parte de um mesmo projeto, em relação ao Sagrado. O texto de Deuterônomo, como todo Pentateuco, serviu de referência para o processo de tradução de Josué 24,15. Para compreendermos este texto, precisamos novamente voltar a Josué 24,2. O quadro comparativo identifica os processos de tradução.

Josué 24, 2 Septuaginta	Josué 24, 2 Hebraico
24.2 καὶ εἶπεν Ἰησοῦς πρὸς πάντα τὸν λαόν τάδε λέγει κύριος ὁ θεὸς Ἰσραὴλ πέραν τοῦ ποταμοῦ κατώκησαν οἱ πατέρες ὑμῶν τὸ ἀπ' ἀρχῆς Θαρα ὁ πατήρ Ἀβρααμκαὶ ὁ πατήρ Ναχωρ καὶ ἐλάτρευσαν θεοὺς ἑτέροις	24:2 וַיֹּאמֶר יְהוָה שָׁעַ אֶל-כָּל-הָעַם כֹּה-אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּעֶבֶר הַנָּהָר יִשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מֵעוֹלָם תִּרְחַח אֲבִי אַבְרָהָם וְאֲבִי נָחוֹר וַיַּעֲבֹדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים:
E falou Josué para todo o povo, assim fala Senhor o Deus de Israel, do outro lado do rio viveu os teus pais do inicio, Terá, o pai Abraão e o pai Naor e serviram aos outros Deuses.	E começou a dizer Josué para a toda a nação: assim disse lhaweh que é Elohim de Israel: no outro lado do rio, lá habitou vossos pais, mas naquele tempo Terá pai de Abraão e pai de Naor, começaram a servir outro Elohim.

No que se refere o nome da divindade, podemos perceber que o mesmo procedimento tomado em Deuteronômio é utilizado aqui, *Elohim* (אֱלֹהִים) é traduzido por *Theos* (θεός) e *lahweh* (יְהוָה) por *Kurios* (κύριος), esse texto vai servir como base, porque em Josué 24,15 não vai constar o termo *Theos* (θεός) se referindo à divindade dos judeus, mas vai constar o termo *Kurios* (κύριος). Os dois textos são um combate à adoração a *theois* (θεοίς) “deuses”, os outros deuses. Partindo dos pressupostos estabelecidos por Josué 24,2 poderemos compreender Josué 24,15, que faz menção ao atributo de *theois* (θεοίς) “deuses”.

Josué 24, 15 Septuaginta	Josué 24, 15 Hebraico
24.15 εἰ δὲ μὴ ἀρέσκει ὑμῖν λατρεύειν κυρίῳ ἔλεσθε ὑμῖν ἑαυτοῖς σήμερον τίνι λατρεύσητε εἴτε τοῖς θεοῖς τῶν πατέρων ὑμῶν τοῖς ἐν τῷ πέραν τοῦ ποταμοῦ εἴτε τοῖς θεοῖς τῶν Ἀμορραίων ἐν οἷς ὑμεῖς κατοικεῖτε ἐπὶ τῆς γῆς αὐτῶν ἐγὼ δὲ καὶ ἡ οἰκία μου λατρεύσομεν κυρίῳ ὅτι ἅγιός ἐστιν	24:15 וְאִם לֹעַ בְּעֵינֵיכֶם לַעֲבֹד אֶת-יְהוָה בְּחַדּוֹ לָכֵם הַיּוֹם אֶת-מִי תַעֲבֹדוּן אִם אֶת-אֱלֹהִים אֲשֶׁר-עֲבַדְתֶּם אֲבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר בְּ-עֶבֶר הַנָּהָר וְאִם אֶת-אֱלֹהֵי הָאֲמֹרִי אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבֵי בְּאֶרְצָם וְאֲנִי וּבֵיתִי נַעֲבֹד אֶת-יְהוָה פ:
Ora se certamente não serve vós ao senhor, escolhestes para vós mesmos hoje alguém que vós servistes, ou aos deuses dos vossos pais, parentes do outro lado do rio, ou aos deuses dos Amorreus, em que mora sobre toda parte desta terra, mas eu e a minha casa serviremos ao senhor porque ele é santo.	E se é desprezível entre vossos olhos trabalhar para lhaweh, comecem a escolher para vós hoje a Quem começaras a trabalhar, se a Elohim do qual se diz que trabalharam vossos pais, do qual se diz que trabalharam no outro lado do rio e se Elohei dos Amorreus, aqueles que habitam no meio desta terra, do qual se diz que Elohim pertence a eles. Eu e a minha casa começaremos a trabalhar para lhawhe.

Nos originais hebraicos é perceptivo que a forma utilizada de Elohei (אֱלֹהֵי) é semelhante ao texto de Josué 24,2, porém toda vez que *Elohim* (אֱלֹהִים) é mencionado como uma divindade, fazendo referência aos pais ou aos amorreus, ele é traduzido como *theois* (θεοίς).

Novamente percebemos que o problema não era legitimar o monoteísmo, mas legitimar a sua divindade, como senhorio exclusivo. Por fim, percebemos que na Septuaginta há uma referência ao politeísmo, o conflito não permeia os debates internos e nem faz distinção da sua divindade com ela mesma, na Septuaginta há uma distinção clara entre *Theos* (θεός) e *theois* (θεοίς), “o deus” e “os deuses”. “A polêmica profética contra a idolatria formaram em muitos judeus a convicção de que a sua adoração monoteísta era amplamente superior ao politeísmo e sincretismo que os rodeavam.” (MEEKS, 1992, p. 49). O debate faz uma distinção entre a essência e o panteão grego. “Para a consciência primitiva, a relação do homem à divindade é uma relação de implicação, de participação. A consciência reflexiva guarda as suas distâncias; ela diviniza os deuses, ela humaniza os homens” (GUSDORF, 1980, p.180). A Septuaginta não nega o panteão, mais insiste para que o povo escolha a quem servir.

Baseando-se nessa estrutura, a Septuaginta cria fundamentos teológicos, em relação ao Sagrado, na construção do Novo Testamento. “A versão LXX teve enorme influência na formulação da fé cristã, na língua e literatura dos Padres (Harl), aspecto esse esquecido geralmente pelos estudiosos da Bíblia” (BARRERA, 1995, p. 523). A partir da Septuaginta, o Novo Testamento trabalha tranquilamente com a ideia “monoteísta” e com a concepção de Deus. A Septuaginta acaba se tornando um texto fundamental para o desenvolvimento do cristianismo, fazendo a ponte do Antigo Testamento em hebraico para o Novo Testamento grego.

Apesar de toda dissonância com os textos hebraicos, a Septuaginta possui um valor estrutural para o judaísmo. Barrera (1995, p.521) afirma que a versão dos LXX possui traços targúmicos<sup>6</sup> e sua tradução é muito mais sóbria que o próprio targum, pois se percebe uma eliminação do antropomorfismo no texto, para aproximar o indivíduo do sagrado e diferenciar o sagrado dos deuses gregos.

Com certeza os mistérios da Septuaginta nunca poderão ser decifrados, mas sua elaboração deixa evidência de um projeto. Se reinventando em um mundo extremamente contraditório a suas crenças, buscando preservar e se adaptar a cultura e as estruturas religiosas, como uma forma de resistências e adequação ao processo de dominação.

---

<sup>6</sup> TARGUM (Hebr). Versão. Traduzida da Lei escrita para o aramaico, língua internacional do Oriente (na época do helenismo). Desenvolveu-se como um gênero especial. O targumismo deixou toda uma literatura que transparece nos princípios escritos cristãos. Tornou-se o gênero característico dos escribas. A Versão grega dos Setenta é baseada no Targum (SCHLESINGER, 1987, p. 255).

A Septuaginta foi um texto traduzido em um processo de dominação grega, onde a implantação do helenismo colocava em risco a identidade e os fundamentos religiosos dos judeus. Quando Ptolomeu solicita que os judeus traduzam os textos do Antigo Testamento, do hebraico para o grego, se vê a oportunidade de apresentarem a sua religião aos gregos e resgatar os judeus completamente helenizados. O processo de tradução, além de ser influenciado pelo processo de dominação dos gregos, recebeu as influências da filosofia. Essa influência se deu no conceito de essência de Aristóteles referindo-se a *Theos* (θεός) e buscando resgatar o conceito nacionalista findado com o desaparecimento das cidades-estados. Também foi influenciada pelos conceitos individualistas das escolas filosóficas helênicas, estabelecendo a busca da felicidade e a responsabilidade das suas decisões. Nesse processo, a Septuaginta buscou estabelecer uma identidade judaica não transliterando os nomes de *Elohim* (אֱלֹהִים) e *lahweh* (יְהוָה), transformando *Elohim* (אֱלֹהִים) em *Theos* (θεός) e *lahweh* (יְהוָה) em *Kurios* (κύριος) ignorando a palavra *Adonai* (אֲדֹנָי), que seria mais apropriada para *Kurios* (κύριος). Essa medida não permite que as divindades hebraicas adentrem ao panteão grego ou criem um problema de rejeição da helenização.

Tanto o processo utilizado pela escola Deuteronomista, como o processo utilizado pela Septuaginta, proporcionaram uma interpretação monoteísta do Antigo Testamento. Mesmo tendo o conhecimento do hebraico alguns teólogos ignoraram a trajetória teológica proporcionada pelos Deuteronomistas e pelos LXX.

### 3 O DEUS E SUAS DISSONÂNCIAS: CONTRADIÇÕES EM RELAÇÃO À TEOLOGIA ORTODOXA E INTERPRETAÇÃO DE DEUTERONÔMIO E JOSUÉ.

Durante as análises estabelecidas nessa dissertação, percebemos que há dois momentos em que se funde o conceito da divindade estabelecida pelos hebreus: a) pelo projeto Deuteronomista em que se unifica *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים), como uma única divindade entre os hebreus. b) e o projeto da Septuaginta em que traduz *Elohim* (אלהים) por *Theos* (θεός) e *lahweh* (יהוה) por *Kurios* (κύριος), eliminando os dois nomes das divindades em hebraico transformando a mesma em essência, já que *lahweh* (יהוה) se torna atributo de *Elohim* (אלהים).

Porém, o que nos traz a essa reflexão é exatamente o fato de que a maioria dos Teólogos não encheram estas possibilidades, mesmo tendo o conhecimento das línguas originais hebraica e grega. Antes de tudo nos sentimos na obrigação de delinear a categoria de teólogos a que nos referimos. Utilizamos aqui os termos ‘ortodoxo’ e ‘fundamentalista’, que podem proporcionar várias possibilidades de interpretações ou de entendimento, já que a palavra é utilizada pra descrever várias estruturas, tanto sociais quanto religiosas e teológicas.

Nos valem aqui da explicação de Paul Tillich (2004, p.43 – 48) em que ele busca desvincular a ortodoxia protestante da Igreja ortodoxa. No sentido protestante a palavra ‘ortodoxia’ significa “opinião correta” e é nesse sentido que buscamos compreender e classificar a maioria dos teólogos de nossa atualidade. Segundo Tillich a ortodoxia se concentra no método de interpretação originado na Reforma Protestante, esse método proporcionou alguns questionamentos, visto que busca confrontar alguns princípios teológicos, impostos pela Igreja Medieval. Tillich (2004, p.43 – 48) ao falar do fundamentalismo lamenta por haver uma confusão com a ‘ortodoxia’, porque o ‘fundamentalismo’ se baseia em uma interpretação de um “biblicismo laico”, que rejeita uma penetração teológica nos textos bíblicos. Porém estes dois modos de interpretar se fundamentam em pressuposições ou preconceitos que acabam influenciando a interpretação. Isso é declarado claramente por Ryrie (2004, p.19):

Esses são os pressupostos fundamentais. Se a Bíblia não é verdadeira, então o trinitarismo é falso, e Jesus Cristo não é quem afirmava ser. Nada aprendemos sobre a trindade ou sobre Cristo apenas por meio da natureza ou com a mente humana. Não podemos

ter certeza de que aquilo que aprendemos na Bíblia sobre o Deus triúno é verdade a menos que acreditemos que nossa fonte é digna de confiança. Logo, a crença na veracidade da Bíblia é um pressuposto básico.

Os pressupostos descritos por Ryrie direcionam todos os processos interpretativos, tanto da ortodoxia como do fundamentalismo. A ortodoxia, diferentemente do fundamentalismo, é um princípio de interpretação embasado na reforma protestante, porém, esse princípio não se destina somente aos protestantes, pois a contra-reforma acaba sendo influenciada por alguns fundamentos interpretativos da reforma. Essa interpretação se baseia em uma tradição irrevogável, que possui função dogmática e sacral. Portanto o que nos referimos é uma ortodoxia cristã, influenciada pela reforma e fundamentada pela tradição.

Por outro lado, queremos deixar claro que nossa observação tem como base o processo de interpretação dessas personagens, dentre estes intérpretes gostaríamos de destacar dois teólogos, por quem possuímos grande admiração, Dr. Paulo Anglada e Dr. Augustus Nicodemos, que produziram muitas obras relacionadas a ética cristã, eclesiologia e cristologia protestante. Em especial Dr. Paulo Anglada, com quem tivemos o privilégio de aprender a língua grega no Seminário Teológico Batista Equatorial. No entanto, os mesmos ignoram outros processos interpretativos dos textos bíblicos, se fundamentando na argumentação de que a única maneira de compreender os textos bíblicos é por meio do método de interpretação ortodoxa e em certas circunstâncias possuem posturas fundamentalistas.

Aqui buscaremos compreender como esses processos de interpretações ocorrem e como os mesmos se organizam na interpretação do sagrado descrito em Deuteronômio e Josué.

### 3.1 AS HERMENÊUTICAS ORTODOXA E FUNDAMENTALISTA NA INTERPRETAÇÃO DE DEUTERONÔMIO E JOSUÉ

Os teólogos ortodoxos e fundamentalistas compreendem que há uma maneira correta de interpretar a Bíblia, apesar de fazerem uma distinção entre exegese e hermenêutica, os mesmos não desvinculam esses dois processos, pois uma exegese só pode ser considerada bem feita se for utilizada a hermenêutica correta.

A concepção monoteísta determina todos os processos interpretativos. Objetivamos compreender e discutir como essas linhas interpretativas idealizam o Antigo Testamento e nesse sentido compreendermos como apreendem o monoteísmo nesses escritos.

### 3.1.1 Os Pressupostos Teológicos de Interpretação

Ouve, Israel, o SENHOR nosso Deus é o único SENHOR.  
(Deuteronômio 6, 4 – João Ferreira de Almeida Corrigida)

Ao olharmos o texto de Deuteronômio pela primeira vez, automaticamente o sobrecarregamos com as informações estabelecidas por nossas vivências e formação. Dentro dessa percepção predomina nossos preconceitos e nossa concepção sobre o Sagrado. A ortodoxia e o fundamentalismo de fato não aceitam esse tipo de interpretação, para eles esse olhar deve passar por um crivo interpretativo. Ela rejeita os pré-conceitos estabelecidos pelos olhares, porém, talvez sejam responsáveis pelo construto desses pré-conceitos. A ortodoxia e o fundamentalismo não negam os pressupostos e defendem que o mesmo deve ser ensinado como fundamentos da interpretação. Veremos aqui alguns pressupostos que delineiam a interpretação de Deuteronômio e de Josué.

Anglada (2005, p. 17) relata que o Deuteronômio foi uma descrição das pregações de Moisés como um processo da revelação divina. Sendo revelação divina Anglada (2005, p. 118) destaca que a interpretação deve ser semelhante a dos reformadores, ele diz que “Os reformadores pregavam a Bíblia, toda a Bíblia (*toda Scriptura*), e apenas a Bíblia (*sola Scriptura*)”, para ele isso significa que a interpretação bíblica esta desvinculada das “sutilezas dos escolásticos”. Nessa perspectiva Deuteronômio 6:4 descreve “um Deus soberano que governa o universo de conformidade com um plano eterno e imutável, e considera a Escritura como o registro inspirado da verdade como um sistema unificado de verdade.” (ANGLADA, 2005, p. 128). Para Anglada essa verdade se caracteriza nos fundamentos teológicos sobre o conceito de Deus.

Macarthur Jr. (1995, p. 103) vai além das análises de Anglada, ele diz que uma análise sociológica, psicológica, administrativa ou qualquer processo de

interpretação “bíblico-extra”, pode ser talvez, útil, às comunidades cristãs, mas jamais será necessário.

Para contrariar essa tendência, deve entender o que Deus revela sobre a completa suficiência das Escrituras, deixando que ela determine qual será a nossa filosofia de ministério. Qualquer outra coisa negará a Deus o lugar de soberana autoridade em nossas vidas ministeriais (MACARTHUR JR, 1995, p. 103).

Apesar de aceitar, as autorias humanas entendem que a descrição não é como o indivíduo percebe Deus, mas como Deus se manifesta. Então “o Senhor nosso Deus é o único Senhor” se remete ao conceito soberano do sagrado conferido pelos atributos reconhecidos pela ortodoxia e fundamentalismo.

As expressões de Deuteronômio “Ame ao Senhor” e a expressão de Josué “eu e minha casa serviremos ao Senhor”, estão ligeiramente ligadas à ideia de salvação cristã. Para a ortodoxia “A Bíblia só trata das coisas concernentes à salvação do homem e não traça a historia dos povos, nem pretende ser um compêndio de ciências.” (MEIN, 1972, p.36). Hasel (2007, p.65), que é um teólogo ortodoxo, declara que a organização teológica do Antigo Testamento deve ser tomada como fundamento dogmático.

Lopes (2004, p.35), faz uma crítica à relativização dos escritos do Antigo Testamento, em Gerhard Von Rad, dizendo que as teorias descritas em suas obras não podem ser provadas, apesar de não argumentar a respeito do que ele entende sobre provas. Ele defende que a autoria do Pentateuco foi feita por Moisés seguido dos escritos dos profetas. Ele também declara que essa teoria ainda é perfeitamente defensável. Para ele a crença nessa ordem legitima a concepção de uma única divindade entre os hebreus. Em relação a Deuteronômio, Ellisen (2007, p.69) busca fazer uma defesa sobre a autoria mosaica, pois legitimando a autoria de Moisés, não haveria para ele a possibilidade da existência das obras historiográficas, e não havendo essas escolas não havia um dualismo religioso. Ellisen (2007, p.69) argumenta a autoria de Moisés da seguinte forma:

Até época bem recente, críticos documentários afirmavam que esse livro havia sido escrito no tempo de Josias (621 a.C.). Esta teoria, porém, foi posta de lado em razão do pouco acordo quanto à data ou ao autor do livro. A autoria de Moisés tem forte confirmação, tanto no próprio livro como em outros. À semelhança da maioria dos escritores bíblica, Moisés escreveu na terceira pessoa, referindo-se a si próprio mais de 30 vezes nesse livro. Pouco antes de sua morte, declarou

que tinha escrito esta lei antes de entregá-la aos sacerdotes (Dt 31. 9,24-26).

Dada a essa concepção a ortodoxia se fundamenta nos argumentos de Langston (1999, p.54) que afirma que Deus deve ser compreendido na Bíblia como uma unidade, com os seguintes atributos: Onipotência, onipresença e onisciência, então ele é um Deus único que se “manifesta nos diferentes modos de sua existência”, o seu conceito sobre Deus acabou se tornando o conceito base a interpretação ortodoxa e fundamentalista. Seu conceito diz o seguinte “*Deus é Espírito Pessoal, perfeitamente bom, que, em santo amor, cria, sustenta e dirige tudo.*” (LANGSTON, 1999, p. 33). As afirmações da Langston em sua “Teologia Sistemática” se tornaram fundamento para o processo de interpretação do Antigo Testamento.

Ladd (1997, p. 25) reafirma os atributos descritos por Langston e diz que esses fundamentos de Deus consistem em sua auto revelação fundamentando alguns pressupostos: “Deus, o homem e o pecado”, ele afirma ainda que essa realidade de Deus é assumida em toda Bíblia. Sturz (2012, p. 60) reitera que “há unidade geral quanto ao seu conceito de Deus e do homem que se estende de Moisés, passa pelos profetas anteriores e posteriores e chega ao Novo Testamento”. Erickson (1997, p.22) diz que essa interpretação de Deus é possível por que nossa percepção do sagrado é paralela às construções das narrativas bíblicas.

Quando se concebe uma interpretação do sagrado a partir de uma sistemática, inviabiliza a possibilidade de obter outros olhares. A própria tradução de Deuteronômio e Josué não viabiliza outra possibilidade, porque *Theos*(θεός), configuraria os atributos destinados ao sagrado. O Sagrado aqui é entendido como um ser que se revela e não como um ser que é interpretado. Neste caso os indivíduos escreviam sobre o sagrado, sem compreender como ele se dava no todo, sua escrita perpassava seu conhecimento. Grudem (2009, p.184) parte do argumento de que a existência de Deus é evidente em toda a Bíblia. O problema dessa afirmação em si é que ela ignora todas as relações humanas e toda a complexidade de *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים), considerando apenas o Antigo Testamento a partir de suas interpretações da Septuaginta levando em consideração o nome de *Theos* (θεός).

Os pressupostos ortodoxos e fundamentalista, acabam limitando as inúmeras possibilidades que o texto vétero-testamentário, nos proporciona. No Antigo Testamento poderemos perceber os discursos sociais, as questões de gênero, as relações de poder, os debates econômicos e muitas outras possibilidades que nos faz repensar nossa sociedade. Diferentemente a ortodoxia e o fundamentalismo, acaba priorizando uma classe. Gerstenberger (1984, p. 207) afirma que esse tipo de interpretação recebe influência dos países de primeiro mundo, que procuram estabelecer uma relação de poder. Influenciados por essa estrutura, ignora-se todo e qualquer processo interpretativo que possa desconstruir os fundamentos de sua interpretação.

De fato é ciente pra todo intérprete, que não existe interpretação sem pressupostos, pois os indivíduos estão dentro de uma contextualização da qual jamais poderão se desvencilhar. Porém a nossa preocupação é compreender o texto sem permitir que nossos pressupostos alterem as narrativas do texto. Míguez Bonino (1998-2, p. 5) defende que o texto possui uma finalidade educacional e de orientação, fazendo menção ao método interpretativo de Calvino ele destaca que a interpretação deve ser utilizada como proposta de organização da vida. Se entendermos dessa forma perceberemos que as individualidades e nossos pressupostos dialogam com o texto, sendo assim os nossos pressupostos não determinam o que o texto diz. Reimer (2005-1, p.2), faz coro com Míguez Bonino, nesse sentido, no entanto, Reimer destaca que os textos bíblicos possuem expressões pré-modernas, pelo fato dos mesmos conectarem seus agentes com o Divino, fato que ocorre com os indivíduos que buscam sua interpretação. Essa relação proporciona várias possibilidades de mudanças na vida do indivíduo contemporâneo, “Os textos bíblicos devem ser *fontes* de onde eles poderiam fornecer a luz e pensar criativamente e ações nos tempos atuais” (REIMER, 2005-1, p.2). Desse modo Richard (1988-1, p. 6), declara que o Deus dos fundamentalistas (maneira pela qual ele identifica os teólogos que estamos conhecendo) seria um Deus morto, mudo ou distante, pois o Deus vivo continua sua comunicação com seu povo em uma revelação constante e em todo momento.

A ortodoxia e o fundamentalismo declaram que a Bíblia é uma palavra viva e reveladora nos dias atuais, porém como podemos perceber era revelação em um mundo espiritual desassociado da vida “material”. Richter Reimer (2005-1, p. 3)

insiste que a Bíblia é autoridade para os que choram, ela acolhe os corpos em trânsito entre as experiências, desejos, gerando alimento para a vida.

Almada (2006-1, p.1) retrata essa vida na comunidade, em que ao mesmo tempo em que ela recebe, ela fornecesse, significa que os pressupostos estão na própria comunidade. Porém Almada (2006-1, p. 2) alerta que os nossos pressupostos buscam referência nos contextos estabelecidos no documento, trazendo à tona seu contexto histórico, sua tradição, sua identidade e outros fatores para que a comunidade reflita suas circunstâncias atuais.

De fato não podemos nos desvencilhar de nossos pressupostos, porém, não podemos configurá-los como pontos determinantes em uma interpretação. Mas a argumentação da ortodoxia é que esses pressupostos são os fundamentos para extrair as verdades da Bíblia. Entretanto, como extrair a verdade em indivíduos completamente subjetivos, neste caso cabe aqui analisarmos as questões concernentes à verdade.

### 3.1.2 A 'Verdade' na História

Porém, se vos parece mal aos vossos olhos servir ao SENHOR, escolhei hoje a quem sirvais; se aos deuses a quem serviram vossos pais, que estavam além do rio, ou aos deuses dos amorreus, em cuja terra habitais; porém eu e a minha casa serviremos ao SENHOR. (Josué 24, 15 – João Ferreira de Almeida Corrigida).

Entendemos que a narrativa de Josué era um texto Javista que foi adaptado para a obra Deuteronomista. O texto de Josué 24,15 busca proporcionar aos hebreus uma preferência de *lahweh* (יהוה) em relação com *Elohim* (אלהים). Na ortodoxia o texto é interpretado apenas como um fator de fidelidade. Não negamos esse processo interpretativo, porém, fidelidade a quem? Para a ortodoxia como vimos anteriormente há uma devoção ao Deus soberano, onipotente, onipresente e onisciente.

Como já trabalhamos as questões dos pressupostos, percebemos que as verdades descritas nas narrativas nem sempre harmonizam com as verdades de nosso tempo. Körtner (2009, p. 59) ao falar da Teologia Bíblica e de uma dogmática, diz que a mesma se prende ao ato narrativo que reage contra a crise moderna.

Os textos de Deuteronômio e os textos de Josué, falam de uma divindade que configura uma verdade distinta da nossa realidade, neste caso a ortodoxia e o fundamentalismo entendem o sagrado como imutável, portanto ele é o mesmo para todo sempre. Pixley (1999, p. 6), esclarece que Deus é parte de um construto de nossa sociedade e de nossa comunidade. Essa realidade deve ser confrontada com os textos da Bíblia. O que queremos dizer é que se olharmos para o sagrado, iremos percebê-lo mediante a nossa realidade. Porém como os autores de Deuteronômio e Josué perceberam o sagrado em seu tempo? Nós estamos nos referindo sobre a verdade de cada o indivíduo e como os mesmos a percebem.

Por outro lado a verdade também se relativiza nos pressupostos do intérprete. Os intérpretes vivem em um mundo multifacetário, e isso altera a percepção de como enxergam o texto. Almada (2006-1, p.4) diz que a declaração *sola scriptura* defendida pela reforma não se referia a uma única maneira de interpretar. Para a ortodoxia e para o fundamentalismo aqueles que não entendem as escrituras a seu modo, além de fugirem da verdade, se distanciam das Escrituras.

Paul Tillich (1999) descreve a construção do pensamento protestante afirmando que a ortodoxia, ao questionar os padrões da Igreja Católica, acaba abrindo um precedente, a possibilidade de ser questionada. Os primeiros a questioná-la foram os Pietistas. Esse confronto se configurou sobre os pressupostos de interpretação dos “regenerados” e os “irregenerados”. Percebemos que neste período a grande preocupação se concentra com o método, “A teologia da Reforma suscitou um problema educacional próprio que a levou para o racionalismo” (TILLICH, 1999, p.50), no entanto não se pode negar que esse momento trouxe grandes avanços ao processo de interpretação.

A ortodoxia estabeleceu pressupostos que, segundo ela, seria impossível uma interpretação correta. Dentre esses pressupostos consiste “a inerrância” e a “não contradição dos escritos”<sup>7</sup>. Entretanto, o que nos intriga é exatamente a ideia de que a veracidade das escrituras sagradas se dá a partir do “ato histórico”. Para darmos continuidade à temática precisamos entender a que nos referimos como “ato histórico”.

---

<sup>7</sup> Princípios defendidos por todos os Teólogos ortodoxos especificamente em Ryrie (2004), Grudem (2009) e Langston (1999).

Ankersmit (2006) retoma o discurso da interpretação buscando responder questões sobre o historicismo moderno, no entanto neste momento nos retemos ao discurso do “Ato histórico”, essa terminologia se refere aos atos dos atores do texto, esses atores seriam entendidos de forma concreta e suas personalidades estariam intactas pela historiografia.

No “ato histórico” os personagens e os acontecimentos são reais no sentido concreto, a afirmativa estabelecida sobre o “ato histórico” é que: aconteceu daquela maneira e pronto! Isso significa que as narrações são reconhecidas como fatos semelhantes ao “agora”. As narrativas de Deuteronômio e de Josué, são entendidas como acontecimentos de “ato histórico”, neste caso para a ortodoxia e para os fundamentalistas se os acontecimentos não forem “ato histórico” não são verdade e se não são verdade não pode ser palavra de Deus. Ryrie (2004, p. 19) diz o seguinte: “Se a Bíblia não é verdadeira, então o triunitarismo é falso, e Jesus Cristo não é quem afirmava ser”. A partir desta compreensão do “ato histórico” a ortodoxia e o fundamentalismo entendem que a autoria de Moisés e de Josué comprovam a verdade e a sacralidade dos textos. O seu pressuposto é que a “sacralidade” ou a “inspiração” se dá porque a narrativa Deuteronômica e de Josué é um “Ato histórico”. Ellisen (2007) diz que: “Cristo e os escritos do novo Testamento afirmam ser Moisés o autor dos cinco livros conhecidos como ‘A lei’”. Essas linhas de interpretações também acreditam que se esses textos não conseguem legitimar-se como “ato histórico”, a “sacralidade” ou a “inspiração” de Deuteronômio e de Josué comprovaria indiscutivelmente o “ato histórico”.

Segundo Paul Tillich (1999), a ortodoxia proporcionou às outras interpretações das Escrituras sagradas estimulando outros. Isso fez com que a própria ortodoxia gerasse um problema para si mesmo, com o surgimento da “crítica textual” seguida pelo “Positivismo” desenvolvido por Auguste Comte<sup>8</sup>. O método de Comte<sup>9</sup> buscava a comprovação do “ato histórico” também, a verdade histórica dependia do “ato histórico”. Nessa perspectiva a ortodoxia e o Fundamentalismo entraram em confronto com o positivismo, pois o método positivista acabava

---

<sup>8</sup> “A visão de Comte traduz duas preocupações centrais: reformar a sociedade e sintetizar o conhecimento científico. Nessa perspectiva, a ciência deveria identificar a ordem que reina no mundo para agir de forma eficaz sobre ela, desconSIDERANDO as causas últimas e as explicações definitivas dos fenômenos” (FERREIRA, 2009, p.32-35).

<sup>9</sup> “[...] o cientista social deve estudar a sociedade com o mesmo espírito objetivo, neutro, livre de juízo de valor, livre de quaisquer ideologia ou visão de mundo, exatamente da mesma maneira que o físico, o químico, o astrônomo etc. É assim que compreende o Organismo Positivo” (FERREIRA, 2009, p. 32-35).

desconstruindo vários acontecimentos narrados na Bíblia como sendo “ato histórico”. Isso contribuiu para o grande debate que permeou o fim do século XIX e todo século XX, intitulado “Fé x Ciência”. Apesar de serem tão contrastantes, o positivismo, a ortodoxia e o fundamentalismo possuíam o mesmo ponto de partida, que é a verdade fundamentada no “ato histórico”. Porém esse processo de comprovação da “verdade” desaparece na relativização dos escritores e do próprio indivíduo que observa o documento. A partir disso muitos discursos foram estabelecidos nesse sentido, porém alguns pensadores possibilitaram questionamentos sobre esse pressuposto.

Nietzsche (1977, p. 117 – 143) levanta o problema estabelecido por esse princípio de interpretação, primeiro porque o próprio Nietzsche vinha de família de luteranos e iniciou o estudo da teologia, isso fez com que ele conhecesse literalmente os fundamentos e princípios da teologia ortodoxa e do fundamentalismo. Posteriormente Nietzsche cursou filosofia e teve contato com a filosofia clássica e com os fundamentos do historicismo moderno. Entendemos que Nietzsche (1977) observa a dicotomia entre “fé” e “ciência” e faz uma crítica ao método histórico, classificando-o de três maneiras:

A história é própria do ser vivo por três razões: porque é activo e ambicioso, porque tem prazer em conservar e vencer, e porque sofre e tem necessidade de libertação. A esta tripla relação corresponde a tripla forma da história, na medida em que é possível distingui-las: história *monumental*, história *tradicional*, história *critica* (NIETZSCHE, 1977, p. 117).

Nietzsche nessa sua obra mostra que a história passa a ser utilizada como um instrumento de formação da mentalidade, sua finalidade não é utilizada para a compreensão do momento passado e nem do momento presente, mas para a legitimação dos objetivos e interesses dos grupos que a elaboram. A história ergue monumentos de referências e estipula tradições como manipulação de massa, nesse sentido a “verdade” em Nietzsche não se estabelece pelo “ato histórico”.

Nietzsche é considerado por Reis (2011, p. 145) como pós-moderno, “primeiro, porque desconstrói as pretensões universalistas da ‘verdade moderna’. Ele sustenta que esta ‘verdade’ é apenas um produto de um sistema que produz discursivamente o certo e o errado, o falso e o verdadeiro” (REIS, 2011, p. 145), Nietzsche não está preocupado se os acontecimentos foram “reais” ou não, ele se preocupa com a ideia de retórica, “Nietzsche buscou na retórica um instrumento

para refletir ‘sobre a verdade e a mentira em sentido extra moral’” (GINZBURG, 2002, p. 23), nesse sentido ele se preocupa com a construção de como as interpretações eram dadas, seu diferencial estava centrado nas suas opiniões que desconstruíam o pensamento religioso, bem como o pensamento da história positivista, na realidade podemos perceber que ele ia contra os métodos modernos de interpretação, pois os métodos possuíam fundamentos para o controle social.

A verdade para a ortodoxia Baseada na tradução da LXX é que Moisés e Josué se referiam a um monoteísmo, negando uma sociedade monolátrica. Na confrontação dessa estrutura a ortodoxia vai interpretar que ir contra essa interpretação é ir contra a sacralidade dos textos e a partir daí ela busca construir padrões apologéticos de defesa contra uma interpretação pela qual eles chamam de “liberal”<sup>10</sup>.

### 3.1.3 Fundamentos Apologéticos Sobre a Interpretação

Então respondeu o povo, e disse: Nunca nos aconteça que deixemos ao SENHOR para servirmos a outros deuses; (Josué 24, 16 – João Ferreira de Almeida Corrigida).

Para a ortodoxia e para o fundamentalismo protestante outro olhar não é permitido. O debate aqui não consiste em diversidade de opiniões, mais entre o certo e o errado, a verdade e a mentira, o sagrado e o profano ou entre o bem e o mal. Aqueles que questionam a concepção absoluta do sagrado em Josué, esta adorando a outros deuses, geralmente deuses são interpretados como os desejos humanos. Portanto outras interpretações de Deuteronomio e Josué se caracterizam como expressão da humanidade, uma interpretação antropocêntrica, dessa forma se afastando de Deus e de sua palavra. Hannah (2013, p. 25) diz que “para muitos pensadores iluministas, a Bíblia passou a ser vista como um livro indigno de confiança”.

---

<sup>10</sup> Segundo Ryrie (2004) “Os liberais e os neo-ortodoxos, muitas vezes, criticam os conservadores por usarem somente as Escrituras para embasar suas conclusões. Por que reclamam tanto? Apenas porque mencionar as Escrituras vai leva-los a conclusões conservadoras e não liberais. Alegam que essa é uma metodologia ilegítima, não erudita, porém não é mais ilegítima do que as notas de rodapé das obras eruditas”.

Mediante os confrontos obtidos entre o positivismo e a ortodoxia, surgiu um procedimento interpretativo influenciado pelas perspectivas de Auguste Comte. Essa interpretação na busca da desconstrução do “ato histórico” passou a ser chamada de Teologia Liberal. A partir desse confronto entre a teologia Ortodoxa e a Liberal, toda interpretação que fugia do ortodoxismo se configura no liberalismo, que estava ligado ao rompimento de toda tradição interpretativa defendida pela ortodoxia. Nicodemos (2008, p.40-41) afirma o seguinte:

O problema dos neoliberais, à semelhança dos velhos teólogos liberais do passado, é que pensam que só podem ir em frente se romperem radicalmente com tudo o que ficou pra trás. Acreditam que o conhecimento só avança com a mudança dos fundamentos sobre os quais se ergueu o edifício de toda a teologia.

A percepção que a ortodoxia tem, é que os pressupostos e os fundamentos interpretativos da Reforma são os fundamentos de toda interpretação. Vários teólogos se manifestaram de forma contrária a outros procedimentos interpretativos. Lloyd Jones (1993, p.41), afirma que outras interpretações são falsos tipos de conhecimento, ele declara o seguinte “Obviamente, por trás de tudo está o adversário. Tendo o diabo tentado em manter-nos fora da fé e num estado de ignorância e trevas mentais”, diz que a interpretação pós reforma se disfarça como anjo de luz. Leite Filho (2000, p.26), afirma que a interpretação influenciada pelo iluminismo desenvolve uma aberração teológica mediante “o emprego da filosofia, da filologia e da história para fornecer argumentos favoráveis à revelação cristã”, Leite Filho (2000, p.27) deixa claro que a aberração consiste em que o racionalismo insurge contra a ortodoxia.

Percebemos que o ataque se concentra na esfera da razão. Mcgrath (2007, p.239) diz que a “Era da Razão” é enganosa, semelhante o período Medieval, defende que de fato o racionalismo se manifesta de maneira “anti-racional”, pois considera um procedimento em si mesmo. Ryrie (2004, p.23) afirma que o grande problema da Razão é que ela se tornou autônoma e não se submete a uma autoridade maior.

Aqui percebemos uma confusão clara entre as estruturas da exegese e da hermenêutica ou entre a interpretação e o documento. Neste caso a exegese só se dá com os princípios interpretativos e a negação do método interpretativo se

caracteriza na negação do documento. “Sua saúde espiritual depende de você colocar o máximo valor na Palavra de Deus e obedecê-la com um coração bem disposto” (MACARTHUR JR., 1995, p.75), essa declaração deixa claro o que queremos expressar, pois a vontade de Deus depende da interpretação.

A ideia da vontade de Deus influencia a interpretação em Deuteronomio e Josué. A ortodoxia possui uma percepção do sagrado para o homem, nesse sentido aqueles que não o veem como uma totalidade, não conseguem percebê-lo de fato. Sturz (2012, p.87), busca até fazer uma relação com a filosofia, mas ressalta que aqueles que possuírem as pressuposições em relação a Deus, conseguirão suportar essa influência “externa” ou “não divina”. Deus é um e não estaria sobre as conjecturas “humanas”. A Escola Deuteronomista não poderia existir, pois se assim fosse Deus seria um construto filosófico humano. Ellisen (2007, p.71) interpreta o Deuteronomio afirmando que ele:

Lembra-lhe o passado, exorta-os quanto ao presente e encoraja-os com a promessa de Deus par o futuro. Ao recordar-lhe a Lei divina, procura motivá-lo para o amor a Deus. Enfatiza a segurança da Palavra de Deus e suas promessas contidas na aliança com os patriarcas, procurando lembra-los do dever de serem fiéis para que as promessas se cumpram.

Podemos perceber que na citação há um arcabouço teológico, a fim de obter uma compreensão do texto.

Outro fator que temos que levar em consideração é que a ortodoxia e o fundamentalismo entendem que existe uma influência dos contextos vividos pelo homem, a expectativa é reduzir ao máximo essa influência. Para eles é necessário que o intérprete “aprenda a extrair os princípios das lições históricas e das verdades doutrinárias de um texto. O estudo de um texto fica comprometido sem a devida aplicação dos princípios aprendidos à vida cristã diária” (ELLISEN, 2007, p.10). A pluralidade proporciona uma característica da individualidade. Erickson (1997, p. 28) afirma que apesar de existirem blocos de interesse o que restou de fato foi a individualidade humana, com isso as revelações de Deus se perdem no homem em si.

Aqui quando falamos de interpretação não estamos ignorando a fé dos agentes interpretativos, mas o método interpretativo. O questionamento não se concentra no documento se ele é sagrado ou não, pois na concepção cristã ele o é.

O que questionamos aqui são as interpretações que não sagradas. Vasconcelos e da Silva (2009, p.11) nos esclarece que a Bíblia sendo um documento não se refere apenas as coisas “espirituais”, mas “à vida humana é objeto de consideração: a terra, o alimento, as relações de poder, a religião, os sonhos e as esperanças; nada escapa ao interesse dos textos bíblicos”, Vasconcelos e da Silva (2009, p.13) interpreta dessa forma, pois a Bíblia consiste em experiências humanas em suas variadas circunstanciais.

O próprio Tillich (1999, p.51) interpreta a teologia ortodoxa como sendo influenciada pelo racionalismo, foi ela que levantou os primeiros questionamentos, que buscou analisar fundamentos históricos. Porém para a ortodoxia existe a “teologia revelada”, uma interpretação vinda de Deus.

Richter Reimer (2013, p.75) levanta alguns questionamentos sobre as relações da influência cristã e não-cristã nos textos e ressalta que “a fé, o amor e a comunhão” devem sempre conduzir à uma análise para liberdade. Richter Reimer (2012, p.67) declara que as reflexões devem gerar resistência e uma ruptura aos sistemas de dominação. Richter Reimer (2005, p.2) ainda diz que uma releitura libertadora deve inserir o indivíduo no mundo, abrindo novos horizontes e dando motivação, possibilitando uma interpretação na defesa da ética e da vida. Gerstenberger (1984, p.204) também levanta uma hipótese sobre as influências desse mundo na interpretação do Antigo Testamento e a conclusão a que ele chega é que a Bíblia faz parte deste mundo, bem como seus intérpretes.

Os processos apologéticos da ortodoxia e do fundamentalismo protestante fazem uma distinção entre as interpretações sagradas e profanas e acreditam que essas interpretações são utilizadas para confundir a mente daqueles que buscam na Bíblia respostas espirituais. A hermenêutica ortodoxa não consiste apenas em seus pressupostos mais em seu processo exegético.

### 3.2 A EXEGESE ORTODOXA E FUNDAMENTALISTA DE DEUTERONÔMIO E JOSUÉ

A exegese é um método fundamental no processo interpretativo, esse processo leva em consideração várias técnicas relacionadas à escrita, ao contexto e outras circunstâncias inerentes ao texto. O nosso debate consiste em identificar, porque a ortodoxia ignora estruturas fornecidas pelos textos de Deuteronômio e

Josué. Já vimos anteriormente que os pressupostos, a busca de uma verdade absoluta e a reação contrária aos pensamentos influenciados pelo racionalismo, já geram uma estrutura interpretativa a ponto de negar, qualquer estrutura linguística, histórica, social, filosófica ou qualquer outro fundamento das ciências. Porém há uma metodologia exegética que rege esse ponto de vista, que a nosso ver, também se coloca como pressuposto interpretativo.

### 3.2.1 O Novo Testamento Interpreta o Antigo Testamento

E Jesus respondeu-lhe: O primeiro de todos os mandamentos é: Ouve, Israel, o SENHOR nosso Deus é o único Senhor. (Marcos 12, 29 - João Ferreira de Almeida Corrigida)

E o escriba lhe disse: Muito bem, Mestre, e com verdade disseste que há um só Deus, e que não há outro além dele; (Marcos 12,32 - João Ferreira de Almeida Corrigida)

A ortodoxia entende a Bíblia como um todo, em que os escritos se relacionam harmoniosamente. Mas dois fatores se tornam fundamentais nesse processo: a) as concepções teológicas levando em consideração toda a Bíblia, b) e a revelação dada por Deus em relação aos seus escritos. Baseando-se nestes fundamentos o Novo Testamento se torna a base da interpretação bíblica, pois no processo cronológico ele é constituído como revelação final, por isso é comum obter a seguinte informação: “A revelação do Antigo Testamento foi parcial e serve de preparação, enquanto a do Novo Testamento é completa, podendo ser considerada o ápice da revelação” (RYRIE, 2004, p. 20). Dockey (2001, p. 46) diz que mesmo o Antigo Testamento tendo sido escrito muito tempo antes do Novo Testamento, aponta para Jesus e por isso “Uma parte do Antigo Testamento é substituída no Novo”.

Hannah (2013, p. 18) vai justificar essa interpretação, a partir dos relatos do Novo Testamento, dizendo que os discípulos teriam aprendido com Jesus que o Antigo Testamento era um livro profético que apontava para o próprio Jesus, dessa forma “a revelação do Antigo Testamento foi parcial e serve de preparação, enquanto a do Novo Testamento é completa, podendo ser considerada o ápice da revelação” (RYRIE, 2004, p. 20). Entendendo essa prioridade destinada ao Novo

Testamento os textos de Marcos 12,29 e Marcos 12,32 se tornam o princípio interpretativo dos textos do Antigo Testamento. Marcos 12,29 é a citação de Jesus em relação a Deuteronômio 6,4, portanto a citação de Marcos se coloca como superior ao de Deuteronômio, como expressa Lee (2001, p. 84):

Embora fiel ao Antigo Testamento e nunca contradizendo seus ensinamentos, Jesus toda via viu-se como a realização do Antigo Testamento [...]. Ele é superior aos maiores profetas, Moisés e Elias [...]. Seus ensinamentos são autorizados comparativamente às interpretações dos seus dias [...]. Ele não hesitou em assumir uma posição de autoridade superior na interpretação do Antigo Testamento.

A autoridade superior de Jesus determina não só o que foi narrado em seu tempo, mais determina o que foi narrado no Antigo Testamento. A observação do escriba em Marcos 12,32 “E o escriba lhe disse: Muito bem, Mestre, e com verdade disseste que há um só Deus, e que não há outro além dele” (Marcos 12,32 - João Ferreira de Almeida Corrigida), conclui que o texto se refere ao monoteísmo e exclui toda a possibilidade Deuteronomista de um arranjo entre duas divindades, bem como o incentivo a monolatria. Essa conclusão é tirada porque a Bíblia “deve ser interpretada sempre à luz da pessoa e dos ensinamentos de Jesus Cristo” (FERREIRA, 1993, p. 165), essa conclusão é reafirmada por Lloyd Jones (1993, p. 40), que declara “Nunca poderemos conhecer demais. O conhecimento é essencial, a doutrina é vital. A Bíblia está repleta de doutrina, particularmente o Novo Testamento”, se atentarmos para o entendimento ortodoxo e fundamentalista, a doutrina é também a palavra revelada de Deus.

Em uma interpretação de Josué 24,15, Mulder, Ridall e Purkiser (2005, p. 72) afirma o seguinte:

Ele sabia que é comum aos homens esquecerem-se do Senhor depois do término de uma batalha. Muitos cristãos frequentemente oram quando a vida é dura, mas, nos tempos de prosperidade, deixam de dar atenção aos mandamentos de Deus. Josué faz eco ao conselho que Moisés deu em Deuteronômio 6.5; 10.12; 11.13. Estes são os mesmos princípios que Jesus reafirmou em seus dias, a saber: total lealdade deve ser dada àquele de quem tanto se recebeu (cf. Mt. 22.37; Mc 12.29ss; Lc 10.27).

Se percebermos a análise, os autores ligam Josué a Deuteronômio e conseqüentemente Deuteronômio ao Novo Testamento. Sua interpretação está cheia de conjecturas doutrinárias e essas conjecturas se tornam o fundamento de toda análise do Antigo Testamento.

Reimer (2009, p. 104) ao citar seu mestre de exegese bíblica Milton Schwantes, faz alusão a dois procedimentos fundamentais para uma exegese: escutar e dialogar, porém um texto conhecido “está ‘ocupado’ pela afirmação dogmática da teologia cristã”. No entanto uma “boa Exegese” se faz a partir de uma “análise crítica”. Sabemos que a tradição cristã faz uma interpretação do Antigo Testamento influenciada a partir dos escritos do Novo Testamento, porém não podemos anular as intencionalidades proposta pelos autores do Antigo Testamento. Sanches (2009, p. 131) faz uma leitura inversa, dizendo que o Novo Testamento possui influência da tradição Judaica e dessa maneira busca nas palavras dos profetas e dos evangelhos o cumprimento da promessa de salvação para as comunidades cristãs.

Se atentarmos para as observações de Reimer e Sanches, a interpretação do Antigo Testamento não está necessariamente desassociada do Novo Testamento, nem o Novo justifica as ações do Antigo, cada texto possui sua peculiaridade e sua importância. As suas relações consistem no intérprete em uma relação mútua com o texto sendo “o exegeta e a exegese, de um lado, e a realidade historicamente condicionada e atual, de outro” (GERSTENBERGER, 1984, p. 203) essas duas se relacionam mutuamente.

A argumentação da ortodoxia de interpretar o Antigo Testamento usando como base o Novo Testamento, não é um consenso entre os estudiosos da Bíblia. Compreendemos que cada texto precisa de uma atenção especial e suas análises. A grande preocupação consiste em estabelecer uma teologia harmônica onde não exista um processo contraditório.

### 3.2.2 A Não Contradição dos Textos Bíblicos

Na análise de Deuteronômio e Josué, estabelecida nessa dissertação, consiste em pontos de contradições, o primeiro entre as concepções das divindades hebraica e o segundo entre a narrativa de Josué e Deuteronômio. Compreendemos

que há pontos de conflitos entre as diversas narrativas. É por esses pontos de conflitos que podemos compreender as relações entre as circunstâncias históricas e a narrativa. Mas também é nesses pontos de conflitos que percebemos os autores buscarem soluções para revolucionar os conflitos de seu tempo.

Como observamos anteriormente os conflitos se dão nas relações, nos contextos e nas concepções de mundos. É impossível que os indivíduos estabeleçam o mesmo diálogo, ainda que busquem estabelecer uma identidade. Baseando-se nas análises feitas sobre os pensamentos ortodoxos e fundamentalistas percebemos que o referencial de análise estabelecido, não é os indivíduos, mas Deus. Schaeffer (1989, p.20), cita o *Conselho Internacional de Interpretação Bíblica*, que declara que a Bíblia não possui erro porque é a palavra de Deus e Ele não é mentiroso e nem pode se contradizer. Como Deus não se contradiz, os relatos bíblicos não se contradizem por ser a manifestação do próprio Deus aos homens.

Essa característica é fundamentada na pessoa de Cristo “o Antigo Testamento bem como o Novo são apresentados, lembrando que ambos os testamentos têm seu ponto focal em Cristo, de modo que a pregação bíblica não apenas prova ser teocêntrica como também cristocêntrica” (ANGLADA, 2005, p. 123). O ponto focal da não contradição se concentra na dogmática cristã. Hannah (2013, p. 25), faz uma defesa a não contradição a partir da ideia de integridade intelectual, nesse sentido aqueles que se mantêm na dogmática cristã possuem integridade.

Se voltarmos aos olhares sobre a concepção da divindade hebraica no Antigo Testamento, perceberemos que o ponto de convergência é o monoteísmo, Lasor, Hubbard e Bush (1999, p. 129) justificam Deuteronômio 6.4 como um credo e explicam o texto da seguinte maneira:

O credo destaca a unidade e a singularidade de Javé, o Deus de Israel, especialmente no relacionamento estabelecido entre ele e seu povo. A palavra empregada para “único” é o numeral – literalmente, “O Senhor nosso Deus é o único Deus”. Ao mesmo Tempo, Deuteronômio 6.4s. Exclui todo conceito de politeísmo, pois Deus não é muito, mas um. Acima de tudo, existe em Javé uma exclusividade tal que exige amor total (lealdade, compromisso, dedicação) de seu povo. O credo não apresenta o monoteísmo como uma ideia filosófica. Mas com certeza apresenta o Senhor como único Deus que os israelitas podiam amar.

Podemos perceber que os autores mencionam Javé o que equivale a *lahweh* (יהוה), porém ignora *Elohim* (אלהים) e usa o termo Deus, que como já vimos é derivado de *Theos* (θεός), que nem sequer supõe a ideia no Antigo Testamento. Portanto os autores fizeram uma confusão entre o Antigo Testamento hebraico e a tradução dos LXX e nesse construto legitima a ausência de contradição ou de conflitos. Dockey (2001, p.214) em sua análise também ignora os termos em hebraico dizendo o seguinte: “A natureza fundamental da religião entre Javé e Israel consiste no conhecimento de que Deus é um (6.4-5) e de que seu povo, para gozar os benefícios de suas promessas aos patriarcas, deve presta-lhe fidelidade”. A argumentação monoteísta se fundamenta no conceito de fidelidade, o nosso problema se configura aí, a quem se deve a fidelidade? Como os pressupostos estão embasados em um princípio dogmático organizado a partir do novo testamento a dualidade do texto em hebraico desaparece.

Dockey (2001, p. 240) também faz uma análise harmoniosa de Josué, dizendo que Josué convoca o concílio de Siquem para renovar a aliança, sendo as partes Deus e Israel. Deus havia sido benigno para com o povo e possuía exigências, que consistiam na fidelidade. Josué fez preferência ao “SENHOR” e os anciões concordaram. Aqui percebemos a influência da Septuaginta na interpretação, na utilização do termo “Deus” e “SENHOR”, a convergência proporcionada na Septuaginta se faz como estrutura para eliminar os pontos de conflitos e contraditórios. Mulder, Ridall e Purkiser (2005, p. 77) escrevem sobre o assunto e afirmam o seguinte:

Se não queria servir a Deus a alternativa seria adorar os deuses que anteriormente foram abandonados e derrotados (15). Estes mostraram-se sem poder para ajudar. Eles sempre exerceram uma influência desmoralizante sobre a vida humana. Os israelitas testemunharam que esses deuses fizeram com que o povo dissipasse sua força de alma e destruísse as consciências e o intelecto das pessoas. Josué sabia que seu povo deveria fazer uma escolha definitiva em relação a quem serviria. Ele insistiu para que eles afirmassem claramente Aquele em quem colocavam toda a sua esperança. A quem eles seriam leais? Seriam tal devoção entregue àqueles a quem já havia derrotado? A indecisão seria um erro fatal, uma causa certa de fracasso.

No comentário percebemos a insistência na lealdade e a contraposição entre a ideia de Deus e os Deuses derrotados. Na interpretação a distinção das

divindades consiste entre as divindades dos hebreus e as divindades estrangeiras, caracterizando esta última com posicionamentos negativos. Novamente aqui ignora o texto hebraico e valoriza a Septuaginta.

Nicodemus (2008, p. 126), insiste no conceito de que a Bíblia é “nossa única regra de fé e prática”, de fato para o cristão o é. A questão está em como ela é encarada, para ele aqueles que se distanciam de uma interpretação ortodoxa não consideram a Bíblia infalível, porque os mesmos a interpretariam como palavra falível, de acordo com as necessidades individuais do momento. Na teologia ortodoxa e fundamentalista há uma preocupação muito grande na manutenção da tradição, bem como de seus fundamentos interpretativos.

O Antigo Testamento faz parte de um conjunto de escritos que se formaram em vários momentos e circunstâncias, nesse sentido a sua organização se dá a partir das mentalidades construídas em cada momento de sua história. Nesse sentido a interpretação cristã não se fundamenta apenas nas argumentações ortodoxas e fundamentalistas, pois entendem os escritos como um processo e que no decorrer desse processo gerou subsídio para a construção dos conceitos da divindade descrita no Novo Testamento, bem como para a interpretação cristã. Reimer (2009, p.55) percebe o Antigo Testamento da seguinte forma:

A Bíblia Hebraica alude ou descreve de formas diversas momentos formativos do sistema de pensamento religioso monoteísta até chegar à síntese, que, por sua vez, é tomada como critério para a revisão e edição do conjunto dos textos que passaram a formar os textos canônicos representados do Judaísmo palestinese, a saber, a ‘Bíblia Hebraica’ ou o TaNaK.

A interpretação ortodoxa nos faz refletir sobre o comportamento relacionado aos textos. Percebemos que em diversos momentos as fundamentações utilizadas nas interpretações consistem em conceitos estabelecidos a partir da reforma protestante, o que nos leva a pensar o anacronismo.

### 3.2.3 Anacronismo Teológico

A palavra anacronismo vem das palavras gregas *ana* (ἀνά) que é uma preposição que significa “acima ou para cima” e a palavra *cronos* (χρόνος) significa tempo. A palavra anacronismo significa “acima do tempo”, isso quer dizer que o

termo representa a aplicação do conceito de uma palavra fora de sua contextualização. Pode ser um conceito contemporâneo aplicado a uma narrativa da antiguidade, bem como a explicação de uma palavra antiga generalizando em vários documentos de contextos diferentes.

Na interpretação ortodoxa observamos claramente a aplicação do anacronismo em relação à concepção da divindade hebraica. Percebemos que as concepções de *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים) variam mediante sua contextualização. Porém a ortodoxia utiliza o conceito do sagrado cristão ocidental, fundamentado em uma teologia sistemática, para legitimar a concepção de Deus em toda a Bíblia. Dentre vários conceitos resolvemos utilizar o conceito de Ferreira (1993, p.165) que faz um apanhado de vários livros de Teologia Sistemática.

O único Deus vivo e verdadeiro é espírito pessoal, eterno, infinito e imutável; é onipotente, onisciente e onipotente; é perfeito em santidade, justiça, verdade e amor. Ele é criador, sustentador, redentor, juiz e senhor da história e do universo, que governa pelo seu poder, dispondo de todas as coisas, de acordo com o seu eterno propósito e graça. Deus é infinito em santidade e em todas as demais perfeições.

Eichrodt (2004, p. 12) assume o anacronismo ao dizer que a relação do Antigo Testamento com o Novo Testamento não se estabelece apenas por uma relação histórica e científica, mais para algo que vai além, daquilo que os próprios escritores não conseguem compreender, pois está inserido no mundo espiritual do Novo Testamento, que ao se relacionar com o Antigo Testamento gera uma “realidade vital”.

Observemos como se dá uma interpretação ortodoxa de Deuteronômio 6, 4-5 que se utiliza de uma estrutura anacrônica ortodoxa.

Os versículos 4 e 5 fazem parte do que chamamos Shema (hb. “ouve”). Este é o credo do judaísmo. O SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR ou “O Senhor é o nosso Deus, o Senhor é um” são traduções válidas. Os judeus consideram a palavra hebraica *Yahweh* muito sagrada para ser pronunciada e, por isso, a substituem pela palavra *Adonai*, “meu Senhor”. *Yahweh* quer dizer, literalmente, “Ele é” ou “Ele se torna, Ele vem a ser”. Moffatt a traduz por “o Eterno”. Os dizeres do versículo 4 declaram que o Senhor é o Deus de Israel, que ele é o único Deus e que é o mesmo em todos os lugares. Esta descrição estava em oposição aos deuses das nações circunvizinhas, particularmente a Baal que era adorado de diferentes formas e com diferentes ritos em diversas localidades. A palavra única não é incompatível com a doutrina cristã da trindade, ou seja, três pessoas da mesma substância em uma deidade. Com efeito, a

palavra Deus está, via de regra, na forma plural nas Bíblias hebraicas como também neste versículo (LIVINGSTON; COX; KINLAW; et al, 2005, p. 434).

Na interpretação percebemos vários conceitos contemporâneos e de outras realidades que estão inseridos nela. Dentre as palavras destacamos o termo, “eterno” e “trindade” esses conceitos não correspondem ao período do texto. A palavra “eterno” se refere ao conceito de eternidade referido ao Novo Testamento, sendo que no hebraico a palavra “eterno” pode representar gerações, já a palavra “trindade” é um termo utilizado após a formação do cristianismo. Esses termos são completamente incompatíveis a realidade de Deuteronômio. Outro equívoco que queremos ressaltar é a afirmação de que *lahweh* foi substituído por *Adonai*, como já vimos anteriormente o termo “senhor” foi utilizado pela Septuaginta. Sobre a divindade hebraica precisamos entender que “[...] orações, mitos, etc. do monoteísmo oficial foi forjado a partir de uma diversidade de elementos culturais e religiosos, disponíveis no contexto do antigo Oriente Próximo, em que se dão movimentos integrativos e momentos disjuntivos” (REIMER, 2009, p. 64), é no contexto dos narradores que compreendemos sua maneira de pensar.

Os teólogos ortodoxos e fundamentalistas não enxergam problemas nesses conceitos anacrônicos, entendem sua análise da seguinte maneira: “Procuramos ser caracterizado por nossa profundidade teológica em relação ao evangelho, e não pela superficialidade doutrinária, pelo pragmatismo, pela falta de reflexão e por uma filosofia motivada por métodos” (KELLER, 2014, p. 29), o método e pragmatismo não conseguem revelar a mensagem divina. Támez (1993, p.2), afirma que aquilo que prejudica uma leitura hermenêutica é a invasão de um povo sobre o outro, em um “conceito rígido” de uma “noção preconcebida”. Stegemann e Stegemann (2004, p. 401) orienta os seus leitores a tomarem cuidado para não conceituar as palavras utilizadas no texto, como semelhantes aos nossos conceitos atuais, ele nos lembra que as palavras possuem conceitos diferentes porque o tempo é diferente, as estruturas são diferentes e é necessário compreender seu objeto a partir das ideias estabelecidas pelo tempo dos objetos.

A ortodoxia e o fundamentalismo acreditam retirar o verdadeiro objetivo do texto que é vindo de uma estrutura teológica. Rüsen (1996, p. 75) faz menção sobre a importância de uma interpretação objetiva, dizendo que “Narratividade” e “objetividade” parecem estar em pontos contraditórios no estudo da história. Na

narrativa há uma aproximação com a literatura na identificação de caracteres da língua e dos estilos, porém na história há uma objetividade quando o historiador encontra um determinado conhecimento em um procedimento de pesquisa, que sobrepõe às opiniões rígidas.

Por mais que a relação entre o texto e o interprete seja repleta de padrões subjetivos, visto que as circunstâncias em que o texto foi escrito eram subjetivas e a circunstância de quem lê também é, compreendemos que há situações em que se podem retirar informações objetivas, sem ter que inserir significados no texto, “Tais padrões significativos encontram-se num contexto concreto em relação à realidade social: eles se constituem com base nas realidades econômicas, políticas e ideológicas” (RAMMINGER, 2012, p. 53).

Por outro lado, se o texto não fornecer informações que sejam relevantes para ressignificar, compreender e analisar os indivíduos que analisam o texto, não faz sentido analisar o texto pelo texto. O texto precisa produzir resposta, diálogo com quem se relaciona com ele. Richther Reimer (2012, p. 65), faz menção dessa resposta afirmando que a exegese, a hermenêutica, a sociologia e a história, nos permitem perceber questões, normas e espiritualidades concernentes ao período da escrita e seu processo de releitura, que contribuem na conscientização e educação de nosso tempo.

A relação com o passado consiste em entendê-lo, a partir de como ele se mostra, isso se apresenta como um desafio ao exegeta. Ferreira (2009, p. 49) menciona a distância entre o leitor e o texto, bem como a sua incapacidade de absorver a totalidade das intenções e informações proporcionadas pelo texto, neste caso o esforço do intérprete é se aproximar o máximo que puder do texto. A aproximação do texto pode se dar por intermédio do *Sitz im Leben* “Esta expressão foi cunhada por Hermann Gunkel, um estudioso do Antigo Testamento [...] Cada forma e cada gênero literário podem igualmente ser pesquisado em função de seu *Sitz im Leben* (“contexto histórico)” (LOHFINK, 1978, p. 38). O *Sitz im Leben* é fundamental dentro de um processo interpretativo. Gallazzi (2004-2, p.1) diz que todas as informações fornecidas pelos relatos de Israel estão fundamentadas em suas conquistas, suas relações com vários impérios e toda estrutura condicionada pelas disputas no oriente médio.

O método ortodoxo automaticamente se declara em oposição a outras maneiras de interpretação, porém se fundamenta em um princípio exegético

conhecido como “histórico Gramatical” já uma interpretação crítica se origina a partir do método “Histórico Crítico”. Nesse debate buscaremos em alguns pontos estabelecer os confrontos entre essas duas maneiras de interpretação, em relação ao monoteísmo.

### 3.3 COMPARAÇÕES COM O MÉTODO HISTÓRICO CRÍTICO EM DEUTERONÔMIO E JOSUÉ

Já percebemos que nos referindo à interpretação há uma distância entre o método ortodoxo e os métodos influenciados pela renascença, por um lado à busca da espiritualidade e por outro a busca da razão. As concepções do sagrado no ocidente, especificamente na interpretação cristã, fazem parte de um processo longo de construção, essa concepção é refutada pela ortodoxia que afirma que “Deus é ontem, hoje e eternamente”, expressão retirada de Hebreus 13,8 quando o autor se refere a Jesus. A expressão em sua concepção ontológica não pode ser negada, pois a consciência de um ser absoluto se concentra em si mesmo, por outro lado é um ser que se move e no seu mover se altera. Percebemos que em características ontológicas os debates se confrontam e se concordam. Isso ocorre devido o debate se concentrar em um espaço fora da história, além das fronteiras.

Se colocarmos como referência a percepção humana, poderemos entender que Deus não pode ser o mesmo e aqui entra o velho debate entre Parmênides e Heráclito. Ribeiro (2008, p.66) expressa o pensamento de Parmênides dizendo “pois tudo é o que é e não pode não sê-lo”, em relação a Heráclito Ribeiro (2008, p.64) afirma que “o ser não é nada além do devir, o devir flui como um rio, tudo escoar, mas sempre brota de novo a fonte do devir”. Olhando para o ser humano percebemos que o mesmo continua em constante transformação, dessa forma Deus também continua em constante transformação, isso porque a percepção do homem se transforma em relação ao sagrado.

Dentro de uma concepção teológica Deus é “imutável”, mas ele se manifesta paulatinamente na medida em que os indivíduos se transformam. É nesse ponto que os processos exegéticos se encontram. Contradizendo o método ortodoxo e fundamentalista, surge o método histórico crítico que busca perceber as concepções dos indivíduos em suas mudanças, mediante sua história, seus pensamentos e suas culturas. Aqui não nos propomos defender o método histórico crítico como sendo a

maneira correta de se interpretar o texto, se assim o fizéssemos insurgiríamos no mesmo erro da ortodoxia, elevando o método como legitimador da verdade. Entendemos que o método histórico crítico lança as bases para uma exegese em que busca compreender como os indivíduos percebiam o mundo e Deus. Aqui não trabalharemos todos os pontos estabelecidos pelo método histórico crítico, mas ressaltaremos pontos de confronto entre os métodos ortodoxos e fundamentalistas.

### 3.3.1 O Método e Suas Intencionalidades

Quando os autores de Deuterônômio e Josué escreveram seus textos, eles possuíam uma intencionalidade, destacamos que, de acordo com nossa defesa, a intencionalidade de Josué era de origem Javista. Entretanto, a intencionalidade Deuteronomista influenciou na percepção do texto, isso significa que estamos lidando com duas intencionalidades. Como já percebemos a ortodoxia não aceita esse princípio por entender que a intencionalidade do texto consiste em Deus, mesmo os textos sendo escritos por seres humanos. Ferreira (1993, p. 102) ao mencionar o método interpretativo diz “Quando ‘fazemos teologia’, somos vaso avaliando o oleiro, crianças questionando seus pais, formigas discutindo sobre elefantes”, ele ressalta as limitações humanas na interpretação. Com essa expressão entendemos que o intérprete também possui intencionalidade. Nos métodos ortodoxos e fundamentalistas as intenções buscam a aproximação do indivíduo com Deus. Wegner (1998) entende que as intenções vão além, pois o processo de interpretação fundamenta-se em um método que busca analisar a escrita, a historicidade, a sociologia, a historiografia baseando-se em uma postura crítica, na tentativa de compreender o comportamento humano também.

Há um método interpretativo da ortodoxia conhecido como o método dos reformadores, eles “insistiam que a autoridade não jazia nos líderes ou pais da igreja, mas no correto entendimento do texto, valendo-se para isso de métodos corretos de interpretação literária. [...] insistiam na abordagem histórico-gramatical da Bíblia” (HANNAH, 2013, p. 23). Stuart (2008, p. 31-55) faz uma descrição de uma exegese histórico-gramatical, ele a divide da seguinte forma: “Texto, tradução, contexto histórico, contexto literário, forma, estrutura, dados gramaticais, dados léxicos, contexto bíblico, Teologia, literatura secundária e aplicação”. Nessa

perspectiva o método utilizado privilegia uma tradução embasada nas versões e nas traduções estabelecidas na língua de origem, no caso dele o Inglês. Já a parte histórica incentiva uma análise de um contexto pré-estabelecido pela tradição e a partir daí analisar as estruturas políticas, econômicas e religiosas da época. Por fim enfatiza o caráter teológico que é a legitimação da mensagem por um corpo dogmático pré-estabelecido.

Grassmick (2009, p. 168) diz que para retermos a intencionalidade dos textos precisamos seguir dois passos: a) a estrutura e a linguagem e b) o contexto histórico que inclui “fatores geográficos, pois, religiosos, culturais e biográficos”. Aparentemente o método não contradiz os fundamentos do método “histórico crítico”, mas vamos dar atenção ao que diz Doriani (2013, p. 10): “é preciso adotar a postura correta. Num dos extremos, estão os céticos, que questionam e julgam tudo o que leem. No outro, estão os cristãos exageradamente confiantes e convencidos de que dominam a teologia bíblica ou sistemática”. Aqui, ele faz referência aos “teólogos liberais” e a “Interpretação alegórica”, que seriam aqueles que interpretam a Bíblia através de suas experiências místicas, ele entende que certos questionamentos não podem ser destinados a Bíblia.

Se aplicarmos a regra do método histórico crítico em Deuteronômio e Josué, não perceberíamos a dualidade entre as divindades, pois o primeiro fundamento seria a análise da linguagem e posteriormente o contexto histórico. No caso do método “histórico gramatical” não, pois *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים) são entendidos como sinônimo e principalmente *lahweh* (יהוה) é entendido como “Senhor”, para o método existe uma harmonia, pois o sagrado intervém nos escritos por meio da inspiração. “A inspiração, portanto, geralmente definida como uma influência sobrenatural exercida sobre os escritos sagrados pelo Espírito de Deus, em virtude do qual a confiabilidade divina é dada aos seus escritos” (WARFIELD, 2010, p. 106). O autor possui intenção, mas a mando do sagrado, por isso que em Deuteronômio se entende que o sagrado se manifesta na afirmação de ser um “único Deus” e em Josué o sagrado exige fidelidade perante os outros deuses.

Concebemos que a percepção de intencionalidade da ortodoxia aqui se caracteriza de maneira diferente, os teólogos que se utilizam do método “histórico gramatical” fazem uma distinção clara das finalidades do método “histórico crítico”. McGrath (2007, p. 188) faz uma descrição do método “histórico crítico” de forma ressentida.

Quatro características da nova abordagem à teológica que resultou desse esforço podem ser observadas: 1) atribui-se razão humana um papel central na investigação e defesa da teologia cristã. 2) a teologia foi apresentada como um sistema logicamente coerente e racionalmente defensável, derivado de deduções silogísticas com base em axiomas conhecidos. Em outras palavras, a teologia começou dos primórdios iniciais e passou à dedução de suas doutrinas com base nesses princípios. 3) considerou-se que a teologia tinha como base a filosofia aristotélica e particularmente, as ideias de Aristóteles acerca da natureza do método; escritores reformados posteriores podem ser descritos mais adequadamente não como teólogos bíblicos, mas sim, filosóficos. 4) a teologia se voltou para questões metafísica e especulativas, especialmente aquelas relacionadas à natureza de deus, à vontade de deus para a humanidade e a criação e, acima de tudo, para a doutrina da predestinação.

Na citação acima obtemos um olhar da ortodoxia para com o método “histórico crítico”. Contudo, de acordo com Támez (1993, p. 4), o método “histórico crítico” possui dois lados: “1) estudar o texto em si, para tentar entender as intenções do autor, e os mecanismos de qualquer narrativa. 2) Explicar o texto da situação econômica, cultural, ideológica e política da época”, porém há fatores específicos que o diferenciam do método “histórico gramatical”. Wegner (1998, p. 17-18) é um utilizador do método e o descreve em dois pontos: a) é histórico porque lida com fontes históricas e busca analisar o seu processo de construção e estágios até chegar ao formato atual e b) é crítico porque busca emitir juízo sobre as fontes analisadas. O próprio Wegner (1998, p. 15) distingue o método “histórico crítico” do método “histórico gramatical”, afirmando que o método “histórico gramatical” compreende a inspiração divina em cada detalhe não obtendo “erros ou incongruências”, para ele o método busca tornar absoluto o “sentido literal da Bíblia”, “Seu objetivo último é o de defender a Bíblia como o único referencial confiável e íntegro para formulação da doutrina e ética cristãs” (WEGNER, 1998, p. 15) sendo assim sem o Espírito não pode interpretá-la corretamente.

Quando retomamos aos debates Teológicos cristãos, percebemos que o mesmo não consiste apenas em um processo interpretativo de um texto, é levado em consideração todo conjunto de escritos, ou seja, a Bíblia. Nossa argumentação não consiste em um embate teológico, nem se refere a quem Deus é. Nosso debate consiste no texto; O que ele disse? Como se compreendia? E como isso influenciou a nossa forma de pensar? Richard (1988-1, p. 2) nos alerta sobre isso, dizendo que a raiz do processo hermenêutico se concentra em nossas origens, porém é preciso

“investigar o objetivo, a justificativa ou o horizonte de sentido do processo hermenêutico” (RICHARD, 1988-1, p. 2). A experiência religiosa gera intencionalidade na busca da interpretação, porém os autores também possuem suas intencionalidades que se cruzam com a intencionalidade do intérprete. É um processo mútuo como diz Ricoeur (1968, p. 34) “A história faz o historiador tanto quanto o historiador faz a história”, as intencionalidades relacionadas ao sagrado são semelhantes aos dois métodos, porém o que precisamos entender é como se dão em suas análises.

### 3.3.2 O Documento e Suas Origens

Em toda análise interpretativa ortodoxa e fundamentalista, percebemos que há uma preocupação em manter os autores reconhecidos pela tradição. O reconhecimento da Autoria de Deuteronômio e Josué se fundamentam em dois princípios: a) os participantes dos concílios que formavam o cânon bíblico em sua maioria acreditavam que os autores eram Moisés e Josué e b) se não foram Moisés e Josué, os livros não seriam inspirados, por ser uma mentira. Grassmick (2009, p.168) ao ensinar como fazer uma exegese, diz que devemos analisar a vida, a motivação, contextos a partir da vida dos autores, para identificar os autores, bastaria ir a dicionários e enciclopédias. Stuart (2008, p. 37) recomenda a busca de bibliografia no processo de datação, porém solicita que os intérpretes tomem cuidado com bibliografias críticas, pois as mesmas tendem a anular a “autênticas” da Bíblia.

Mesmo compreendendo o caráter divino nos textos de Deuteronômio e Josué, Warfield (2010, p. 341) acredita que os escritos foram feitos por mãos de homens, neste caso por Moisés e por Josué, eles obtiveram a experiência com Deus e por isso toda a possibilidade de erro é anulada. Hartog (2011, p. 217) legitima essa situação afirmando que a narrativa é de *Ihawe* ele é sua própria testemunha. Sendo sua própria testemunha, os autores são destinados a Moisés e Josué, porque é o próprio Deus que os legitimou.

Em relação à fonte entendemos que duas características no método interpretativo “histórico gramatical” se organizam: a) Segundo Mcgrath (2007, p.185 e 186) diz que as considerações dos reformadores são fundamentais, pois os

mesmos fizeram um retorno a Bíblia, contrapondo uma interpretação secundária e b) segundo Doriani (2013, p. 16) afirma que para entender os documentos devem haver comparações entre outros textos bíblicos, para adquirir o sentido verdadeiro. Dessa forma a ortodoxia insiste que algumas informações, como a autoria de Moisés e Josué já foram pesquisadas pelos reformadores e não carecem ser revisadas. Da mesma forma o Novo Testamento se refere a um Deus, então toda a escritura se refere a um Deus e isso não deve ser questionado.

Silva (2000, p. 256) contrapõe os pensamentos ortodoxos e fundamentalistas mencionando o *Sitz im Leben*, afirmando que a crítica busca realmente questionar a autoria e compreender as tradições que organizaram e redigiram os textos. Essa estrutura pode ser percebida pela própria redação. A redação pode determinar períodos diferentes pela linguagem estabelecida em determinados textos, também palavras podem determinar períodos por serem utilizadas em contextos históricos distintos. Croatto (2000, p. 1) afirma sobre vários processos em que a narrativa se inicia no primeiro redator, passa pelo destinatário até os processos de reorganização do texto, lhe geram uma amplitude em sua mensagem e ultrapassam seus contextos históricos. Ao identificar os períodos do texto, podemos perceber os blocos de narrativas e aplicar a “crítica literária”. “A crítica literária e crítica das fontes pergunta pelo enquadramento de textos isolados, blocos de textos ou de um escrito todo num contexto textual-literário abrangente. Ela identifica o tecido das correlações literárias entre os textos (intertextualidade)” (SCHNELLE, 2004, p. 57). Para o método “histórico crítico” é fundamental buscar uma datação que corresponda a sua linguagem.

Após a datação é fundamental fazer as perguntas corretas. Richtig Reimer (2005-1, p. 2) reitera que devem ser feitas “muitas perguntas sobre os homens, mulheres, relações, livros, a Bíblia, por quem eles foram concebidos, por escrito, revisado recebido, ensinado, de quem, para quem, o que a Bíblia quer dizer o que diz e não intencionalmente”. É importante lembrar que na ortodoxia e no fundamentalismo o autor não tem total domínio de sua escrita por se referir a Divindade e por isso ele fala de algo que ainda não conhecia. Em uma análise “histórico crítico” entende que o autor fala de circunstâncias que não compreendia, não por ser um processo divino, mas por não compreender a totalidade das circunstâncias sociais que o cerca. Em suas narrativas deixam explícitas as circunstâncias econômicas, políticas, religiosas e outras, não por que possuíam a

intenção de expressá-las por completo, mais porque todas essas circunstâncias fazem parte de seu cotidiano.

Se observarmos o próprio método “histórico crítico”, percebermos que ele também possui estruturas rígidas, por isso o diálogo entre o interprete e a origem do documento é fundamental. Albuquerque Junior (2007, p. 20-21) diz que o interprete deve possuir a arte de inventar o passado, a ideia de invenção aqui não se refere a uma ilusão, mais esta ligada a ideia de continuidade, se desvinculando do princípio de uma história rígida e partindo para uma história que afeta a subjetividade. Uma história absoluta e geral dentro de Deuteronômio e Josué anulam as concepções individuais em relação ao sagrado. Tanto o mito fundante, os símbolos, os ritos e as doutrinas, são convergidos para um conceito de experiências coletivas, dando a origem ideológica da ortodoxia e do fundamentalismo. Duby (1988, p. 132) descreve esse processo da seguinte forma:

A ideologia apresenta um certo numero de traços que , antes de mais nada, convém colocar em evidencia: 1º Aparece como sistema completos e são naturalmente globalizantes, pretende oferecer da sociedade, de seu passado, de seu presente, de seu futuro, uma representação de conjunto integrada à totalidade de uma visão do mundo. [...] 2º As ideologias, que têm como primeira função consolidar, são, naturalmente, deformante. A imagem que fornecem da organização social é construída a partir da arrumação coerente de inflexões, escapatórias, distorções, a partir de uma tomada de perspectiva, de um jogo de luzes que tende a ocultar certas articulações projetando toda a luz sobre outra, a fim de melhor servir a interesses particulares. [...] 3º Daí resulta que, numa determinada sociedade, coexistem vários sistemas de representações, que, ainda naturalmente, são concorrentes. [...] 4º Globalizante, deformante, concorrente, as ideologias revelam-se também estabilizadoras. É o caso dos sistemas de representação que visam a preservar as vantagens adquiridas das camadas sociais dominantes.

A concepção do sagrado na ortodoxia e no fundamentalismo está vinculada a uma estrutura globalizante, alienatória e estruturante, impossibilitando outros processos de ver o mundo. Se outros processos forem permitidos, o domínio interpretativo se perde por meio daqueles que detém o método. Ankersmit (2012, p. 36-40) diz que o problema de uma interpretação é estabelecer verdadeiras sentenças para os textos históricos, o que se precisa é estabelecer uma relação entre linguagem e realidade. A realidade aqui não se refere a “ato histórico” mais ao texto em si, a fonte é real, independente de seu conteúdo. “A representação da realidade histórica é o meio de camuflar as condições reais de sua produção” (DE

CERTEAU, 2011, p. 42), estamos nos referindo a um processo histórico, processo este que nos faz observar o documento. Ricoeur (1968, p. 27) busca expressar como seria possível olhar e perceber o documento.

Não é, pois, a compreensão o oposto da explicação. É quanto muito seu complemento e contrapartida. Traz a marca da análise – das análises – que a tornaram possível. E conserva até o fim essa marca: a consciência de época que o historiador, em suas sínteses mais vasta, tentará reconstituir, nutre-se de todas as intenções de todas relações, em todos os sentidos que o historiado conquistou pela análise.

O documento é real, ele existe, as fontes estão lá, seus contextos também. É possível extrair sua realidade? A ortodoxia acredita que sim, Moisés e Josué estavam falando de um único Deus. Foucault (1991, p. 30) ao comentar Nietzsche, diz que a história passa ser, na realidade, a história do historiador, é ele que conta da maneira que convém. Ginnattasio e Bordonal (2011, p. 22) diz que o historiador se utiliza de uma máscara artificial em sua interpretação. Aqui eles estão falando de interpretações rígidas que se afirmam como a expressão do real, que busca legitimação de um grupo. Então o que é o real? “Não há como provar, cognitivamente, a existência do que se entende como real. A existência objetiva do real é pressuposta pela racionalidade do homem. O real não se dá a conhecer” (GINNATTASIO e BORDONAL, 2011, p. 20). As subjetividades das relações dos indivíduos lhes impedem de compreender a verdade absoluta, a verdade é algo que consiste no indivíduo. Ginsburg (2002, p. 23), diz que a pretensão do homem conhecer a verdade é ilusória. Então o que nos resta são as representações é a construção do imaginário, “O imaginário, portanto, de maneira geral, é a faculdade originária de pôr ou dar-se, sob a forma de apresentação de uma coisa, ou fazer aparecer uma imagem e uma relação que não são dadas diretamente na percepção” (LAPLANTINE e TRINDADE, 2005, p. 24) é a busca dos sentidos tanto do documento como para a vida.

A compreensão de como se dão as origens dos textos de Deuteronômio e Josué são fundamentais. Para compreender, os indivíduos se organizam entorno do Sagra, é importante frisarmos que se a percepção das fontes for extremamente equivocada, a interpretação do texto se coloca totalmente equivocada. Se

compreendermos como os textos se colocam, buscaremos entender como a ortodoxia se coloca diante de uma interpretação histórica.

### 3.3.3 Análise Histórica

Uma análise histórica da Bíblia é sempre um desafio, pois as relações estabelecidas com este documento se dão de formas diversas, tanto os religiosos, como os cientistas e os ateístas buscam analisá-la com diversas intenções. Temez (1993-3, p. 5) afirma que o texto é entendido pelo contexto, para se compreender uma ação global, na busca de transformar a realidade. A ortodoxia e o fundamentalismo buscam uma interpretação voltada para o cotidiano. Para isso compreende a Bíblia como princípio de “fé e prática” (NICODEMUS, 2008, p. 126), essa afirmação pressupõe que as práticas utilizadas no passado devem ser repetidas no presente, fator que acreditamos complicado, pois o recorte histórico bíblico é muito longo e descreve comportamentos diversos. Dentro de um debate teológico e eclesiológico preferimos a expressão de que “a Bíblia é nossa regra de fé e conduta”, pois levamos em consideração as diferenças contextuais.

É costume debater entre os ciclos de convivência de líderes ortodoxos e fundamentalistas sobre algumas temáticas relacionadas às descrições contextuais, como: sacerdócio feminino, divórcio, liturgia e outros assuntos. Os debates consistem em legitimar na Bíblia seus princípios. Percebemos que em alguns debates não há um consenso, mas reafirmam que a análise histórica serve para se perceber a vontade de Deus para o homem. Sturt (2008, p. 37) diz que não há como negar uma relação com a história, mas o Antigo Testamento revela diacronicamente em um processo organizado a história de “Javé” e sua relação com o povo. O foco histórico não revela as ações humanas, mas as ações do Sagrado, que estabelece comportamentos adequados aos indivíduos.

Os contextos de Deuteronômio, segundo a tradição, são destinados ao período em que os hebreus estavam prestes a entrar na terra prometida, isso enunciaria aquilo que Moisés se referia, ou seja, que ao entrar na cidade o povo deveria adorar ao único Deus. Já em Josué, o contexto em que a tradição determina é o período em que os hebreus já haviam conquistado a terra prometida, e havia um embate entre a divindade dos hebreus e as divindades dos povos dominados. Para

a ortodoxia e para o fundamentalismo esse é o contexto adequado. Ledd (1997, p. 14) diz que o racionalismo histórico tira a inspiração da Bíblia e passa a entendê-la como um registro histórico como qualquer outro. Doriani (2013, p. 12), afirma que “O *contexto histórico* incluiu o conhecimento de informações acerca dos atores, autores e leitores da Bíblia, como cultura, economia, geografia, clima, agricultura, arquitetura, vida em família, padrão morais e estrutura e estruturas social”. O problema aqui é que os contextos históricos já foram pré-estabelecidos por uma tradição. Gerstenberger (1984, p. 208) ressalta que aqueles que buscam relação com o texto precisam compreender a origem e as realidades humanas que se encontram por trás do texto, porém alguns movimentos procuram dar uma independência teológica, considerando pouco sua tradição histórica.

O método “histórico crítico” estabelece uma crítica às fontes em que o documento foi produzido. As perguntas feitas são as seguintes: os textos são de fato de Moisés e de Josué? A linguagem corresponde ao contexto descrito às tradições? A busca para essas respostas é de fato importante para uma compressão do texto. Croatto (1996, p. 1) descreve que alguns cuidados devem ser tomados em relação ao método “histórico crítico”, pois em alguns momentos se demanda muito esforço no processo antes da escrita e quando se chega ao documento em si não se entrega na mesma importância, Croatto (2000, p. 3) ainda diz que a análise do documento deve promover um “novo edifício” que não soma a tradição anterior, mais gera algo novo. Barros (2011, p. 153) faz um debate sobre o processo de interpretação racionalista.

Há uma razão para o fato de que o Positivismo já está praticamente pronto na primeira metade do século XIX. Na verdade alguns de seus pressupostos são heranças dos paradigmas Iluministas para a ciência do espírito. Os iluministas também acreditavam na possibilidade de descobrir Leis Gerais para as sociedades humanas, na possibilidade de aproximar os métodos das ciências do espírito e das ciências naturais e na ideia de que o pesquisador podia e devia se colocar em uma atitude de neutralidade perante seu objeto científico.

A interpretação mecanicista não nos permite entender os diálogos. Ela não é apenas descritiva, nem moralista, mas busca sentido nas coisas. O livro de Deuteronômio nos faz refletir não só como os hebreus compreendiam sua divindade, mas também como devíamos nos portar perante o sagrado, nessa relação a concepção do imaginário é fundamental dentro desse processo de interpretação. Barros (2004, p. 94) diz que o imaginário se ocupa em articular as “imagens visuais,

verbais e mentais com a própria vida que flui em uma determinada sociedade”. Laplatine e Trindade (2005, p. 15) afirmam que essa articulação “depende em definitivo da natureza do reconhecimento ou da identificação, ou seja, da intencionalidade dos atores em uma situação sociocultural, no interior da qual as imagens operam”. Hartog (2011, p. 204) atenta que o documento é a narração de uma testemunha, ela é detentora da memória, que ultrapassa seu tempo. Os documentos só são observados porque eles vencem as barreiras da temporalidade e proporcionam observar outra realidade.

Só existe dialogo se houver dois agentes no processo, os diálogos são determinados pela maneira em que o interprete se relaciona com o documento. “Na historiografia, estilo não é apenas mais uma ornamentação, mas toca a essência do que o historiado deseja transmitir” (ANKERSMIT, 2012, p. 44), a essência se fundamenta na relevância histórica. Ginnattasio e Bordonal (2011, p. 33) afirmam que há três interpelações importantes ao documento, uma do “historiado com sua própria linguagem”, do “historiado com a bibliografia” e do “historiado com as fontes”. Os diálogos fazem parte de um processo dialético em que se constroem novas perspectivas. Ginsburg (2002, p. 43) diz que todo interprete é “seletivo e parcial”, porém a interpretação consiste na força que condiciona o acesso que o documento transmite de si mesmo.

Em um dialogo há vários elementos que fazem parte do debate. Fontes (1997, p. 359) afirma que tanto para a história como para as ciências sociais há uma incorporação de vários elementos em sua análise. Esses elementos estão inseridos em várias análises das ciências humanas, sem intervir no acontecimento narrado. Mastrogregori (2006, p. 70) entende o desenvolvimento histórico a partir do fenômeno gerado pelo documento.

1. A transmissão de lembranças ligadas à busca estratégica de identidades de uma sociedade;
2. A atenção para com os fatos reais: isso que O modelo chama de “pensamento sob o signo do real”, a busca de tudo que aconteceu, a interpretação de testemunhos e de rastros;
3. A inserção em uma perspectiva temporal, o olhar voltado para o futuro, a busca de uma imortalidade no tempo humano, o próprio interesse para os acontecimentos que já são visíveis para o passado. Esses fenômenos – interligados entre si – sofrem a ação de forças históricas que não têm a ver com a transmissão das lembranças.

O documento possui seus fenômenos, seus testemunhos, sua realidade e nesse sentido proporciona uma objetividade. “Deve a objetividade ser aqui tomada em seu sentido epistemológico estrito: é objetivo aquilo que o pensamento metódico elaborou, pôs em ordem, compreendeu, e que por essa maneira pode fazer compreender” (RICOEUR, 1968, p. 23), porém os resultados são dinâmicos. Tames (1993, p. 5) diz que a chave da interpretação consiste na interpretação da vida e do texto em um movimento.

A interpretação do sagrado em Deuteronômio e Josué consiste nas experiências fundadas tanto no documento, como no intérprete. Foucault (1991, p. 25) traz seu ressentimento em relação aos intérpretes que se apoderam das regras interpretativas e as utilizam como valores inversos, em que “dominadores encontram-se dominados por suas próprias regras”. Foucault (1991, p. 18) afirma que a interpretação que se põe como verdade é de fato uma invenção das classes dominantes. As interpretações estabelecidas como absolutas, sendo elas ortodoxas fundamentalistas ou racionalistas mecanicistas, tendem a favorecer um grupo e impor fundamentos naqueles que consomem o objeto interpretado.

Deuteronômio e Josué precisam ser vistos como estruturas libertadoras que possibilitem a reflexão, das relações e percepções em que os indivíduos obtiveram com o passado.

Os princípios hermenêuticos e exegéticos, utilizados na Bíblia em nossa atualidade, fazem parte de um grande debate entre os teólogos e estudiosos da Bíblia, desde a reforma protestante, segue-se o debate sobre uma interpretação fidedigna dos textos bíblicos. A ortodoxia influenciada pelo método de interpretação promovido pela reforma protestante se colocou como detentora do método e das técnicas de interpretação que conduziram a expressas nos documentos bíblicos.

Voltando ao texto de Deuteronômio e de Josué, ele passa a compreender a concepção da divindade hebraica a partir dos conceitos descritos na teologia sistemática, que fundamenta o sagrado como um “Deus” absoluto, soberano e acima de tudo único, ou seja, se referia a um povo monoteísta. Outro fator é que a ortodoxia compreende as narrativas como “ato histórico”, a sua verdade se fundamenta em acreditar que a narração corresponde exatamente ao acontecimento vivido pelos indivíduos na época. Baseando-se nesses dois fundamentos ela passa a fazer uma defesa apologética em relação às interpretações racionalistas, afirmando àquele que questionar o monoteísmo que as características da divindade,

a autoria e a narrativa, não se submetem ao Espírito. Mas a interpretação racionalista é uma interpretação humana, sendo dessa forma, uma interpretação que foge da verdade divina. Pela escola Deuteronomista, compreender uma unificação entre as duas divindades hebraicas é entendido como um processo de negação da própria Bíblia.

Para fundamentar sua teologia a ortodoxia e o fundamentalismo se baseiam em dois princípios teológicos. O primeiro consiste em entender a superioridade do Novo Testamento sobre o Antigo Testamento, dessa forma compreendem que as características do sagrado descrita no Novo Testamento devem ser concebidas no Antigo Testamento. Em segundo lugar, compreende que não existe contradição entre os textos bíblicos, sendo assim os arranjos Deuteronomistas seriam impossíveis, pois jamais existiram duas divindades, elas sempre foram formas de compreender uma única divindade. Percebemos que com a aplicação desses dois fundamentos teológicos há um anacronismo, ou seja, uma aplicação de conceitos que não correspondem ao recorte histórico descrito.

Ao observar o método utilizado pela ortodoxia, levantamos alguns problemas: a) os pressupostos sobrepõem ao texto, b) aceitam sem questionamento as afirmações estabelecidas pela tradição e c) os documentos apesar de serem escritos por homens, possuem a intencionalidade vinda do sagrado. Entendemos que apesar da sacralidade do documento existe a intencionalidade dos agentes que narram à história. A linguagem pode ser fundamental no processo de datação do texto e dessa forma entender que o texto estabelece um diálogo com o intérprete. Nesse diálogo, estabelece-se significado para entender os processos pelos quais se compreende o Sagrado e como ele é concebido em nossa contemporaneidade.

Nessa perspectiva as análises ortodoxas e fundamentalistas de Deuterônomo e Josué, ignoram as estruturas de linguagem dos escritos hebraicos e passam a compreender os livros a partir das influências da Deuteronomista, da Septuaginta, do Novo Testamento e das tradições da Reforma Protestante.

## CONCLUSÃO

A nossa pesquisa evidenciou que a cultura ocidental legitima o seu deus mediante a história do deus ou deuses dos hebreus. Pudemos perceber que a cultura grega prevalece em nossa formação. Isso ocorre devido a grande parte dos teólogos colocarem os conceitos ocidentais nos processos de interpretação dos escritos hebraicos. Do século XIX até os dias atuais se debate sobre as concepções racionalistas e míticas dos textos. A filosofia em sua origem possui fundamentos míticos, essas estruturas míticas se dão mediante aos princípios gregos. O grande problema na interpretação dos documentos hebraicos consiste em anular as estruturas em que foram formados os documentos e inserir nele todo o processo de formação da cultura ocidental.

A afirmação de que os hebreus eram monoteístas, faz parte de uma construção ocidental, que é compreendido como realidade. O que observamos não é a realidade do intérprete, mas a realidade dos narradores. Sabemos que é impossível o intérprete anular sua realidade, mas o mesmo deve dialogar a sua realidade com a realidade exposta pelo documento. É nessa perspectiva que buscamos analisar os documentos Deuteronomistas, fazendo questão de afirmar que as duas divindades hebraicas eram apenas uma.

A nossa preocupação em relação à divindade hebraica foi compreender quem era a divindade para os hebreus de Deuterônomo e de Josué. Mas também entender quem é a divindade para o cristão. Em geral o cristianismo no ocidente descarta toda a possibilidade de que esse ser, conhecido como “Deus”, não tem como não ser a mesma divindade hebraica. Portanto como somos monoteístas os hebreus também seriam. Contrariando essa ideia, nos unimos aos princípios de Heráclito em que Deus está em constante devir.

Deus para os ocidentais é tão subjetivo que acaba sendo objeto de grandes discursos. É nesses discursos que os princípios Deuteronomistas, são utilizados como instrumentos de arguição na tentativa de estabelecer quem seria essa divindade. Mesmo que não haja um conhecimento profundo da escola Deuteronomista, o seu trabalho de organização dos textos do Antigo Testamento possibilita a compreensão de uma única divindade entre os hebreus.

Já que o monoteísmo hebreu é legitimado pelo conceito da divindade ocidental, então como poderíamos caracterizar Deus: Será que Deus é caracterizado pelo nome? Na observação dos documentos Deuteronomistas percebe-se que na língua hebraica são utilizados dois nomes para estabelecer a divindade: *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים). Qual dessas duas divindades é de fato o Deus ocidental: É claro que no documento Deuteronomista existe uma afirmativa que essas duas divindades eram apenas uma, entretanto nos tratamos de um documento legitimador. Percebemos uma manifestação política sobre os escritos Deuteronomistas. Para aceitarmos as concepções Deuteronomistas, teríamos que afirmar que Deus surge a partir dessa legitimação, no entanto os nomes dessa divindade precedem a esta escola, como divindades distintas. Nessa distinção quem seria Deus? No Ocidente Deus é estabelecido por este nome, pois a cultura cristã reconhece que esse nome ou codinome “Deus” é legitimado por sua soberania e os nomes das divindades hebraicas são reconhecidos como atributos.

Em nossa perspectiva a grande confusão relacionada a “Deus” consiste nos Métodos em que se empregam nas interpretações dos textos em hebraico, como podemos observar em Deuteronomio 6,4 e Josué 24,15. Resta-nos afirmar que muitos teólogos estão presos aos pressupostos estabelecidos por um processo ideológico que foi estabelecido pelos conceitos gregos e organizados pelos concílios, principalmente pelo concílio de Nicéia. Essas ideologias religiosas cristãs acabam não nos permitindo obter outros olhares.

Percebemos que a divindade ocidental é formada por conceitos estabelecidos por uma teologia conhecida como “teologia sistemática”. Esse tipo de teologia elabora um sistema, que apresenta a divindade com diversas características. Em alguns momentos Deus se mostra de forma antagônica, como: transcendência, imanência ou onisciência e livre arbítrio. Para a maioria dos Cristãos esses atributos são de caráter inviolável e aqueles que questionam esses parâmetros são considerados como hereges. Observando a historiografia hebraica percebemos que a divindade ou divindades não possuíam os mesmo atributos ocidentais. Essas concepções antagônicas eram impossíveis para a compreensão do hebreu. Podemos perceber que *lahweh* (יהוה) possuía característica antropomórfica e *Elohim* (אלהים) característica transcendente.

Neste ponto que observamos a análise da história, desconstrói a possibilidade de retornarmos ao acontecimento histórico, mas não elimina a importância do

documento. A impossibilidade de retorno ao acontecimento histórico não faz o documento desprezível, pois o documento traz uma verdade em si mesmo. O emblemático discurso entre “fé x ciência”, se perde nas particularidades dos pressupostos da ortodoxia e do positivismo, porém a observação da epistemologia nos possibilita vários caminhos para compreender as narrativas de Deuteronômio e Josué. Sem que isso tenha obrigatoriamente que desconstruir os padrões religiosos do indivíduo, sabendo que a verdade é um instrumento daquele que crê, sendo ele religioso ou não. Independentemente de como os Escritos Sagrados foram redigidos, eles possuem informações e objetividade e isso faz com que esses textos possuam sua credibilidade. No entanto o olhar depende de quem observa e isso significa que as considerações são dadas pelo observador. Isso não faz dele o detentor da verdade, mas com certeza das suas convicções.

Essa ‘cosmovisão’ que nos é dada desde nossa formação, provém desses princípios ocidentais e infelizmente nos proporciona dificuldades de ampliarmos os nossos diálogos sobre o sagrado. É a partir do processo dialético que confrontamos, não os textos bíblicos, mas a nós mesmos, a nossa formação, as nossas estruturas e os nossos ordenamentos sociais. O documento não está questionado, porque ele é o que é, ele é dado por si só, ele não pode ser alterado e quando alguém mexe em sua composição ele se torna outro documento. A voz do documento esta no leitor e no intérprete, o documento vai falar se o leitor ou o intérprete considerá-lo digno de leitura, isso já faz dele soberano.

Nosso grande problema é que os documentos têm se tornado, legitimadores de nós mesmos, de nossa estrutura, de nossas vontades ou até mesmo de ordenamentos pré-estabelecidos desse mundo, seja na esfera política, familiar e religiosa. Na dialética, promove-se a crise, se faz pensar, nos faz romper com as estruturas e nos faz reinventar e nos possibilita viver um novo “devir”.

A escola Deuteronomista, mediante as suas características políticas, suas concepções religiosas e suas experiências ousaram perceber o sagrado além das estruturas dadas a eles. Não o inventaram a partir do nada, mas a partir do que se apreendia do sagrado em sua sociedade. Em Deuteronômio 6,4 percebemos sim uma revolução, não na conclamação de uma única divindade, mas na conclamação de um único povo. A unificação entre *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים), faz pensar uma divindade que vai além de nomes e atributos humanos.

Por outro lado percebemos que a Septuaginta, também teve a capacidade de ousar e se reinventar, podendo perceber o sagrado além das limitações culturais, possibilitando o diálogo entre outras estruturas religiosas, sem perder sua essência cultural. O diálogo entre as esferas culturais ultrapassa as individualidades e possibilita reações contra as diferenças impostas pelos seres humanos.

Infelizmente vivemos períodos que possuem muitas dificuldades de se autoanalisar. Algumas estruturas teológicas entendem que o questionamento do método consiste no questionamento do documento. O que nos cabe aqui não é mudar os documentos, mas possuir a capacidade de nos reinventar, de perceber que o sagrado está além da forma como entendemos “Deus”. Dessa maneira poderemos entender o texto de Deuteronômio 6,4 “Ouça Israel, *lahweh* é o nosso *Elohim* que é *lahweh* e eles são um” (tradução do autor). O sagrado propõe a unidade entre estrutura. Por outro lado Josué 24,2 “E começou a dizer Josué Para a toda a nação: assim disse lhaweh que é Elohim de Israel: no outro lado do rio, lá habitou vossos pais, mas naquele tempo Terá pai de Abraão e pai de Naor, começaram a servir outro Elohim” (tradução do autor). Qual o Deus que servimos? Aquele que foi imposto a nós ou o que se revela em nossas contradições. Os dois textos rompem com as estruturas impostas. Um conclama a unidade e o outro questiona as imposições de uma sociedade.

Em Josué 24,15, a narrativa enfatiza a monolatria perante *lahweh*, afirmando que *Elohim* era a divindade dos antepassados desobedientes e dos amorreus; porém, em Josué 24,2 e Josué 24,17-19 a narrativa entra em contradição dizendo que “*lahweh* é *Elohim*”. Já em Deuteronômio 6,4 percebemos que há uma conclusão clara na legitimação monolátrica, afirmando que “*lahweh* e *Elohim* são um”. Na primeira instância, a Escola Deuteronomista busca romper a dicotomia entre *lahweh* e *Elohim*, porém em um segundo momento a Septuaginta adequa a narrativa de Josué 24, possibilitando uma coesão do sagrado e eliminando toda a possibilidade de politeísmo entre os hebreus. Baseando-se no processo de construção da monolatria na Septuaginta, percebemos que as traduções atuais seguiram o curso da Septuaginta, fazendo com que as novas formas de olhar o Antigo Testamento sempre tendessem para a ideia de uma única divindade e estabelecendo a ideia de que *lahweh* (יהוה) é atributo de *Elohim* (אלהים).

Nossa contribuição consiste em alguns fatores importantes na perspectiva de interpretação do Antigo Testamento. A primeira contribuição nos leva a refletir o

processo de tradução, levando em consideração os termos as palavras e as estruturas dos textos. A segunda nos permite perceber o processo de construção religiosa do povo hebreu. A terceira nos faz refletir o processo de transformação e releituras ocorridas na historiografia hebraica. E por fim nos faz refletir sobre os processos de interpretação da Bíblia hebraica. Em uma perspectiva pastoral podemos entender que a concepção de Deus vai muito mais além da forma com que nos percebemos como homem ocidental. Deus não é um nem muitos, não se enquadra nos conceitos humanos, porém a única possibilidade que temos é compreender como podemos percebê-lo e como ele foi percebido por nossos antepassados.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JUNIOR, *Durval Moniz de. História: a arte de inventar o passado. Ensaios de teoria da história.* Bauru, São Paulo: Edusc, 2007.

ALMADA, Samuel E. *De la palabra al compromiso - Implicaciones de una lectura bíblica que toma partido.* Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, v. 53, , p. 31-40, 2006/1. (Impresso)

ANDRADE, Claudionor Corrêa. *Geografia Bíblica.* 9. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2000.

ANGLADA, Paulo Roberto Batista. *Introdução a pregação reformada: Uma Investigação Histórica sobre o Modelo Bíblico-Reformado de Pregação.* Ananieua-PA: KNOX, 2005.

ANKERSMIT, Frank Rudolf. *A escrita da história: a natureza da representação histórica.* Tradução de Jhonathan Menezes ... (et al.) – Londrina: Eduel, 2012.

\_\_\_\_\_. *Historicismo, pós-modernidade e Historiografia.* In. A história Escrita: Teoria e História da historiografia. Organizador Jurandir Malerba. São Paulo: Contexto, 2006.

ARISTÓTELES. *Metafísica* – Maggio introdutivo, texto grego com tradução a fonte e comentário a cura de Giovane Reale. São Paulo: Loyola. 2002.

ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia: Uma biografia.* traduzido por Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

ASURMENDI, Jesus. *O Profetismo: das origens à época moderna.* São Paulo: Paulinas, 1988.

AYMARD, André; AUBOYER, Jeannine. *O Oriente e a Grécia Antiga.* São Paulo: Difusão Européia de livros, 1955.

BARRERA, Julio Trebolle. *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã: introdução à história da Bíblia.* Traduzido por Ramiro Micato. Petropolis, RJ: Vozes, 1995.

BARROS, José D' Assunção. *História e Ciência: algumas questões de método e epistemologia.* In. Epistemologia da história: verdade, linguagem, realidade, interpretação e sentido na pós-modernidade. Org. Gabriel Giannattasio e Rogério Ivano. Londrina: Eduel, 2011.

\_\_\_\_\_. *O Campo da História: especialidades e abordagens.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BÍBLIA, Português. *A Bíblia de Jerusalém.* Tradução: Euclides Martins Baloucin, et al: São Paulo: Paulinas, 2000.

BÍBLIA, Português. *A Bíblia de Referencia Thompson.* Tradução: João Ferreira de Almeida . São Paulo: Vida, 1999.

BRIGHT, John. *História de Israel*. 6. ed. São Paulo; Paulus, 1978.

CAIRNS, Earle E.. *O cristianismo através dos séculos: Uma história da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

CARDOSO PEREIRA, Nancy, *Construcción del "cuerpo" geopolítico y simbólico – Josué 1-12*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Petrópolis, v.1, n.60, p.13-26, 2008. (imprimido)

CARDOSO, Ciro Flamarion S. *A Cidade-Estado Antiga*. 2. ed. Série Principios. São Paulo: Ática, 1987.

CAZELLES, Henri. *Historia Política de Israel: Desde as origens até Alexander Magno*. São Paulo: Paulinas, 1986.

CHAMPLIN, R, N; BENTES, J.M. *Enciclopédia de bíblia teologia e filosofia*. V 4, M-O, São Paulo; Candeia. 1991.

CHARLLAYE, Feliciem. *As grandes Religiões*. São Paulo: IBRASA, 1991.

CHARPETIER, Etienne. *Para ler O Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1986.

CHOURAQUI, André. *A Bíblia no Principio*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

CRABTREE, A. R. *A profecia de Isaías*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967.

CROATTO, J. Severino. El propósito querigmático de la redacción del Pentateuco. Reflexiones sobre su estructura y teología. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, v.23, p. 9-16, 1996/1. (Impresso)

\_\_\_\_\_. *La estructura de los libros proféticos: Las relecturas en el interior del corpus profético*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, v.35-36, p. 7-24, 2000. (Impresso)

\_\_\_\_\_. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

DAVIS J. D. *Dicionário Bíblico*. Rio de Janeiro: JUERP, 1971.

CERTEAU, Michel de. *História e Psicanálise: Entre a Ciência e a Ficção*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

DOCKEY; David S. *Manual bíblico vida nova*. Traduzido por Lucy Yamakami, Hans Udo Fuchs e Robinson Malkomes. São Paulo: Edições Vida Nova, 2001.

DORIANI, Daniel. *A Interpretação da Bíblia: Introdução*. In. Origem, Confiabilidade e Significado da Bíblia. Org. GRUDEM, Wayner; COLLINS, C. John; SCHREINER, Thomas R. Tradução de Marcia Barrios Medeiros e Rogério Portella. São Paulo: Vida Nova, 2013.

DREHER, Carlos Arthur, "Josué: *¿modelo de conquistador?*". Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, v.1, n.12, p. 49-67, 1992. (imprimido)

\_\_\_\_\_. *La distribución de la tierra - Josué 13-24*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, v.1, n.60, 26-34, 2008. (imprimido)

DUBY, Georges. *História Social e Ideologias das Sociedades*. In. História: Novos Problemas. Org. Jacques Le Goff e Pierre Nora. Traduzido por Theo Santiago. Rio de Janeiro : Livraria Francisco Alves Editora S.A, 1988

EBAN, Abba. *A História do Povo de Israel*. Tradução de Alexandre Lissovsky. Rio de Janeiro: Bloch, 1975.

EICHRODT, Walther. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução Claudio J.A. Rodrigues. São Paulo: Hagnos, 2004.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Tratado de História das Religiões*. Paris: Cosmos Lisboa, 1970.

ELLISEN, Stanley A. *conheça melhor o Antigo Testamento: um guia com esboços e gráficos explicativos dos primeiros 39 livros da Bíblia*. Tradução Emma Enders de Souza Lima. 2ª ed. São Paulo: Editora Vida, 2007.

ERICKSON, millard J. *Introdução a Teologia Sistemática*. Tradução Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova. 1997

FERREIRA, Ebenezer Soares. *Manual da Igreja e do Obreiro*. 7ª ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1993.

FERREIRA, Joel Antônio. *Paulo, Jesus e os Marginalizados: leitura conflitual do Novo Testamento*. Goiânia: Ed. PUC e Ed. América, 2009.

FOHRER, Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas. 1982.

\_\_\_\_\_. *História das Religiões de Israel*. Tradução de Josué Xavier. São Paulo: Paulinas. 1982.

FONTES, Virginia. *História e Método*. In. Domínios da Historia. Org. Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas. Rio de Janeiro: Campus, 1997

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, *A Genealogia e a História*. In. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

GAARDER, Joistein. *O mundo de Sofia: romance da história da filosofia*. Traduzido por João Azenha Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GALLAZZI, Sandro, “¡Otro imaginario es posible!”. Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana. Petrópolis, v.1, n.48, p. 76-86, 2004. (Impresso)

\_\_\_\_\_. *Celebramos Las Justicias de Yavé*. Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana. Petrópolis, v.1, n.2, p.19-31, 1988. (imprimido)

\_\_\_\_\_. “*Mis hijos y yo caminaremos en la alianza de nuestros padres’ (1 Mc 2,20). Confrontación entre el campesinado judío y el helenismo*”. Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana. Petrópolis, v.1, n.11, 87-104, 1992. (Impresso)

\_\_\_\_\_. “*Es mejor morir en batalla que ver la desgracia de nuestro pueblo. El ejército popular en I Macabeos*”. Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana. Petrópolis, v.1, n.8, p.55-66, 1991. (Impresso)

\_\_\_\_\_. *Otro imaginario es posible!*. In. Los Pueblos Confrontan El Imperio. Petrópolis. Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana. Petrópolis, n.48. 2004:2, p.76-86. (Impresso)

GERSTENBERGER, Erhard S. Exegese Vétero-testamentária e sua contextualização na realidade. *Traução de Walter O. Schtupp*. In. São Leopoldo: Estudos Teológicos. Vol. 24, No 3, 1984, p.203-213.

GINGRICH, F. Wilbur. *Léxico do Novo Testamento: Grego/Português*. São Paulo: Vida Nova, 1984.

GINNATTASIO, Gabriel; BORDONAL, Guilherme Cantieri. *Uma pós-modernidade Tragica: uma historiografia para além da verdade e da mentira*. In. Epistemologia da história: verdade, linguagem, realidade, interpretação e sentido na pós-modernidade. Org. Gabriel Giannattasio e Rogério Ivano. Londrina: Eduel, 2011.

GINSBURG, Carlo. *Relações de Força: história, retórica, prova*. Tradução de Jônatas Batista Neto, São Paulo: Companhia das letras, 2002.

GRASSMICK, John D. *Exegese do Novo Testamento: do texto ao púlpito*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Shedd Publicações, 2009.

GRUDEM, Wayne. *A Teologia Sistemática*. Tradução de Miguel Messias, José Luis Martinez, Omar Diaz de Arce. São Paulo: Editora Vida, 2009.

GUSDORF, Georges. *Mito e Metafísica: Introdução à filosofia*. Tradução de Hugo di Prímio Paz. São Paulo: Convívio, 1980.

HADOT, Pierre. O que é filosofia antiga? 5. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

HAMLYN, David Walter. *Uma História da Filosofia Ocidental*. Tradução de Ruy Jungmann, Rio de Janeiro: PUC-RJ /UFF, 1990.

HANNAH, John. *A Interpretação da Bíblia: panorama histórico*. In. Origem, Confiabilidade e Significado da Bíblia. Org. GRUDEM, Wayner; COLLINS, C. John;

SCHREINER, Thomas R. Tradução de Marcia Barrios Medeiros e Rogério Portella. São Paulo: Vida Nova, 2013. p. 18-28

HARRIS, Robert Laird; ARCHE JR, Geleason L.; KEISER, Walter C. *Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HARTOG, Francois. *Evidência da história: o que os historiadores ver*. tradução Guilherme João de Freitas Teixeira com a colaboração de Jaime A. Clasen, - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

HASEL, Gerhard F. Teologia do Antigo Testamento e Novo Testamento: Questões básicas no debate atual. Tradutor do AT: Luíz M. Sander; Tradutor do NT: Jussara Marindir P. S. São Paulo: Academia Cristã Ltda, 2007.

HEATON, E. W. *O mundo do Antigo Testamento*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1965.

HESÍODO. Teogonia: a origem dos deuses. 7ª ed. Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras LTDA. 2009.

HOMBURG, Klaus. *Introdução ao Antigo Testamento*. Traduzido por Geraldo Korndorfer. 4ª ed. São Leopoldo: Sinodal. 1981.

JOHNSON, Paul. *História dos Judeus*. Tradução de Henrique Mesquita e Jacob Volfzon Filho. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

KELLER, Timothy. *Igreja Centrada: Desenvolvimento em sua cidade um ministério equilibrado e centrado no evangelho*. Traduzido por Eulália P. Kregness. São Paulo: Vida Nova, 2014.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. Volume 1: história, cultura e religião do período helenístico. Tradução de Euclides Liuz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

KÖRTNER, Ulrich H. J. *Dogmatica como Exegese Consequente? Sobre a Relevancia da Exegese para a Teologia Sistemática em Conexão com Rodolf Bultmann*. Estudos Teológicos, São Leopoldo. v. 49, N.1, p. 58-78, 2009.

LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Darci Dusilek e Jussara Marindir Pinto Simões Árias. São Paulo: Exodus, 1997.

LANGSTON, A. B. *Esboço de Teologia Sistemática*. 12ª ed. Sem tradutor. Rio de Janeiro: JUERP, 1999.

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana. *O que é Imaginário*. São Paulo: Editora Brasiliense. 2005

LASOR, Willian; HUBBARD, Dávid A.; BUSH, Frederic W. *Introdução ao Antigo Testamento*. Traduzido por Willian B. Eerdamans. São Paulo: Vida Nova, 1999.

LEE, Edgar R. *O Papel da Bíblia na Formação do Pensamento Cristão*. In. PALMER, Michael D. *Panorama do Pensamento Cristão*. Traduzido por Luís Aron de Marcedo. Rio de Janeiro: Casas Publicadoras das Assembleias de Deus, 2001.

LEITE FILHO, Tácito da Gama. *Teologia Contemporânea*. Goiânia: CETEO, 2000

\_\_\_\_\_. *Às Religiões*. Rio de Janeiro: Junta de Educação e Publicações, 1994.  
LIVINGSTON, George Herbert; COX, Leo G.; KINLAW; Dennis F. et'al. *Comentário Bíblico Beacon: Gênesis a Deuteronômio*. Traduzido por Luís Aron de Marcedo, Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2005.

LLOYD JONES, D. M. *Os Puritanos Suas Origens e Seus Sucessores: Palestras Proferidas nas Conferências Puritana e Westminster 1959-1978*. Traduzido por Odayr Olivett. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1993.

LOHFINK, Gerhard. *Agora entendo a Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1978.

\_\_\_\_\_. *Agora Entendo a Bíblia: Para você entender a crítica das formas*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1978.

LOPES, Augustus Nicodemus. *A Bíblia e seus Interpretes: uma breve história da interpretação*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

LOPEZ, F. G. *O decálogo*. São Paulo: Paulus, 1995.

MACARTHUR JR, John F. *Nossa Suficiência em Cristo: Três Influências Letais que Minam sua Vida Espiritual*. Tradutor não identificado. São Jose dos Campos-SP: FIEL, 1995.

MAIER, Joham. *Entre os dois testamentos: História e religião na época do Segundo Templo*. Tradução de Francisco Stein. São Paulo: Loyola, 2005.

MASTROGREGORI, Massimo. *Historiografia e Tradição das Lembranças*. In. *A história escrita: teoria e história da historiografia*. Org. Jurandir Malerba. São Paulo: Contexto, 2006.

MAYES, Andrew D. H. *Sociologia e Antigo Testamento*. In. *O Mundo do Antigo Testamento*. Org. R. E. Clemets. Traduzido por João Rezende Costa. São Paulo: Paulus. 1995.

MCGRATH, Alister E. *Teologia Histórica*. Tradução de Susana Klassen. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 2007.

MEEKS, W.A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. Tradução de Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulinas, 1992.

MEIN, John. *A Bíblia e Como Chegou Até Nós*. Sem tradutor, 2ª ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1972.

MESQUITA, Antonio Neves de. *Estudo nos livros de Reis*. 2. ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1979.

METZGER, Martin. *História de Israel*. 3. ed. São Leopoldo Sinodal, 1981.

MÍGUEZ BONINO, José. *Economía y hermenéutica bíblica*. In. *Economía y Vida Plena*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, n.30, , p. 17-24, 1998-2. (Impresso)

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os Limites da Helenização: A intenção cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.

MOSSÉ, Claude. *Alexandre o Grande*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

MULDER, Chester O.; RIDALL, R. Clyde; PURKISER, W. T. et'al. *Comentário Bíblico Beacon: Josué e Ester*. Traduzido por Emirson Justino e Degmar Ribas Júnio, Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2005.

MUSSNER, Franz. *Tratado Sobre os Judeus*. Tradução de Frederico Dattles. São Paulo: Paulinas, 1987.

NICODEMUS, Augustus. *O que estão fazendo com a Igreja: ascensão e queda do movimento evangélico brasileiro*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008

NIETZSCHE, Friedrico. *Considerações Intempestivas*. Tradução de Lemos de Azevedo. Portugal: Editorial Presença, 1977.

PACE, Enzo. *IL Carisma, la fede, la chiesa: Introduzine alla sociologia Del cristianesimo*. Roma: Carocci/ Frecce, 2012.

PAUL, André. *O Judaísmo Tardio: História política*. Tradução de Bonôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1983.

PETIT, Paul. *A civilização Helenística*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

PIXLEY, Joge. *A História de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1989.

PIXLEY, Jorge. *La Biblia - ¿Palabra autoritaria o autorizante?*. In. *Lecturas Bíblicas Latino-Americanas y Caribenas*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, v50, p. 26-28, 2005-1. (Impresso)

\_\_\_\_\_. *El aspecto político de la hermenéutica*. In. *Ciudadanos del Reino*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, v.32, , p. 68-81,1999-1. (Impresso)

RADMACHER, Earl D.; ALLE, Ronald B.; HOUSE, H. Watne. *O Novo Comentário Bíblico do Antigo Testamento: com recursos adicionais – A Palavra de Deus ao Alcance de todos*. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2010.

RAMMINGER, Michael. *A Sagrada Escritura do Cristianismo e o Neoliberalismo: o fim das grandes narrativas?* In. Transformação Social, Economia e Literatura Sagrada: VI Congresso Internacional em Ciências da Religião – XIII Semana de Estudos da Religião. Org. Ivone Richther Reimer e Joel Antônio Ferreira. São Leopoldo: Oikos; Goiás: PUC Goiás 2012. p. 51-64.

REALE, Giordanni. *História da Filosofia Antiga. V III*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

REICKE, Bo Ivar. *História do Tempo do Novo Testamento: O mundo bíblico de 500 a.C. até 100d.C.* São Paulo: Paulus. 1996.

REIMER, Haroldo. *Hermenéutica Ecológica de Textos Bíblicos*. In. Lecturas Bíblicas Latino-Americanas y Caribenas. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, n.50, 2005-1, p. 120-124. (Impresso)

\_\_\_\_\_. *Inefável e sem forma: estudo sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UEG, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sobre os Início do Monoteísmo no Antigo Israel*. In. Fragmentos de Cultura. Goiânia: IFTTEG, V 13. nº 5, 2003. p. 967-987.

\_\_\_\_\_; RIBEIRO Osvaldo Luiz, *De Siquén a Jerusalén - Josué 24,1-28 como narración mítico-literaria*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Petrópolis, v.1, n.61, p.42-55, 2008. (imprimido).

REIS, José Carlos. *História da “consciência” Ocidental Contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur*. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2011.

RENDTORFF, Rolf. *A formação do Antigo Testamento*. São Paulo: Sinodal, 1979.

RIBEIRO, Luís Felipe Bellintani. *História da filosofia I*. Florianópolis: Filosofia /EaD/ UFSC, 2008.

RICHARD, Pablo. *Lectura popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la liberación*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, n.1, p. 30-48, 1988-1. (Impresso)

RICHTER REIMER, Ivoni. *Fé, Amor e Comunhão na Superação da Escravidão: Desafios para mulheres e homens na Igreja*. In. Interpretação e Recepção de Textos Bíblicos. Org. Ivoni Richeter Reimer e Haroldo Reimer. São Leopoldo: Oikos, 2013.

\_\_\_\_\_; BUSCEMI, Maria Soave. *Respiros... Entre transpiración y conspiración*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, v.50, p. 109-113, 2005/1. (Impresso)

\_\_\_\_\_. *“Transformai-vos pela Renovação da Mente”: releituras de tradições bíblicas*. In. Transformação Social, Economia e Literatura Sagrada: VI Congresso Internacional em Ciências da Religião – XIII Semana de Estudos da Religião. Org.

Ivone Ríchter Reimer e Joel Antônio Ferreira. São Leopoldo: Oikos; Goiás: PUC Goiás 2012. p. 65-95.

RICOEUR, Paul. *História e Verdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1968.

\_\_\_\_\_. *O conflito das Interpretações: Ensaio de hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

RIZZANTE GALLAZZI, Ana María, “*La joven sitiada. Una lectura de Judit a partir de Dina*”. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, v.1, n.15, p.47-58, 1993. (Impresso)

RÜSEN, Jörn. *Narrativa e Objetividade nas Ciências Históricas*. Revista da Pós-Graduação em História da UnB, Brasília, v.4, n.1, p. 75-101, 1996.

RYRIE, Charles Caldwell. *Teologia Básica: ao alcance de Todos*. Traduzido por Jarbas Aragão. São Paulo: Mundo Cristão. 2004.

SANCHES, Sidney de Moraes. *A Construção da Análise Retórica Para a Exegese do Novo Testamento: Um Exemplo da Epístola aos Hebreus*. Estudos Teológicos São Leopoldo, v. 49, N.1, p.129-143, 2009.

SCHAEFFER, Francis A. *Deus dá ao Seu Povo Uma Segunda Oportunidade*. In. BOICE, James Montgomery. *O Alicerce da Autoridade Bíblica*. Traduzido por Gordon Chow. São Paulo: Vida Nova, 1989.

SCHALKWIJK, Francisco Leonardo. *Coinê: Pequena gramática do grego neotestamentário*. 9ª ed. Belo Horizonte: CEIBEL. 2004.

SCHLESINGER, Hugo. *Pequeno Vocabulário do Judaísmo*. São Paulo: Paulinas, 1987.

SCHNELLE, Udo. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. traduzido por Werner Fuchs, São Paulo: Loyola, 2004.

SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem*. São Paulo: Paulinas, 1988.

SCHUBERT, Kurt. *Os Partidos Religiosos Hebraicos da Época Neotestamentária*. Traduzido por Isabel Fonte Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1979.

SCLIAR, Moacyr. *Judaísmo: Dispersão e unidade*. São Paulo: Ática, 1994.

SELLIN, Ernest; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1977. v.1-2.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradutor Mateus Rocha. São Paulo: Paulinas; Academia Cristã, 2007,

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SILVA, Rafael Rodrigues da. *“Mo(vi)mientos entre la imaginaria de la opresión y el imaginario de la esperanza.* Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, v.1, n.39, p.77-94, 2001. (Impresso)

SILVA, Valmor da. *Bíblia e Livros Sagrados.* In. SILVA, Valmor da (Org.). Ensino Religioso: educação centrada na vida. 2º ed. São Paulo: Paulus, 2008. p. 87-101.

SMITE, Ralph L. *Teologia do Antigo Testamento: Historia, método e mensagem.* São Paulo: Vida Nova, 2001.

SOUSA, Ágabo Borges de. *Filosofia Helenismo e o Encontro com a Cultura do Médio Crescente: o diálogo de Daniel com as escolas epicurista e estoica.* Caminhos, Goiânia, v.11, n. 2, p. 232-245, 2013.

STEGEMANN, Ekkhard W; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo.* Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

STELLA, Jorge Bertolaso. *Introdução a História das Religiões.* São Paulo: Imprensa Metodista, 1970.

STORNILOLO, Ivo. *O livro de Deuteronômio.* São Paulo: Paulus, 1992.

\_\_\_\_\_. *Teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Paulus, 1997.

STUART, Douglas. *Manual de Exegese Bíblica.* Tradução de Estevan Kirschner e Daniel d Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2008.

STURZ, Richard J. *Teologia Sistemática.* Tradução Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova. 2012.

TÁMEZ, Elsa. *Bíblia y 500 años.* In. Urge la Solidaridad. Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, n.16, p. 7-22, 1993/3. (Impresso)

\_\_\_\_\_. *Pautas hermenéuticas para comprender Ga. 3,28 y 1 Co. 14,34.* Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana, Petrópolis, n.15, p.9-18, 1993/2. (Impresso)

THOMPSON, Jonh. A. *Deuteronômio introdução e comentário.* São Paulo: Mundo Cristão, 1985.

\_\_\_\_\_. *A Bíblia e a Arqueologia: Quando a ciência descobre a fé.* Tradução de Neyde Siqueira. São Paulo: Vida Cristã, 2007.

TILLICH, Paul. *Perspectiva da Teologia Protestante nos Séculos XIX e XX.* São Paulo: ASTE. 1999.

TOGNINI, Enéas. *O Período Interbíblico. Da Babilônia a Belém.* 2. ed. São Paulo: Imprensa Batista, 1956.

TOYNBEE, Arnold J. *Helenismo: História de uma civilização.* Tradução de Waltensin Dutra. Rio de Janeiro: Zahar. 1969

VASCONCELOS, Pedro Lima; DA SILVA, Valmor. *Caminhos da Bíblia: uma história do povo de Deus*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

\_\_\_\_\_. *Mitologia e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento: Teologia das tradições históricas de Israel*. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, 1986.

VRETTOS, Theodore. *Alexandria: cidade do pensamento Ocidental*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

WARFIELD, Bejamim. *A Inspiração e Autoridade da Bíblia*. Tradução de Maria Judith Prato Menga. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução Frederico Dattler. São Paulo: Paulinas, 1987.

WHITE, Jon Manchip. *O Egito Antigo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

WILSON, Robert R. *Profecia e sociedade no Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1993.

WIT, Hans de, “¿Qué Dios os podrá librar de mis manos? (Releyendo Daniel 3)”. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, v.1, n.2, p.33 - 57, 1988. (Impresso)

WOLFF, Hans Walter. *Bíblia Antigo Testamento*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1978.

\_\_\_\_\_. *Bíblia Antigo Testamento: Introdução aos escritos e aos métodos de estudo*. Tradução de Dulcemar Silva Maciel. 3 ed. São Paulo: Teológica, 2003.