

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

DOUGLAS OLIVEIRA DOS SANTOS

**MONOTEÍSMO ORIGINÁRIO: LINGUAGEM, IDENTIDADE E
CONTRACULTURA A PARTIR DE HEBREUS**

**GOIÂNIA
2019**

DOUGLAS OLIVEIRA DOS SANTOS

**MONOTEÍSMO ORIGINÁRIO: LINGUAGEM, IDENTIDADE E
CONTRACULTURA A PARTIR DE HEBREUS**

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientadora: Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer.

GOIÂNIA
2019

S237m Santos, Douglas Oliveira dos
Monoteísmo originário / linguagem, identidade e contracultura a
partir de Hebreus.-- Goiânia 2019.
269 f.;

Texto em português com resumo em inglês
Tese (doutorado) -- Pontifícia Universidade Católica
de Goiás, Escola de Formação de Professores e
Humanidades, Goiânia, 2019
Inclui referências, f. 254-265

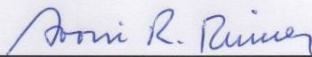
1. Personalidade e missão. 2. Monoteísmo. 3. Judeu-cristãos.
I.Reimer, Ivoni Richter. II.Pontifícia Universidade
Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação em
Ciências da Religião. III. Título.

CDU: 2-154(043)

**MONOTEÍSMO ORIGINÁRIO: LINGUAGEM, IDENTIDADE E
CONTRACULTURA A PARTIR DE HEBREUS**

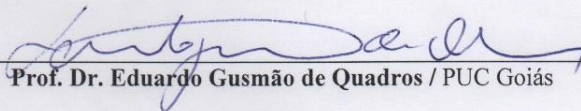
Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia
Universidade Católica de Goiás, aprovada em 23 de agosto de 2019.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás (Presidente)

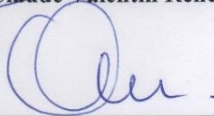
Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás



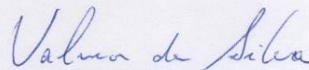
Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás



Prof. Dr. Claude Valentin René Detienne / UEG



Prof. Dr. Osvaldo Luiz Ribeiro / FACULDADE UNIDA



Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás / PUC Goiás (Suplente)

Prof. Dr. Haroldo Reimer / UEG (Suplente)

Dedico este trabalho ao meu Deus e a Jesus Cristo, meu Salvador.
Aos meus pais, que lutaram para que eu pudesse concluir este estudo.
A minha esposa e aos meus filhos, que se estiveram comigo nessa jornada.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e a Jesus Cristo, por terem me proporcionado a cursar o doutoramento em Ciências da Religião.

À orientadora, dra. Ivoni Richter Reimer, pelo suporte das orientações tão importantes.

À CAPES, pela bolsa de estudos.

Aos professores do doutorado em Ciências da Religião, singularmente, Irene e Eduardo Gusmão de Quadros, pelo despendimento das discussões para a pesquisa.

À minha família, especialmente, a esposa, Vanessa Santana de Sousa Santos; os filhos, Ana Carla Santana dos Santos e Gabriel Santana dos Santos; os pais, Carlos Alberto Ferreira dos Santos e Damiana Aparecida Oliveira Santos; os irmãos, Humberto dos Santos Neto, Dorcas Oliveira dos Santos; os avós, Zaira e Delcídio (*in memoriam*); a sogra, Aldina; os cunhados, Gisele e Wesley; pelo acompanhamento, incentivo e oração nos momentos difíceis.

Aos meus amigos, particularmente, Danilo Dourado Guerra, Pr. Marcos Herney, Pr. Marcos Machado, Mirian, Fernando, Wagner, Adélia, Judhite, Rivys, Roberto e Andréia.

À Igreja Batista Jardim Novo Mundo, pelo apoio.

Antes de prosseguir em meu caminho e lançar o meu olhar para a frente, uma vez mais elevo, só, minhas mãos a Ti de quem eu fujo. A Ti das profundezas de meu coração, tenho dedicado altares festivos para que, em cada momento, Tua voz me pudesse chamar. Sobre esses altares estão gravadas em fogo palavras: "Ao Deus desconhecido". Teu, sou eu, embora até o presente tenho me associado aos sagrilégios. Teu, sou eu, não obstante os laços que me puxam para o abismo. Mesmo querendo fugir, sinto-me forçado a servir-Te. Eu quero Te conhecer, desconhecido. Tu, que me penetras a alma e, qual turbilhão, invades a minha vida. Tu, o incompreensível, mas meu semelhante, quero te conhecer, quero servir só a Ti. (Friedrich Nietzsche).

RESUMO

As indagações sobre a origem do monoteísmo do povo hebreu perpetuam nos discursos acadêmicos. As teologias sistemáticas retomam os conceitos cristológicos conciliares para explicar sobre Jesus em uma estrutura monoteísta. Nessa perspectiva, a temática desta pesquisa é a percepção do monoteísmo no primeiro século, que traz por objeto o monoteísmo em Hebreus. O objetivo geral é analisar a concepção do Sagrado na formação do cristianismo, com os discursos da construção de uma divindade una, tomando a obra de Hebreus como base principal. Os objetivos específicos são compreender o fundamento da construção monoteísta em sua gênese; mostrar que o redator final utilizou uma fonte mais antiga para fundamento das percepções sobre Jesus, entender os termos *theos* (θεός) e *Kyrios* (κύριος); apresentar se há uma associação dessas palavras com as escritas em hebraico *Elohim* (אלהים) e *lahweh* (יהוה), e se há ligação entre Jesus e *lahweh* (יהוה), no Monoteísmo Originário; mostrar como o Redator Final uniu passado e presente daquele tempo e como o Monoteísmo Originário foi percebido na construção de paradigmas; elucidar a compreensão coletiva da memória resgatada pela epistemologia e por uma releitura e ressignificação das tradições judaicas. A questão principal levantada é como se constitui o Monoteísmo Originário, com base na análise do texto de Hebreus? A hipótese considera que a literatura apresentada no livro de Hebreus esclarece a temática e os objetivos propostos. A metodologia qualitativa segue a explicitação com a análise das linguagens, das contraposições filosóficas e da perspectiva histórica, que consubstanciam as fundamentações. Entre os teóricos estão Von Rad (1986), Stegemann e Stegemann (2004), Koester (2005) e Malina (2004). O trabalho dividido em três capítulos traz o primeiro resultado que se relaciona com um processo de materialização da história, em que a pesquisa linguística mostra o seu desenvolvimento, cujos olhares centram na temática Monoteísmo Originário. O segundo resultado consiste na perspectiva sobre a datação da obra de Hebreus, escrita em momentos distintos, antes e depois de 70 d.C. Assim, a relevância desta tese está no entendimento de como o imaginário cristão do Sagrado foi construído nesse período e se consolidou na história do cristianismo. Nos segmentos cristãos, estabeleceram-se várias interpretações bíblicas, havendo espaços para as discussões das Ciências da Religião.

Palavras-chave: Cristologia. Hebreus. Memória. Monoteísmo originário.

ABSTRACT

Inquiries about the origin of monotheism of the Hebrew people perpetuate in academic discourses. Systematic theologies take up the conciliar Christological concepts to explain Jesus in a monotheistic framework. From this perspective, the theme of this research is the perception of monotheism in the first century, which has as its object monotheism in Letter to the Hebrews. The general objective is to analyze the conception of the Sacred in the formation of Christianity, with the discourses of the construction of a one deity, taking the Letter to the Hebrews as the main source. The specific objectives are to understand the foundation of monotheistic construction in its genesis; to show that the final redactor used an older source to ground his perceptions of Jesus, to understand the terms *theos* (θεός) e *Kyrios* (κύριος); to present whether there is an association of these words with the Hebrew terms *Elohim* (אלהים) and *lahweh* (יהוה), and whether there is a connection between Jesus and *lahweh* (יהוה) in the Original Monotheism; to show how the Final Redactor united past and present of that time and how the Original Monotheism was perceived in the construction of paradigms; to elucidate the collective understanding of redeemed memory through epistemology and through a re-reading and re-signification of Jewish traditions. The main question raised is how does the Original Monotheism constitute itself, based on the analyses of the Letter to the Hebrews? The hypothesis considers that the literature presented in the Letter to the Hebrews clarifies the theme and the proposed objectives. The qualitative methodology follows the clarification with the analysis of the languages, the philosophical contrapositions and the historical perspective, that substantiate with the foundations. Amongst the Theorists are Von Rad (1986), Stegemann and Stegemann (2004), Koester (2005) and Malina (2004) and others. The work divided into three chapters brings the first result that is related to a process of materialization of history, in which linguistic research shows its development, whose views center on the theme of the Original Monotheism. The second result is the perspective on dating the work of Letter to the Hebrews, written at different times, before and after AD 70. Thus, the relevance of this thesis lies in understanding how the Christian imagery of the Sacred was built during this period and was consolidated in the history of Christianity. In the Christian segments, various biblical interpretations were established, allowing spaces for discussions in the Sciences of Religion sphere.

Keywords: Christology. Hebrews. Memory. Original monotheism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Origem do judaísmo.....	26
Figura 2 - Divisão da obra de Hebreus	33
Figura 3 - A formação dos Evangelhos	55
Figura 4 - A formação da obra de Hebreus	59
Figura 5 - Influências na obra de Hebreus	61
Figura 6 - Dinâmica interpretativa em Hebreus	64
Figura 7 - Trecho grego de Hb 1,2	70
Figura 8 - As características de Jesus em Hebreus.....	75
Figura 9 - Trecho de Hb 1,5	77
Figura 10 - O percurso monoteísta	81
Figura 11 - Prisma de Senaqueribe do Instituto Oriental da Universidade de Chicago	89
Figura 12 - Relação entre Iahweh e Elohim.....	91
Figura 13 - Texto grego de Hb 1,3.....	92
Figura 14 - Relação entre Deus e o filho	93
Figura 15 - Influências monoteístas em Hebreus	98
Figura 16 - A relação de Deus para com o homem	111
Figura 17 - A construção da divindade judaica	117
Figura 18 - Do Henoteísmo ao Neomonoteísmo.....	124
Figura 19 - Monoteísmo Originário	125
Figura 20 - Jesus como divino	130
Figura 21 - Jesus como Sagrado	132
Figura 22 - A relação entre Senhor, Jesus e Deus (1).....	146
Figura 23 - A relação entre Senhor, Jesus e Deus (2).....	147
Figura 24 - Texto grego de Hb 13,20.....	147
Figura 25 - A construção do Monoteísmo Originário.....	152
Figura 26 - O texto grego de Hb 1,3.....	154
Figura 27 - Ideia de substância	158
Figura 28 - Aparatos críticos de Hb 1,3	166
Figura 29 - Fontes do primeiro manuscrito.....	168
Figura 30 - Fonte do segundo manuscrito.....	168
Figura 31 - Fonte do terceiro manuscrito.....	169

Figura 32 - Busto do Imperador Nero (Idade neroniana 54-68 d.C.). Galeria dos Ofícios, Florença	174
Figura 33 - Busto do Imperador Vespasiano. Museu Arqueológico Nacional de Nápoles	178
Figura 34 - Arco de Tito. Fórum romano, Roma	179
Figura 35 - Arco de Tito. Fórum romano, Roma	179
Figura 36 - Cristianismo e judaísmo antes e depois de 70 d.C.	180
Figura 37 - Texto grego de Hb 1,1-2.....	202
Figura 38 - Os contextos de Hebreus	203
Figura 39 - Imperador Domiciano (81-96 d.C.) Inv. 2213. Museus Vaticanos - Roma	204
Figura 40 - Modelo de resistência em Hebreus	210
Figura 41 - Citações de Isaias e Malaquias em Hebreus e na Septuaginta	212
Figura 42 - Estrutura de dominação de Nero e Domiciano	216
Figura 43 - Texto grego de Hb 10,32-33.....	219
Figura 44 - Individualidade e coletividade.....	220
Figura 45 - Guerra e Paz Romana	230
Figura 46 - Devoção ao divino morto ou ao Deus vivo	238
Figura 47 - Texto grego de Hb 9,14.....	239
Figura 48 - Comparativo da estrutura religiosa de Hebreus e romana.....	244

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Tendência sobre Jesus na obra de Hebreus.....	34
Quadro 2 - Comparação de Hb 7,1-2 com a Septuaginta.....	41
Quadro 3 - Comparação de Hb 1,5 com a Septuaginta	45
Quadro 4 - Diferenças de Hb 1,6 com a Septuaginta	46
Quadro 5 - Comparação de Hb 1,6 com a Septuaginta e o texto hebraico.....	47
Quadro 6 - A percepção de Jesus antes e depois de 70 d.C.....	52
Quadro 7 - Comparação de Hb 1, 8-9 com a Septuaginta e o texto hebraico ..	101
Quadro 8 - Comparação de Hb 7,21 com a Septuaginta e o texto hebraico.....	103
Quadro 9 - Comparativo entre Jesus e <i>lahweh</i>	132
Quadro 10 - Comparativo entre <i>Theos</i> e <i>Elohim</i>	139
Quadro 11 - Comparação entre Septuaginta e texto hebraico SI 102,26.....	143
Quadro 12 - Texto grego Hb 1,10 e tradução	143
Quadro 13 - Comparação entre Hb 12,5 - Septuaginta e texto hebraico	145
Quadro 14 - Comparação entre Hb 13,6 - Septuaginta e texto hebraico	146
Quadro 15 - Comparação entre Hb 1,6 - Septuaginta e texto hebraico	149
Quadro 16 - Comparação entre Hb 1,8-9 - Septuaginta e texto hebraico	150
Quadro 17 - A tradução de <i>lahweh</i> e <i>Elohim</i> em Hb 12,29.....	152
Quadro 18 - Septuaginta e Hebreus.....	235

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1 O MONOTEÍSMO ORIGINÁRIO EM SUA GÊNESE	22
1.1 A LÍNGUAGEM COMO FUNDAMENTO DA CONSTRUÇÃO MONOTEÍSTA	28
1.1.1 A Obra de Hebreus Redigida por Duas Mãos	29
1.1.1.1 O período da redação final: Paulo e Clemente.....	29
1.1.1.2 As variações da linguagem	32
1.1.1.3 Como Hebreus trata Jesus.....	34
1.1.2 O Redator Final e a Língua Hebraica.....	38
1.1.2.1 O destinatário e a linguagem.....	39
1.1.2.2 O hebraísmo e o hebraico no Redator Final.....	41
1.1.2.3 A língua no Redator Final.....	45
1.1.3 O Princípio Cristológico de Hebreus	48
1.1.3.1 O Jesus da história.....	48
1.1.3.2 Jesus em sua base cristológica.....	51
1.1.3.3 Jesus e a obra de Hebreus	58
1.2 O PROTOMONOTEÍSMO COMO BASE PARA OBRA DE HEBREUS	62
1.2.1 Duas Origens da Divindade no Protomonoteísmo	64
1.2.1.1 A historiografia do Primeiro Testamento como fonte de memória	66
1.2.1.2 A fonte Elohista	69
1.2.1.3 A fonte Javista.....	72
1.2.1.4 As fontes historiográficas do Primeiro Testamento e suas influências em Hebreus.....	76
1.2.2 As Devoções Monolátricas	78
1.2.2.1 O sagrado como revelação progressiva	78
1.2.2.2 As expressões de muitas vezes e de muitas maneiras.....	81
1.2.3 O Deuteronomismo: Base para o Monoteísmo de Hebreus	87
1.2.3.1 As reformas religiosas de Josias como base no monoteísmo de Hebreus ...	87
1.2.3.2 Os paralelos entre a escola Deuteronômista e Hebreus	91
1.3 O DEUTEROMONOTEÍSMO COMO INFLUÊNCIA NA OBRA DE HEBREUS... 94	
1.3.1 A Morte de Iahweh e Elohim na Formação da Septuaginta	96

1.3.1.1	Influências da Septuaginta em Hebreus.....	97
1.3.1.2	O monoteísmo na Septuaginta.....	100
1.3.2	O Nascimento de <i>Theos</i> e seus Atributos no Texto de Hebreus.....	104
1.3.2.1	O termo <i>theos</i> na obra de Hebreus	106
1.3.2.2	Um novo olhar sobre <i>theos</i>	107
1.3.3	Protomonoteísmo Rejeitado.....	112
1.3.3.1	Interpretação judaica do protomonoteísmo	113
1.3.3.2	Monoteísmo de Hebreus e suas origens.....	117
	CONSIDERAÇÕES.....	119
2	A CONSOLIDAÇÃO DO MONOTEÍSMO ORIGINÁRIO NO PRIMEIRO MONOTEÍSMO	123
2.1	O MONOTEÍSMO ORIGINÁRIO	122
2.1.1	Jesus e a Imanência Javista	125
2.1.1.1	A descrição de Jesus na obra de Hebreus.....	125
2.1.1.2	Jesus e <i>lahweh</i>	127
2.1.2	Deus e a Transcendência Elohistas.....	132
2.1.2.1	A descrição de <i>theos</i> na obra de Hebreus	133
2.1.2.2	<i>Theos</i> e <i>Elohim</i>	135
2.1.3	A Dualidade do Sagrado na Construção do Uno.....	139
2.1.3.1	Jesus como <i>lahweh</i>	140
2.1.3.2	Deus é <i>Elohim</i>	147
2.1.3.3	Jesus é <i>theos</i>	151
2.2	O MONOTEÍSMO ORIGINÁRIO EM UMA PERSPECTIVA EXEGÉTICA.....	158
2.2.1	Análise da Redação de Hb 1,1-3.....	158
2.2.1.1	A revelação do sagrado em Hebreus	160
2.2.1.2	A herança do filho.....	162
2.2.2	Crítica Textual de Hb 1,3.....	165
2.2.2.1	A variante	165
2.2.2.2	O texto em seu movimento cristológico.....	169
2.2.3	Análise Histórica: o duplo contexto da obra de Hebreus	171
2.2.3.1	Antes de 70: <i>Sitz im Leben</i> do Protohebreus	172
2.2.3.2	Depois de 70: <i>Sitz im Leben</i> do Redator Final	180

2.3 ROMPIMENTO DE PARADIGMAS INTERPRETATIVOS.....	182
2.3.1 Mudar para Manter: um novo olhar sobre a tradição do Primeiro Testamento	183
2.3.1.1 A tradição do Primeiro Testamento	184
2.3.1.2 A obra de Hebreus como filha de seu tempo	185
2.3.2 Recepção do Novo na Obtenção do Sentido	187
2.3.2.1 O método interpretativo de Hebreus.....	187
2.3.2.2 A obra de Hebreus e sua releitura do Primeiro Testamento.....	188
2.3.3 Monolatria no Redator Final	190
CONSIDERAÇÕES.....	193
3 O MONOTEÍSMO ORIGINÁRIO E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ	196
3.1 O MONOTEÍSMO ORIGINÁRIO FRENTE AO IMPÉRIO ROMANO.....	199
3.1.1 Os Indivíduos de Hebreus no Império	199
3.1.1.1 Do redator para o receptor	200
3.1.1.2 Os personagens de Hebreus e seus desafios no Império romano.....	202
3.1.2 Abrangência da obra de Hebreus dentro dos Domínios Romanos	205
3.1.2.1 Hebreus contra o poder da morte.....	205
3.1.2.2 Resistência aos romanos em Hebreus.....	208
3.1.3 A Manutenção da Tradição Monoteísta em um Processo Reacionário.....	210
3.2 INDIVIDUALIDADE E COLETIVIDADE COMO PARADIGMA DE RESISTÊNCIA AO IMPÉRIO.....	214
3.2.1 Monoteísmo Originário e Comunidade em Resistência à Individualidade Imposta pelo Império.....	217
3.2.2 A Comunidade e a Identidade Monoteísta no Combate a Dominação Romana	222
3.2.3 A Individualidade e a Coletividade contra o Império.....	224
3.3 A OBRA DE HEBREUS EM CONTRAPOSIÇÃO AO CULTO IMPERIAL.....	227
3.3.1 A Falsa Paz na Divinização do Imperador.....	229
3.3.1.1 A divinização e a paz.....	230
3.3.1.2 Hebreus no estímulo a fidelidade ao Deus vivo	232
3.3.1.3 O Deus vivo em Hebreus frente à ordem e aos símbolos do divino César .	237
3.3.2 A divindade cristã como Padrão Antagônico da Divinização imperial	240

3.3.2.1 O Deus que corrige e o divino que pune	240
3.3.2.2 O sagrado em Hebreus e suas diferenças na religião do Império	243
CONSIDERAÇÕES	247
CONSIDERAÇÕES FINAIS	250
REFERÊNCIAS	254

INTRODUÇÃO

Algumas questões associadas a Deus e a Jesus fazem parte da minha vida desde a infância. Filho de pastor protestante, nas cerimônias religiosas, sempre ouvia acerca de um Deus que se manifestava e que estava próximo dos seres humanos, e de Jesus como Deus encarnado. Essas afirmativas me causavam inquietações, por não fazerem sentido lógico em minhas reflexões sobre o assunto. Ao buscar por respostas sobre as origens, o destino e a relação com o sagrado, fui incentivado a recorrer à Bíblia Sagrada. Por meio dos ensinamentos catequéticos, fiquei confortado com a base das respostas pré-estabelecidas pela religiosidade.

Por muito tempo, conformei com o conceito definido por Langston (1983, p. 19) de que “Deus é Espírito Pessoal, perfeitamente bom, que, em seu santo amor, cria, sustenta e dirige tudo”¹, e que seus atributos se dividem em naturais e morais. Nos atributos naturais, Deus é onipotente, onipresente, onisciente, único, eterno e imutável. Já nos atributos morais, Ele é santo, justo, amoroso, e possui outras características que o ser humano também poderia ter. Em relação a Jesus, é o filho de Deus e o próprio Deus encarnado, que veio salvar a humanidade de seus pecados.

Essas respostas estabeleciam uma dualidade da transcendência e da imanência em relação ao sagrado que confortava, mas não explicava essa perspectiva, devido às percepções teológicas vivenciadas em minha realidade: um garoto pobre, negro, seminômade² e disléxico, que teria que lidar com os diversos preconceitos sociais, que não coadunam com os conceitos formativos do sagrado. É importante compreender que a angústia pessoal não se associa ao fenômeno religioso, porém às respostas do que o sagrado é.

Com o passar do tempo, aquele conceito dado por Lanston (1983) não foi mais suficiente para as minhas inquietações. As experiências religiosas e a vocação pastoral foram bases para a visão ministerial. Ingressei no curso de Teologia, que aguçou as minhas indagações sobre Deus. Nessa graduação, busquei a resposta para a questão por que Deus é um, se não é matéria? Percebi um Deus plural na Bíblia hebraica. No impulsionamento, também cursei História, a fim de compreender como Deus foi percebido no movimento histórico.

¹ Conceito aceito como a melhor definição de Deus pelos batistas.

² Pela atividade pastoral familiar, eu mudava constantemente de casa, cidade e estado.

Na convivência com as comunidades religiosas, nos trabalhos realizados nos seminários teológicos e nas questões referentes ao sagrado, investiguei como os indivíduos e as organizações pensavam esse personagem conhecido por Deus. Esse olhar se concentrou especificamente no cristianismo e na afirmativa de que só existe um Deus. Minha pergunta era como Deus pode ser único em um cristianismo plural? Em todos esses processos, deparei com a questão monoteísta que me impulsionou a fazer o doutoramento, traçando um raciocínio de como a transcendência e a imanência se increveram no cristianismo.

Os estudos e as indagações sobre a origem do monoteísmo do povo hebreu foram elementos de análise por muito tempo e tem se perpetuado nos discursos de vários acadêmicos até os dias atuais. Essas interlocuções consistem na percepção de como o povo hebreu pensava sobre o sagrado, que repercutiu na formação do cristianismo. Nesse sentido, o cristianismo passou a ser alvo de observação no que se refere a Jesus Cristo, sagrado pelos cristãos e inserido na estrutura monoteísta. A pessoa de Jesus Cristo foi muito discutida no século XX, quanto à sua materialidade e deidade. Para apaziguar os questionamentos, as teologias sistemáticas retomaram os conceitos cristológicos conciliares para explicar sobre Jesus em uma estrutura monoteísta, debate que havia sido travado por racionalistas e ortodoxos.

Nessa perspectiva, a temática desta pesquisa é a percepção do monoteísmo no primeiro século, tendo por objeto o monoteísmo na obra de Hebreus. O objetivo geral é analisar a concepção do Sagrado na formação do cristianismo, buscando as interpretações da construção de uma divindade una. Para obter essa conjuntura, toma-se como base especificamente Hb 1,1-3. Os objetivos específicos são, no primeiro capítulo, compreender o fundamento da construção monoteísta em sua Gênese, mostrando que o Redator Final utilizou uma fonte mais antiga para fundamentar as suas percepções sobre Jesus, configurando-o como um ser sagrado. Também analisar a redação com os textos do Primeiro Testamento e da Septuaginta, para entender a percepção monoteísta com a monoteísta do Primeiro Testamento, como elemento cristológico em Hebreus, na descrição de Jesus com características divina e sagrada. Entender os termos *theos* (θεός) e *Kyrios* (κύριος) e como eles aparecem no livro de Hebreus e mostrar se há uma associação dessas palavras com as escritas em hebraico *Elohim* (אֱלֹהִים) e *lahweh* (יהוה), apresentando se há ligação entre Jesus e *lahweh* (יהוה), com a elucidação do que

se denomina por Monoteísmo Originário. No segundo capítulo, mostrar como o Redator Final uniu passado e presente daquele tempo para a descrição do que era vivenciado. Por um padrão exegetico, apresentar como o Monoteísmo Originário foi percebido na construção da obra e quais os rompimentos de paradigmas, frente aos processos interpretativos da época e a tradição em uma nova realidade. No terceiro capítulo, elucidar como o Monoteísmo Originário seria compreendido pelos indivíduos em sua coletividade, pela memória resgatada, pela epistemologia e por uma releitura e ressignificação das tradições judaicas, no século I, frente ao Império romano com seus símbolos e atos violentos. Compreender os indivíduos na obra de Hebreus e sua relação com o Império, entender como a escritura repercutiu nos espaços de ocupação romana e analisar como o Monoteísmo Originário reagiu ao modo de dominação. Observar acerca da religião romana e da violência simbólica e elucidar que o livro de Hebreus se preocupava em estabelecer uma identidade cristã monoteísta.

No discurso no Primeiro Testamento, entende-se como se deu a origem monoteísta, a partir de uma sociedade politeísta. Considera-se a instabilidade da fidelidade do povo hebreu à sua divindade e que há um problema interno que se origina na definição entre *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים). Essa questão teria sido resolvida pela escola Deuteronomista que unificou as divindades hebraicas e organizou os escritos do Primeiro Testamento. A obra de Hebreus é fundamental nessa perspectiva monoteísta, por seus pressupostos do Sagrado descritos na Septuaginta. Com o advento da tradução dos Setenta (LXX), a definição entre *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים) foi sanada pelo seu processo de tradução em que se eliminaram os nomes próprios das divindades hebraicas. Essa tradução se tornou base da formação do Novo Testamento, especialmente Hebreus.

Para conceituar o Monoteísmo Originário, primeiramente, compreende-se que a utilização do vocábulo Deus, aqui, não corresponde à percepção contemporânea. No Ocidente, é usual a diferenciação do termo com letras maiúscula e minúscula, para a ideia de um Deus universal absoluto e de um deus particular e distinto. Nesse trato, Deus poderia ser escrito tanto em maiúsculo como em minúsculo, porque o Novo Testamento não fez essa separação por não ser dado como nome próprio. Deus é, em sentido grego, um ser absoluto³, por esse motivo a palavra, em muitos

³ Assunto trabalhado em 1.3.1.1.

momentos, aparecerá em seu original *theos* (θεός), com letra minúscula, sem pré-compreensões.

Nesse sentido, o segundo vocábulo é sagrado que, conforme Otto (2007), pode ser explicado com a ideia de um ser transcendente, que possui caráter misterioso, tremendo e fascinante, percebido por um grupo como não matéria, mas presente. Por esse motivo, em muitos momentos, utiliza-se a palavra sagrado para mostrar a neutralidade das discussões. O sagrado está associado à percepção dos indivíduos do Primeiro Testamento e do Novo Testamento.

Outras duas palavras importantes são divino e divindade. Divino está associado a aquele que está junto dos deuses ou deus, ele não é um deus, nem está descrito como divindade. Esse vocábulo se refere a um deus, porém os dois termos estão no âmbito do sagrado, mesmo com características distintas, apesar de receberem culto. O divino é um ser em trânsito e a divindade recebe qualidades de um deus. Os vocábulos *Elohim* e *Iahweh* expressam o sagrado na Bíblia hebraica. Os dois são usados para descrever a divindade ou as divindades hebraicas, sendo reconhecidos como deuses, portanto, sagrados. Nas tradições, percebem-se duas divindades distintas⁴ unificadas a posteriori, portanto, nesta tese, não serão consideradas como mesma divindade.

A pesquisa se justifica pelos estudos acerca da obra de Hebreus que fomentam debates, em princípio, por sua autoria e por seu período de escritura. No tocante a seu conteúdo, as discussões giram em torno da peculiaridade do tratamento sobre Jesus. Na argumentação legitimada na interpretação do Primeiro Testamento, utilizam-se trechos da tradução dos Setenta e de influências helênicas. Porém, apesar de existirem vários debates sobre a obra, há poucos sobre a concepção do Sagrado no livro de Hebreus e como os hebreus utilizaram o conceito de *theos* (θεός) Deus para combater o politeísmo. Mais se discute acerca da monoteísmo judaico, porém menos sobre o monoteísmo cristão.

Dessa forma, algumas circunstâncias ganham destaque nesta pesquisa: a) aplicação da Septuaginta na obra de Hebreus e tradução direta dos textos em hebraico; b) utilização da alta cristologia e da baixa cristologia no texto e c) legitimação da deidade de Jesus. Na perspectiva do Redator Final, há um esforço de continuar mantendo a ideia de que a divindade cristã é o único ser absoluto. Nesse

⁴Situação a ser trabalhada no subitem 1.2.1. Porém, para melhor aprofundamento nessa temática, ler Santos (2016), sobre a defesa da existência de duas divindades presentes na Bíblia hebraica.

aspecto, apesar de existir uma construção Deuteronomista na unificação de sua divindade mediante o Primeiro Testamento, o cristianismo sofreu com o mesmo problema da unidade entre o Pai e o Filho.

Desse modo, esta pesquisa se torna relevante, pois traz os paradigmas estabelecidos no decorrer da história cristã, analisando o entendimento do imaginário cristão do Sagrado construído. A partir da base identitária no monoteísmo, deram-se os pressupostos que possibilitaram ao cristianismo organizar a sua dogmática em torno de uma percepção monoteísta distinta do judaísmo. Várias interpretações descartaram um olhar politeísta em relação ao sagrado cristão, não cabendo análises politeístas dos textos do Novo Testamento, por causa das concepções monoteístas nos concílios e das exegeses atuais.

A questão principal levantada é como se deu o Monoteísmo Originário, a partir de pesquisa bibliográfica, cujas fontes são grega e hebraica? A hipótese tece considerações oriundas da obra de Hebreus em seus originais, que se utilizou da Septuaginta e indiretamente de vários trechos da Bíblia hebraica. A metodologia qualitativa segue a explicitação com a análise das linguagens, das contraposições filosóficas e da perspectiva histórica, que condensam as fundamentações.

Apesar de haver muito material sobre o livro de Hebreus, os dados se concentram em livros devocionais ou nos de caráter dogmático. Nesse aspecto, algumas obras servem de informações gerais e consensuais. Entretanto, está singularmente construída a trajetória linguística e estrutural deste estudo para as bases fundamentais das análises. Os principais autores são Von Rad (1986), Stegemann e Stegemann (2004), Koester (2005) e Malina (2004), entre outros, cujos discursos possibilitam a visão sobre o monoteísmo no primeiro século.

Com a tessitura historiográfica, entendem-se as influências helênicas na interpretação do Primeiro Testamento feita aos Hebreus. Legitima-se o sacerdócio de Jesus Cristo e busca-se conceituá-lo junto ao Pai. Essa compreensão dada pela obra de Hebreus influenciou a construção monoteísta do sagrado cristão. Além da utilização da Septuaginta, elucida-se que os textos do Primeiro Testamento foram traduzidos e, a partir dessa estrutura, o cristianismo organizou a sua divindade em uma unidade, diante das pluralidades de conceitos estabelecidos no livro Hebreus e no decorrer da história cristã. Esses conceitos promoveram movimentos contraculturais, em relação à elite judaica e imperial, bem como à própria *Pax romana*. Nesse aspecto, os fatores discutidos são fundamentais para este estudo

com os resultados inscritos nos capítulos, sendo um sobre a materização histórica da escritura de Hebreus e das concepções temporais de antes e pós 70 d. C.

Desse modo, as discussões envolvem a linguagem, o resgate da memória e a construção da identidade para a descrição do monoteísmo do primeiro século. As percepções dos conceitos contribuem para a análise bibliográfica, visto que os indivíduos se relacionam com o seu meio, resgatam fatores de seus antepassados. Pelo livro de Hebreus, com a religiosidade inserida na pessoa de Jesus, na compreensão do aspecto identitário e do resgate da memória, há a proximidade de dois ambientes: a cultura grega, desde os seus elementos clássicos até a sua produção helênica, com a filosofia e a linguagem, e a cultura judaica, ligada à construção da Septuaginta, que igualmente teve influência helênica.

Nos segmentos cristãos, estabeleceram-se formas de interpretação bíblica. Os métodos fundamentalistas não atingem a coerência interpretativa da obra de Hebreus. Ocorre que o olhar para os textos sagrados pode estar sobrecarregado de preconceitos e vivências daquele que lê. O fundamentalismo faz uma distinção entre as interpretações sagradas e profanas, podendo confundir aqueles que buscam na Bíblia respostas espirituais. Pelo contexto teológico, esta pesquisa correlaciona com as interpretações no Brasil. Os discursos hermenêuticos reavaliam os pressupostos exegéticos, rompendo com estruturas rígidas dos sentidos com a percepção monoteísta do cristianismo moderno.

Considera-se que a crença cristã está desassociada de sua origem, como se o cristianismo moderno não tivesse tido uma estruturação no conceito monoteísta, fazendo com que os cristãos pressuponham que o monoteísmo atual seja herança direta do monoteísmo judaico. Distingue-se o originado dos hebreus daquele vivenciado por judeus do primeiro século. Assim, esta tese contribui com os estudos das Ciências da Religião sobre esse tema do cristianismo construído pela memória do povo hebreu, a partir de estruturas históricas e perspectivas teológicas cristãs.

1 O MONOTEÍSMO ORIGINÁRIO EM SUA GÊNESE

Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, a nós falou-nos nestes últimos dias pelo filho (Hb 1,1)⁵

1.1 Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ,

A percepção do monoteísmo ocidental não se resguarda apenas na formação do culto monolátrico, instituído na formação do Primeiro Testamento⁶. Essa concepção monoteísta necessitou afirmar-se em diversos momentos históricos do povo hebreu. Ao referir-se ao povo hebreu, busca-se identificá-lo por sua narrativa histórica.

De acordo com Haroldo Reimer (2017, p. 17), o antigo Israel foi uma sociedade que se desenvolveu no Oriente Médio, por influências de povos oriundos daquela região. Essa sociedade “cristalizou” sua identidade por volta do V/IV século a.C., pela “[...] produção sistemática de um conjunto de textos”, que passou a ser reconhecido como sagrado⁷ até os dias atuais. Esses elementos também são percebidos por Cazelles (1986, p. 57), que entende o povo de Israel a partir de um espaço geográfico influenciado por vários povos próximos à região em que viviam.

⁵ Assume-se, nesta tese, principalmente a tradução de João Ferreira de Almeida, Versão Revisada e Atualizada (ARA). Também há a utilização de outras traduções, como forma explicativa do sentido do texto ou do sentido das palavras.

⁶ O termo Primeiro Testamento, utilizado por Goldingay (2018), refere-se ao Antigo Testamento, que passou a ser conhecido pela tradição cristã que reconhece o Novo Testamento como a culminância da revelação divina. Porém, entende-se que a palavra Antigo coloca o Primeiro Testamento em situação de inferioridade em relação ao Novo, situação que difere da proposta da obra de Hebreus.

⁷ “Na obra *Das Heilige*, Rudolf Otto esforça-se por clarificar o caráter específico dessa experiência terrífica e irracional. Descobre o sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, dessa *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder; encontra o temor religioso diante do *mysterium fascinans*, em que se expande a perfeita plenitude do ser. R. Otto designa todas essas experiências como *numinosas* (do latim *numen*, “deus”) porque elas são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino. O *numinoso* singulariza se como qualquer coisa de *ganz andere*, radical e totalmente diferente: não se assemelha a nada de humano ou cósmico; em relação ao *ganz andere*, o homem tem o sentimento de sua profunda nulidade, o sentimento de “não ser mais do que uma criatura”, [...] O sagrado manifesta se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”. É certo que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou a *majestas*, ou o *mysterium fascinans* mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem. Mas sabemos que essa terminologia analógica se deve justamente à incapacidade humana de exprimir o *ganz andere*: a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural” (ELIADE, 1992, p. 12).

Todavia, a principal fonte de identificação do antigo Israel consiste na Bíblia (Primeiro Testamento).

À luz dessas perspectivas, entende-se a história do antigo Israel como a história do povo hebreu, pois, nesta tese, ele não é compreendido em um período histórico apenas, mais como povo no movimento da história, estabelecido por uma estrutura epistemológica. Merrill (2002, p. 1), ao se referir à essa historiografia, afirma que “[...] é a narrativa de um povo completamente envolto em uma literatura sagrada”. O povo hebreu é identificado pelo conjunto epistemológico que formou todo o Primeiro Testamento.

Nessa consideração, compreende-se o povo hebreu a partir da perspectiva teórica de Certeau (1998). O historiador atesta que a história não pode ser controlada, serve como um mapa humano, sendo a ação de caminhar. A história tem a mesma relação que o ato de escrever mantido pelo escritor. Tendo a ideia de uma ordem especial que organiza um conjunto de possibilidades, a história desloca-se formando outros conjuntos. Sob esse prisma, o povo hebreu⁸ é referido neste estudo como o resultado de todo o Primeiro Testamento em sua composição final, isso porque toma-se como base aquilo que é dito sobre os hebreus na Bíblia hebraica.

A ideia de povo hebreu se concentra na literária, compreendida de forma metafórica. No curso da narrativa, esse sentido é dado na perspectiva de que um povo se origina de um patriarca (Abraão, Isaque e Jacó), com várias tribos e duas nações (Israel e Judá). No entanto, a organização dos documentos das tradições unificou essa percepção em um único sentido: Povo de Deus, assim como uniu *Elohim* e *lahwha* significando Deus. Para Ankersmit (2006), todo texto se torna uma metáfora, porque o mesmo está para a realidade como representação:

[...] devemos apenas à metáfora a ao aparo epistemológico, cuja origem é a metáfora, a possibilidade de imputar unidade e coerência ao passado [...] a metáfora gera uma organização do conhecimento (histórico), a essa organização metafórica deve espelhar e incorporar a unidade que o historiador procura descobrir ou projetar no passado (ANKERSMIT, 2006, p. 102).

Os sentidos dados pelos documentos estão associados a um processo de organização, caso este estabelecido pela Bíblia hebraica, que dá sentido metafórico

⁸ Toma-se a nomenclatura povo hebreu, no lugar de “antigo Israel”, por considerar que a utilização dos períodos em que se deram a narrativa possa gerar alguma dúvida, ao passar pelo reino dividido Israel e Judá.

a união de diversos documentos. Encontra-se a ideia de um povo denominado por hebreus ou povo hebreu. Apesar de o povo hebreu constituir-se de uma identidade que se manifesta de várias maneiras no decorrer da história, compreende-se que é o povo do documento.

Os diversos documentos que compõem esse grupo são organizados em um sentido, e os organizadores dos mesmos passaram a transpor suas perspectivas sobre a narrativa. Estabeleceram a percepção do povo em um movimento, gerando uma característica identitária. Portanto, povo hebreu é aquele de quem se fala no Primeiro Testamento, apresentando-se como um povo no movimento da história.

Nesse movimento da história, percebem-se diversas estruturas políticas imperiais que se utilizaram de seus poderes para obterem benefícios perante os descendentes de Israel⁹. Essas estruturas estavam fundamentadas nos cultos politeístas, por isso havia entre o povo hebreu a necessidade de organizar seus pensamentos para a manutenção dos cultos monolátricos. O cenário histórico, após a conquista de Alexandre, o Grande, reforçou o politeísmo com a implantação da cultura helênica, que além de implantar a sua língua, difundiu as suas divindades¹⁰ em todas as regiões dominadas. Tais acontecimentos proporcionaram diversas adequações aos discursos judaicos, que recorreram aos textos veterotestamentários para que suas percepções monoteístas tivessem condições de se legitimarem em uma sociedade tão controversa e dominadora.

Após a dominação romana, o cenário se manteve por haver uma conformidade imperial em que a estrutura helênica favorecia o controle dos povos dominados. Na convivência judaica com a cultura helênica, os judeus foram obrigados a estabelecer novas conjecturas que, por sua vez, inseriram vocabulário e linguagem novos para a reafirmação monoteísta e a manutenção da religião judaica. Diante das transformações do Império, ocorridas no contexto da queda do domínio político grego, os gregos submeteram-se à dominação romana, que se apresentou de forma multifacetária. Por sua parte, o judaísmo reorganizou-se e dividiu-se em várias organizações, as quais fundamentavam-se em um princípio dogmático e em posicionamentos políticos da época.

⁹ Nome dado a Jacó, do qual vêm as 12 tribos de Israel.

¹⁰ Nesta obra, trata-se divindade de forma similar ao termo sagrado. De acordo com Gonçalves (2007), tem-se divindade como ser soberano, um deus.

Nesse contexto, surgiu o cristianismo como braço do judaísmo, e assim se manteve por um longo tempo (PACE, 2012). A base da religião judaica é o Primeiro Testamento, cuja redação aponta para a descrição da história dos judeus. No entanto, nesta tese, a obra de Hebreus é pensada como antítese desse pressuposto. Talvez, pela primeira vez, o Primeiro Testamento seja questionado como sendo essa base religiosa dos judeus. Para essa afirmativa, tomam-se os versos de Hb 1,1-3, que dizem o seguinte:

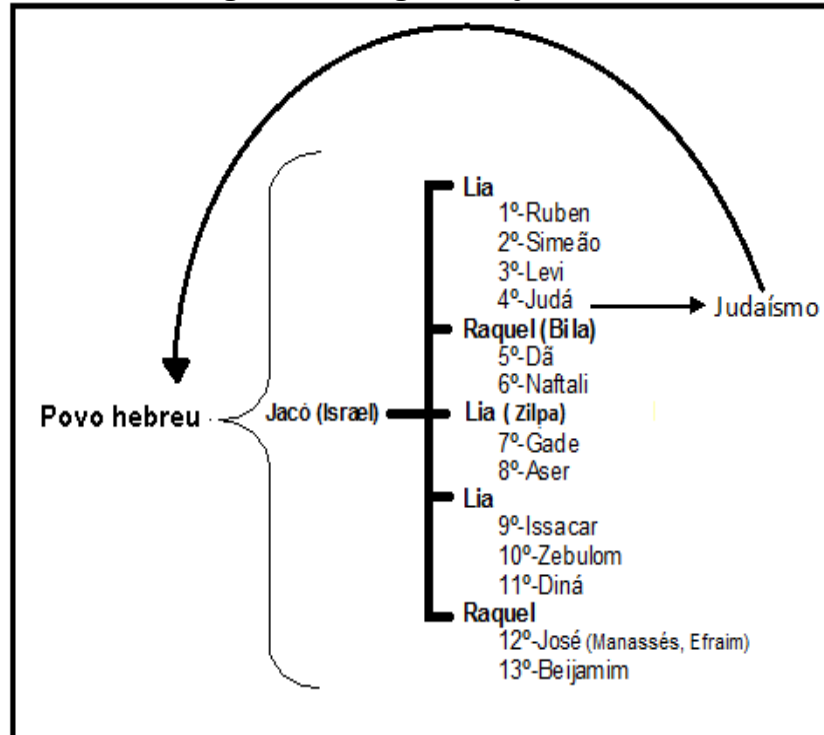
Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, a nós falou-nos nestes últimos dias pelo filho, a quem constituiu herdeiro de tudo, por quem fez também o mundo. O qual, sendo o resplendor da sua glória, e a expressa imagem da sua pessoa, e sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder, havendo feito por si mesmo a purificação dos nossos pecados, assentou-se à destra da majestade nas alturas (Hb 1,1-3).

Compreende-se que a obra de Hebreus deslegitima o Primeiro Testamento em relação ao judaísmo, estabelecendo um olhar de que o Primeiro Testamento seria a redação que contaria a história do projeto de Deus para a salvação da humanidade, por intermédio de Jesus Cristo.

No texto de Hb 1,1-3, há uma centralidade em Jesus. Nessa perspectiva, o Primeiro Testamento seria uma narrativa histórica da manifestação de Jesus, desvinculando a ideia de que se referisse exclusivamente aos judeus. Para a obra de Hebreus, a história da religiosidade judaica estaria contida na redação do Primeiro Testamento. Seguindo esse raciocínio, o judeu se legitima como povo escolhido de Deus, que passou a fazer uma interpretação dos textos veterotestamentários a partir de suas tradições.

De acordo com Stegemann e Stegemann (2004), o judaísmo dos tempos de Jesus fazia parte de uma origem religiosa e de uma etnia. A obra de Hebreus deixa a entender que o judaísmo não conseguiria enxergar a totalidade dos fatos, por manter sua interpretação fundamentada na tradição religiosa. Essa percepção pode ser observada na figura 1.

Figura 1 - Origem do judaísmo



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

A figura 1 representa a formação genealógica do povo hebreu, que se originou em Abraão, o hebreu. O povo se desenvolveu a partir de Jacó (Israel) pelo matriarcado de Lia, Raquel, Bila e Zilpa. Apesar dessa estrutura histórica, os judeus compreendiam o Primeiro Testamento como a narrativa de sua história.

Dreher (2013) entende que o Primeiro Testamento é tão importante para os judeus que as traduções do hebraico e do grego foram feitas para suprir as ansiedades das comunidades judaicas. Nesse aspecto, Curtis, Lang e Petersen (2003) retratam a preocupação que os judeus possuíam ao buscar definir quais livros eram sagrados ou não na constituição do Primeiro Testamento. Essas percepções reafirmam que os judeus tinham o Primeiro Testamento como sua história. Entretanto, a figura 1 mostra que obra de Hebreus compreende essa realidade de forma diferente, pois os judeus são descendentes do quarto filho de Lia, uma tribo entre os 12, ou seja, participam da história como um fragmento dela. Isso significa que os judeus fazem parte do povo hebreu, porém, a percepção sobre o povo hebreu vai bem mais além das judaicas.

Por sua vez, destaca-se que a história do povo hebreu não tem relação com o nome da carta, pois a obra de Hebreus não está destinada a um grupo que assim se denominava. Cothenet (1988) corrobora com essa perspectiva ao escrever que o

documento possui uma longa introdução sem endereçamento, como era de costume no Novo Testamento¹¹.

Nesse contexto, sobre a nomenclatura aos Hebreus, Bruce (1963) esclarece que já no primeiro século a obra de Hebreus era considerada um escrito cristão e somente no segundo século passou a ser chamado por Epístola aos Hebreus. Essa terminologia se estabelece pela intenção do editor que, provavelmente, teria destinado a escritura aos judeus cristãos.

Nesta tese, como o documento se propõe a romper com padrões da tradição judaica, seria mais prudente remeter o texto a uma percepção mais ampla das redações do Primeiro Testamento, no caso aos Hebreus e não aos judeus. Nessa perspectiva, a obra de Hebreus faz uma releitura do monoteísmo, frente às concepções judaicas e às imposições do Império. Por tal motivo, revisam-se os períodos da escrita, em busca da concepção mais próxima da construção monoteísta cristã que proporcionou estabelecer a base de sua fé.

A obra de Hebreus traz consigo diversos problemas relacionados à sua datação, autoria e destinatário, o que proporcionou várias reflexões no primeiro século. Com os escritos de Paulo, o livro de Hebreus explica o cristianismo para os fiéis de sua época. Tal explicação se fazia necessária para se posicionar perante os vários acontecimentos do século I. O primeiro acontecimento associa-se à dominação romana, que se apresentava de forma agressiva, tanto na esfera física como na desconstrução das diversas manifestações culturais. O segundo acontecimento se relaciona com o posicionamento cristão perante os grupos que sobreviviam ao Império, dentre eles o judaísmo, as correntes filosóficas gregas (estoicos, epicuristas) e outros reafirmando-se em uma sociedade controversa.

Os cristãos, por sua vez, não eram diferentes. Diversas comunidades passaram a existir, estabelecendo princípios e comportamentos distintos umas das outras. Nessa dinâmica, a obra de Hebreus apresenta-se de duas maneiras. A primeira como uma declaração da fé cristã, a qual busca estabelecer fundamentos identitários para as comunidades cristãs¹². A segunda como uma reação ao processo de violência simbólica romana.

¹¹ Apesar de o uso do Primeiro Testamento como nomenclatura, mantém-se a expressão Novo Testamento, porque o termo Novo não deprecia a ideia de Primeiro Testamento, mas denota como aquele mais recente.

¹² Teoria que defende a existência de vários grupos cristãos que possuíam pensamentos e comportamentos diferentes. Entre os latinos americanos estão Richard (1996) e Pixley (1998).

Assim, neste capítulo, busca-se compreender o fundamento da construção monoteísta em sua Gênese, mostrando que o Redator Final utilizou uma fonte mais antiga para fundamentar as suas percepções sobre Jesus e configurá-lo como um ser sagrado. Ao analisar a relação do Redator Final com os textos do Primeiro Testamento e da Septuaginta, entende-se a percepção monoteísta com a monoteísta do Primeiro Testamento, como elemento cristológico em Hebreus, na descrição de Jesus com características divina e sagrada. Também entender os termos *theos* (θεός) e *Kyrios* (κύριος) e como eles aparecem no livro de Hebreus e mostrar se há uma associação dessas palavras com as escritas em hebraico *Elohim* (אלהים) e *lahweh* (יהוה), elucidando o que se denomina por Monoteísmo Originário.

1.1 A LÍNGUAGEM COMO FUNDAMENTO DA CONSTRUÇÃO MONOTEÍSTA

A datação de um texto é muito importante para sua compreensão. Ao analisar a obra, um dos grandes desafios seria datá-la. Geralmente, a contextualização de um texto se relaciona com seus fundamentos, embora seja nesse ponto que surgem as principais divergências entre os estudiosos da obra de Hebreus.

Esse quesito também fez parte de preocupação deste estudo, pois a percepção do sagrado se alinha a seu contexto. Por uma insistente busca, resolveu-se dar atenção especial à linguagem estabelecida pela obra de Hebreus. Dessa forma, identificam-se três circunstâncias que poderiam aproximar o que lê de um tempo e conseqüentemente de sua mensagem.

A primeira circunstância se refere ao redator ou aos redatores do texto e suas variações na linguagem escrita. Pensando assim, destacam-se os padrões citatórios do Primeiro Testamento e o trato da linguagem sobre Jesus. A segunda se relaciona com a hipótese de que o redator conhecia a língua hebraica, visto que há uma grande quantidade de citações do Primeiro Testamento. Nessa hipótese, compreende-se que, ao citar a Septuaginta, o Redator Final deslumbrou os textos em hebraico. A terceira se liga à percepção de como o redator abordou Jesus no texto, visto que o foco seria a sua sacralidade.

O destaque dessas três situações proporciona o entendimento de como o monoteísmo se configurou na sociedade do primeiro século. A reflexão traz que os

crístãos da época se preocupavam com fatores além da preservação de suas vidas, que entraram em risco em diversos momentos na história da formação cristã.

Naquela conjuntura, havia, sobretudo, uma preocupação era com a manutenção da identidade dos cristãos, ameaçada com a violência simbólica imposta pelo Império. Além deles instituírem significado de sua crença sob o domínio imperial, necessitavam de reafirmação perante as concepções judaicas e os grupos filosóficos helênicos, que também resistiam aos simbolismos romanos. Elucida-se a percepção monoteísta da obra de Hebreus em sua composição. Primeiro, em sua redação; segundo, em sua compreensão da língua hebraica e, terceiro, em sua cristologia¹³.

1.1.1 A Obra de Hebreus Redigida por Duas Mãos

Os debates são acirrados, no que se refere à autoria do livro de Hebreus. Radmacher, Allen e House (2010) afirmam que há atestações de a autoria é de Paulo, apesar de ele usar a Septuaginta de forma diferente. Guthrie (1983) declara que a obra inicialmente associada a Paulo é questionável, desde Orígenes. Outros testemunhos antigos defendem que Lucas, Clemente e Barnabé foram os executores, porém argumentações mais modernas inserem Apolo como suposto autor - argumento defendido por Martinho Lutero. No entanto, várias outras possibilidades¹⁴ têm sido cogitadas, tais como: Felipe, Pedro, Silas e Judas.

Neste estudo, a origem da obra de Hebreus é tratada como constituída por duas mãos, seja por dois autores, seja por duas escolas. Esse aspecto permite a percepção mais clarificada do que se denomina por Monoteísmo Originário, visto que é enfocado como Jesus está colocado com seus atributos transcendente e imanente.

1.1.1.1 O período da redação final: Paulo e Clemente

¹³ Cristologia: “[...] sem mais espaços à interpretação, quer-se encontrá-lo na sua “pureza”. Nele tenta-se chegar a Deus - objeto inalcançável: “Jesus Cristo é o encontro dos mundos, o ponto de interseção do plano a nós desconhecido do Senhor do céu e da terra e do nosso plano”. Jesus é o novo centro da reflexão crítica da fé por resplandecer a pureza do Objeto-Deus” (MARCO; BRANCO, 2007, p. 100).

¹⁴ Radmacher, Allen e House (2010) afirmam que Tertuliano supõe a autoria de Barnabé, que Martinho Lutero e outros vários teólogos contemporâneos suspeitaram ser de Apolo; Adolf Harnack defendeu a de Priscila. Kistemaker (2003) atesta que a autoria gira em torno de Apolo, Paulo, Barnabé e Priscila.

O período de escrita da obra de Hebreus levanta os debates entre os estudiosos, pois, conforme Feitosa (2012), há uma variedade de interpretações relacionadas ao tempo de sua escritura. Parece difícil a existência de consenso quanto à autoria e ao seu destinatário. Entretanto, alguns elementos norteiam as conclusões da delimitação temporal de Hebreus.

O primeiro fator compreende que a obra de Hebreus foi escrita antes de 96 d.C. Nessa ótica, a análise de Bruce (1963 menciona a evidência de ter sido citada na primeira carta de Clemente destinada às comunidades de Roma e de Corinto. Segundo Kistemaker (2003, p. 26) “[...] a história da Epístola aos Hebreus na igreja cristã dos primeiros séculos é bem variada. A carta foi aceita no Ocidente e citada por Clemente de Roma em sua epístola, conhecida como 1 Clemente, para a igreja de Corinto”. Nessa carta, Clemente demonstra pleno conhecimento de Hebreus. Os padres apologistas (2015, p. 13) afirmam que Clemente, “[...] que endereçou em nome da Igreja dos romanos, à Igreja dos coríntios. Nesta carta, expõe muitas ideias (tiradas) da carta aos Hebreus e emprega com fórmulas próprias que dela toma”.

Afirma-se ainda que o escrito de Clemente possui grande influência dos escritos de Hebreus, por se assemelhar em sua forma de escrever. Nessa ótica, a obra de Clemente é fundamental para a compreensão do livro de Hebreus, por citá-la ao lado dos textos do Primeiro Testamento e dos escritos do apóstolo Paulo (GUTHRIE, 1983).

O trato de Clemente em relação a Jesus Cristo e suas perspectivas sobre o Primeiro Testamento esclarece uma semelhança com a redação de hebreus, como encontra-se nessa citação:

Por isso, tornem-se mudos os lábios ímpios que proferem maldades contra os justos. E ainda: "Que o Senhor extermine todos os lábios ímpios, a língua arrogante e todos os que dizem: 'Engrandecemos a nossa língua, em nossos lábios estão o poder! Quem é o nosso Senhor?'. Por causa da miséria dos pobres e dos gemidos dos desamparados, levantar-me-ei agora - diz o Senhor - e os colocarei a salvo. Julgarei seu caso com isenção". Porque Cristo pertence aos humildes e não aos se elevam acima da comunidade. O cetro da majestade de Deus, nosso Senhor Jesus Cristo, não veio com ares de arrogância e orgulho, muito embora assim pudesse ter feito, mas com humildade, como, sobre ele, o Espírito Santo anunciou. (I Clemente 15,6-7; 16,1-2 - Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs, 2002, p. 305).

Apesar de o texto de Clemente ser influenciado pela obra de Hebreus, mostrando apontamentos sobre a temporalidade, não se encontra nele evidência da autoria de Hebreus. A obra de Clemente faz um relato sobre a vida cristã que aparentemente encontrava-se em um declínio numérico e em um enfraquecimento da expressão da fé cristã, devido às perseguições romanas. O escrito de Clemente citado – 15,6-7; 16,1-2 - faz uma releitura da obra de Hebreus e harmoniza-se com os fundamentos monolátricos que se coadunam em três pontos: a) perseguição romana - “ímpios que proferem maldades contra os justos” (Cle 15,5); b) lembrança das ações divinas na humanidade - “Por causa da miséria dos pobres e dos gemidos dos desamparados, levantar-me-ei agora - diz o Senhor - e os colocarei a salvo” (Cle 15,6); c) concepção de Jesus como Deus - “O cetro da majestade de Deus, nosso Senhor Jesus Cristo” (Cle 16,2). Essa relação é importante, pois é por intermédio da obra de Hebreus que Clemente possui argumento para a legitimação monoteísta cristã.

Em Clemente 9 e 10, há uma releitura de Hebreus 11, em que se encontra um paralelo de personagens. A citação na carta de Clemente mostra que a redação de Hebreus não poderia ter ultrapassado o ano de 96 d.C. (KISTEMAKER, 2003), portanto, o primeiro século. Desse modo, a ciência de que Hebreus é anterior a 96 d.C. identifica os anos anteriores à obra.

A principal corrente entre os pesquisadores de Hebreus afirma que sua autoria não poderia ter sido executada pelo Apóstolo Paulo. O reformador Calvino (1988, p. 26) já defendia essa hipótese: “Certamente não se pode aludir nenhuma razão para demonstrar que Paulo seja o autor; o método de escrita e sua forma de ensinar evidenciam isso, no segundo capítulo o autor confessa ser um discípulo de Paulo”. A carta aos Hebreus apresenta-se de forma incomum em relação às outras cartas do Novo Testamento. Sobre isso Hobbs (1958) alega que, pelo desenvolvimento doutrinário da carta, ela teria sido escrita depois da morte do Apóstolo Paulo, em 68 d.C., no mínimo entre as últimas cartas paulinas, delimitando um espaço de tempo entre os escritos paulinos e os joaninos. Essa percepção é também acordada por Feitosa (2012).

Levando em consideração a carta de Clemente e as cartas paulinas, o livro de Hebreus teria sido escrito entre 68 e 96 d.C. Esse recorte temporal não é o problema para se datar a obra. O impasse se encontra nos acontecimentos ocorridos nesse intervalo de tempo, que seriam cruciais para a datação da obra. Nesse contexto, a

ausência de referência à destruição do templo, ocorrida em 70 d.C., e a menção do sumo sacerdote colocaria-a antes de 70. Contudo, o trato dado a Jesus como sagrado a posiciona em depois de 70.

Nesse debate, Bruce (1963) argumenta que a carta não poderia ter sido escrita depois de 70, pois se assim fosse seria difícil não ter citado tamanho evento. Já Feitosa (2012), ao fazer uma extensa descrição das diversas hipóteses, entende a obra após o período de 70. Atesta que a identidade nacional se encontrava abalada por ausência do templo, liderança e perda de referenciais religiosos.

1.1.1.2 As variações da linguagem

Admite-se que o ano de 70 d.C. se configura como um problema mais crucial do livro de Hebreus, quanto à ser de uma única autoria. A reflexão se dá sobre a constatação de que em nenhuma obra consultada sugere essa hipótese. Algumas admitem haver variação na escrita.

A datação da obra de Hebreus é um fator complexo, apesar de usar a destruição do templo como marco fundamental na compreensão do tempo. Todavia, há uma leitura da linguagem: “Uma unidade artificial: dois textos, um de apresentação e outro de parênese, formas de desmembramentos e reunidos. Esta hipótese realça a unidade interna de cada componente, mas atenua suas relações” (COTHENET, 1988, p. 311).

Para legitimar essa variação, o autor usa um método interpretativo¹⁵ em que se estabelecem padrões estruturais em níveis diferentes, determinando números para definir semelhanças. Descreve-se a obra de Hebreus da seguinte forma: “1+2+3+2+1” (COTHENET, 1988, p. 315). As extremidades da obra de Hebreus se assemelham em sua estrutura. Com base nisso, ela é compreendida, a partir de uma tabela que divide em três disposições:

¹⁵ “A aplicação deste método leva à seguinte estrutura: Hb apresenta divisões em cinco partes – de desenvolvimento desigual – compreendendo respectivamente: 1+2+3+2+1 seções”. [...] “A “sinopse estrutural” visualiza os resultados da análise. Apresenta, de uma só vez, o conjunto de Hb com os quatro níveis de estruturação detectados pela análise: as 14 seções da epístola, esta 7 colunas, suas 3 partes e o próprio conjunto do texto. As unidades que formam as seções e as colunas do texto. As unidades que formam as seções e as colunas são ideal e graficamente iguais; as 3 partes, em compensação, reagrupam 2+3+2 colunas. Cada uma destas três partes esboça uma variante de afresco histórico da salvação” (COTHENET, 1988, p. 315, 318).

Figura 2 - Divisão da obra de Hebreus

Colunas:	1C	2C	3C	4C	5C	6C	7C
Seções:	01	03	05	07	09	11	13
	02	04	06	08	10	12	14
Partes:	1		2			3	

Fonte: Cothenet (1988, p. 319).

Por essa divisão, Cothenet (1988) entende que as partes 1 e 3 possuem estruturas semelhantes. Partindo dessa perspectiva, a análise minuciosa¹⁶ da obra de Hebreus tem a seguinte estrutura: do capítulo 1 ao 3, o texto desenvolve-se por intermédio de citações formais, sendo algumas longas; o capítulo 4 traz a descrição de transição entre os capítulos 1, 2 e 3 e o capítulo 5. Dos capítulos 5 ao 10, a linguagem muda, pois as citações formais aparecem com menos frequência, possuindo apenas uma citação longa entre eles. O capítulo 11 faz a intermediação para os capítulos 12 e 13, os quais seguem o mesmo padrão dos capítulos iniciais. Desse modo, apresenta-se a sequência de sentido 1+2+3+2+1, cuja diagramação é que o número 1 representaria os capítulos iniciais e finais (1, 2 e 3); o número 2, os intermediários (4 e 11); e o número três 3, os textos centrais (5, 6, 7, 8, 9 e 10), com suas linguagens diferentes.

Kümmel (1982, p. 512) também entende que as extremidades da obra inscrevem estruturas diferentes em relação à parte central, dividindo o texto em seções¹⁷. Esse aspecto traz, apesar de não haver uma afirmativa de que as duas disposições de Hebreus são de autores variados, a percepção de que as duas organizações têm aspectos formativos distintos, cuja interpretação é que o livro de Hebreus se deu por duas mãos. Assim, os capítulos intermediários fazem parte da composição dos iniciais e finais, atendo-se para a visão sobre Jesus.

¹⁶ Capítulo 1 possui 7 citações formais e 2 longas. Cap. 2 aponta 4 citações formais e 1 longa. No cap. 3, têm 2 citações formais e 1 longa. O cap. 4 possui 1 citação formal. O cap. 5 traz 2 citações formais. O cap. 6 tem 1 citação formal e o 7 aponta 2 citações informais. No 8, há 2 citações formais e 1 longa. No 9, há 1 citação formal e, no cap. 10, 4 citações formais e 1 informal. Nos capítulos finais, retoma-se o modelo da primeira divisão. No 11, consta 1 citação formal, 2 informais e várias avulsas. O cap. 12 tem 6 citações formais e 1 longa. O cap. 13 traz 2 citações formais e 1 informal.

¹⁷ Conforme Kümmel (1982, p. 511), “[...] a organização da epístola em cinco seções dispostas concentricamente, com subdivisões apoiadas numa introdução (1,1-4), uma conclusão (13,19-25) – cujos esquemas podem ser percebidos por meio de palavras-chave, de inclusões, e de preâmbulos dos temas – demonstram ter havido uma estrutura elaborada”.

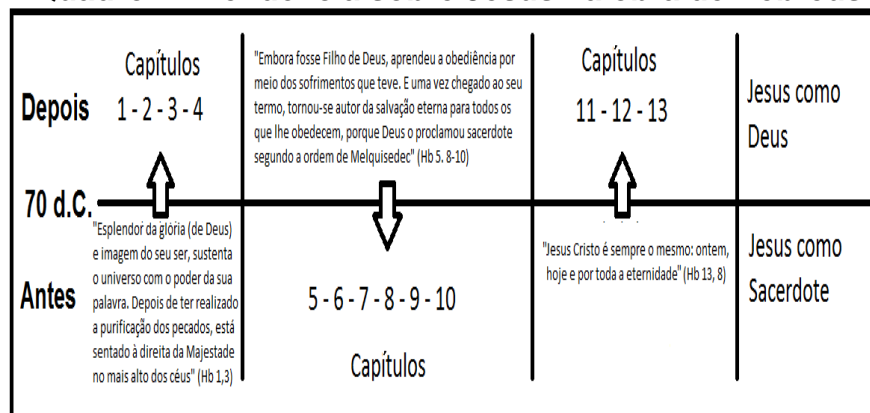
1.1.1.3 Como Hebreus trata Jesus

Na defesa de duas autorias ou de duas escolas, adentra-se no trato que é dado a Jesus na obra de Hebreus. Nesse aspecto, têm-se as divergências entre a redação antes e depois de 70 d.C. Os autores consideram as circunstâncias do tempo da produção do texto bíblico.

Kümmel (1982) usa os trechos em Hb 5-10 para fundamentar a sua hipótese. Entende que a obra de Hebreus trabalha Jesus como o sumo sacerdote: aquele que intermedia a relação entre o ser humano e Deus. Essa colocação permite datar a obra no período antes de 70 d.C. Já Moffatt (1979) faz uma leitura diferente da narrativa, afirmando que parte do texto não se preocupa com os rituais judaicos, substituindo o velho regime por Jesus. Enquanto Hb 5-10 percebe Jesus como mediador, em Hb 1-5 e 11-13, há um afastamento das práticas judaicas e o tratamento de Jesus como o próprio sagrado. Esse autor leva em consideração os capítulos iniciais e finais. Nessa perspectiva, criou-se uma harmonização entre os primeiros e os últimos capítulos de Hebreus, possibilitando compreender Jesus como divindade.

Considerando que a obra de Hebreus foi composta por duas mãos: uma anterior e outra posterior a 70 d.C, encontra-se um movimento na descrição de Jesus. Em primeiro lugar, Ele é tratado como uma divindade nos capítulos de 1 a 4; nos capítulos de 5 a 10, aparece como mediador, porém de caráter divino¹⁸; nos capítulos de 11 a 13, Jesus volta a ser percebido como sagrado novamente.

Quadro 1 - Tendência sobre Jesus na obra de Hebreus



Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2019).

¹⁸ O divino não é uma divindade, mas alguém aceito pelos deuses, possui um caráter especial em relação aos humanos (BICKERMAN *apud* GONÇALVES, 2007).

Nessa observação, os capítulos de 1 a 4 e de 11 a 13 tratam Jesus como Deus, enquanto os capítulos 5 a 10 é visto como sacerdote. Nessa compreensão, a obra faz uma divisão cristológica distinta. Os capítulos centrais observam Jesus, a partir da baixa cristologia, e os da extremidade, da alta cristologia.

Por baixa cristologia, entende-se “[...] a matização cristológica que tem o seu ponto focal na humanidade, isto é, no homem Jesus” (GUERRA, 2018, p. 51). Esse modelo cristológico, neste estudo, não estaria preocupado em descrever Jesus como um ser sagrado, mas como ser divino. A baixa cristologia¹⁹ seria o processo de compreensão dos seguidores de Jesus a seu respeito, ocorrido em meio ao judaísmo.

De forma semelhante, Horsley e Silberman (2000) atestam sobre a baixa cristologia, a partir da compreensão de que os seguidores de Jesus lhe entendiam como descendente de Davi que instauraria o Reino de Deus. Sob essa perspectiva, Martyn (*apud* GUERRA, 2015, p. 49), aponta que “[...] a cristologia do período primitivo não considera Jesus um estrangeiro, mas sim o Messias esperado”. À luz dessas afirmações, a baixa cristologia faz parte das primeiras comunidades cristãs que ainda se configuravam dentro da religião judaica. Isso não significa que os primeiros cristãos não compreendiam Jesus como Deus, por não ser essa a parte da preocupação deles. Seus pensamentos consistiam em levar a todos o entendimento de que Jesus era o Messias.

Em relação à alta cristologia, Feitosa (2012), tendo por base vários autores²⁰, retrata-a como um processo desenvolvido após os anos 70 d.C., relacionando Jesus com o próprio Deus. Essas duas percepções de Jesus são fundamentais para se compreender as manifestações dos primeiros cristãos e seus posicionamentos perante a sociedade daquela época. No caso de Hebreus, sua composição redacional sobre Jesus inscreve-se de 68 a 96 d.C. - marco da transição na história romana.

Cairns (1995) descreve que, antes dessa fase, Roma foi governada por Calígula e Nero que findou seu reinado em 68 d.C. Depois desses dois imperadores,

¹⁹ Assunto também tratado por Brown (1983) e Richard (1994).

²⁰ Os estudos neotestamentários denominam de alta cristologia, cristologia descendente, ‘desde cima’, ou ‘vertical’. Essa perspectiva cristológica é compreendida a partir de uma valoração enfática de Jesus nos termos inerentes a sua divindade. (BROWN, 2001, p. 15-16; REDFORD, 2004, p. 259; RALPH, 2006, p. 88).

houve um período intermediário disputado por Galba, Oto e Vitélio. Esse último foi suplantado por Vespasiano. Com a morte desse, seu filho Tito assumiu o Império. Na sequência, instaurou-se o governo de Domiciano.

Nessa fase histórica, o livro de Hb 5 -10 teria sido escrito até o início da administração de Nero. Essa impressão se dá por não haver nenhuma menção dos confrontos entre romanos e judeus na ocupação da transjordânia, cuja liderança foi inicialmente por Vespasiano e concluído por Tito. Já os capítulos iniciais e finais seriam os mais recentes, compostos nos domínios de Domiciano. Nessa equação, a utilização de uma baixa cristologia nos capítulos centrais e a utilização da alta cristologia nos iniciais e finais asseguram as duas naturezas²¹ de Jesus, sendo divina e sagrada, estudadas no subitem 1.1.3.2. Em Hebreus, a baixa cristologia se concentrava na percepção divina de Jesus, reconhecido como mediador entre Deus e os homens.

No assunto sobre a baixa cristologia, Lohse (2000) afirma que Calígula (37-41 d.C.) aceitava a construção de sua estátua em várias cidades, porém não admitiu a construção de templos, nem a nomeação de sacerdote para si, acreditando que tais responsabilidades seriam atribuídas somente aos deuses. Apesar de defender os direitos de culto judaico, ele promoveu a expulsão dos judeus de Roma por haver dissoluções entre si, pelo debate sobre Jesus. Nero (45-68 d.C.), por sua vez, mantinha uma concepção diferente da de Calígula, pois gostava de aparecer publicamente e atribuir “esplendor divino à sua majestade” (LOHSE, 2000, p. 194). Em contraste a essa realidade, a baixa cristologia colocava Jesus no lugar do imperador²².

Nessa dinâmica, assim como os imperadores não se preocuparam em defender a sua divindade, os autores da baixa cristologia também não se detiveram em fazer o mesmo com a divindade de Cristo, mas o colocavam em uma posição de destaque, acima da percepção religiosa romana. Nesse sentido, Jesus seria o elo entre Deus e os humanos.

Na obra de Hebreus, a alta cristologia já se concentrava na sacralidade de Jesus. No período em que Roma se revezou entre imperadores por um tempo, surgiu o momento oportuno da revolta de Jerusalém, que findou com a destruição de

²¹ Aqui, natureza se propõe a explicar a origem e as características fundantes de quem se refere. Nesse caso, Jesus, se sua natureza é divina, sagrada ou humana.

²² Questão trabalhada no item 3.3.

sua cidade e de seu templo em 70 d.C. por intermédio de Tito que, logo após, tornou-se imperador (CAIRNS, 1995). Esse acontecimento e a ascensão ao trono de Domiciano proporcionaram uma nova perspectiva sobre Jesus. Isso porque Domiciano se apresentava de forma diferente em relação aos outros imperadores, pois “[...] procurava propagar em público a santidade de sua pessoa, deleitando-se com a aclamação do povo a si e a sua esposa no anfiteatro, no dia do grande banquete: ‘Salve, nosso Senhor e deus nosso! (Suetônio, DOMICIANO 13)’ (LOHSE, 2000, p. 194).

Nesse contexto, os trechos de Hb 1-4 e 11-13 descrevem Jesus como sagrado. Isso significa que era Deus, no processo contracultural. De acordo com Guerra (2018), Jesus se apresenta de forma contracultural no momento em que seus seguidores, mesmo pertencentes à cultura romana, estabeleceram uma crítica à mesma. Acabaram discordando da dominação romana por intermédio de Domiciano. Tal aspecto não é destacado de forma direta, porém, quando Jesus é relatado como o único a ser adorado, excluindo a adoração a Domiciano²³.

Entende-se, portanto, que a obra de Hebreus foi estabelecida em duas mãos por três aspectos: a) composição temporal entre as cartas paulinas e a obra de Clemente; b) variação de linguagem e citações e c) modo como Jesus é tratado na obra. Nessa constatação, nominam-se os textos mais antigos compostos pelos capítulos de 5-10 por Protohebreus, que em sua etimologia significa o primeiro livro de Hebreus. Essa abordagem do termo se dá para não se confundir com as referências específicas do texto mais antigo. Porém, quanto aos textos mais recentes serão tratados como Redator Final, levando em consideração que o Protohebreus é anexado nos textos mais recentes, pois o Redator Final faz uma releitura do texto. Assim, tendo em vista essas perspectivas sobre Jesus no Redator Final, compreende-se o Monoteísmo Originário, em que o redator fez muito uso do Primeiro Testamento, levando os leitores a crer que possuía o conhecimento da língua hebraica.

²³ Refire-se ao aspecto cultural como cultura. Acerca do processo cristológico contracultural nos dias de Domiciano, ver Guerra (2018).

1.1.2 O Redator Final e a Língua Hebraica

No contexto do Redator Final, as características atribuídas a Jesus fundamentam-se em uma concepção sagrada, isso porque, em Hb 1,1b-2, diz o seguinte: “A nós falou-nos nestes últimos dias pelo filho, a quem constituiu herdeiro de tudo, por quem fez também o mundo”. Nessa perspectiva, nota-se que há um elo entre Jesus e o Primeiro Testamento.

Em um olhar preliminar, consta um paralelo entre o trecho de Hebreus e as narrativas da criação de Gênesis. Apesar de haver uma relação entre a literatura sapiencial, especificamente em Provérbios 8, Sabedorias 7 e Eclesiástico 24, ao mencionar a sabedoria com ser presente na criação, compreende-se que o princípio da narrativa da criação se encontra em Genesis. Mesmo que haja semelhança entre a presença de Jesus e a presença da sabedoria na formação do mundo, os dois textos são colocados em paralelo com Genesis. Nesse aspecto, Gn 1 e Gn 2 possuem perspectivas distintas da criação, sendo que, em Gn 1, a criação é promovida por *Elohim* (אלהים) e, em Gn 2, por *lahweh* (יהוה).

De acordo com a teoria das fontes, por um lado, Gn 1 teria sido escrito pela escola sacerdotal²⁴, que narra a criação por intermédio de *Elohim*: divindade transcendental que expressa sua criação por sua palavra. Por outro lado, a descrição da criação de Gn 2 teria sido escrita pela escola Javista²⁵, que a descreve por *lahweh*: divindade com características antropomórficas. Tendo em vista essa teoria, observando a tradição judaica cristã, tem-se que Deus se manifestou na criação, por meio de sua transcendência e imanência.

Partindo desse pressuposto, faz-se um paralelo entre a criação do Primeiro Testamento e a percepção de Hb 1,2. Nessa interface, percebe-se uma correlação entre a transcendência e a imanência de Gênesis e as mesmas qualidades em Hb 1,2, trecho no qual Deus se apresentou de forma transcendente e o Filho, de maneira imanente e com características antropomórficas.

²⁴ Por escola sacerdotal, entende-se ser aquela formada no cativeiro babilônico que se utilizou do nome Elohim para descrever uma divindade transcendente, conforme Sellin e Fohrer (2007).

²⁵ “O nome de “Javismo” (abrev.:J) tanto para o autor como para o “estrato fonte” se prende ao fato de que, ao contrário de outras expeções, ele usa o nome divino de Javé desde o começo e não somente a partir do momento em que Deus aparece a Moisés” (SELLIN; FOHRER, 2007, p. 205). Assunto trabalhado em 1.2.1.3.

Essa correlação só se torna possível mediante a compreensão do Redator Final de Hebreus, sobre os termos atribuídos a divindade em Gênesis, em que os nomes sagrados eram percebidos. Isso sustenta que o Redator Final compreendia a língua hebraica, havendo a atribuição de três fatores: 1) a quem o texto é destinado; 2) a apresentação de uma linguagem diferenciada em relação a outros textos do Novo Testamento e 3) as traduções dos textos do Primeiro Testamento.

1.1.2.1 O destinatário e a linguagem

A percepção entre transcendente e imanente consiste na tradição judaica tratar *Elohim* (אלהים) como transcendente e *lahweh* como imanente, sendo prerrogativas na obra de Hebreus. De um lado, por intermédio da designação de *theos* (θεός) Deus como transcendente, e de outro, pela designação de *Iesous* (Ιησους) Jesus como imanente. Para tal afirmativa, considera-se o destino da escritura, sendo que, nesse aspecto, o Protohebreus e o Redator Final possuíam destinatários diferentes.

Nesse percurso, apesar de Protohebreus possuir um destinatário específico, o Redator Final agregou a realidade descrita pelo Protohebreus em seu receptor. Isso significa que se o Protohebreus foi escrito antes 70, foi para os judeus convertidos ao cristianismo, pois o teor da carta se concentra em elementos da tradição e, conseqüentemente, as pessoas conhecedoras do hebraico. Já pelo olhar do Redator Final, que possuía uma perspectiva mais abrangente, buscou-se atingir pessoas que tinham uma vida religiosa fundamentada na tradição judaica, bem como os não judeus convertidos ao cristianismo. Hale (2001) afirma que os destinatários possuíam características específicas. Ellingworth (1993) entende que as qualidades se referem ao fato de que a obra de Hebreus estaria direcionada a judeus e gentios falantes do grego, com o conhecimento da tradição.

Por sua vez, Ladd (1997), tendo a obra de Hebreus como posterior aos anos 70, atesta que os receptores eram de uma comunidade cristã, em Roma. Nesse contexto, além das perseguições, existiam outras influências como as religiões dos mistérios. Segundo Lohse (2000, p. 221), “[...] as religiões dos mistérios davam essa resposta, prometendo ao ser humano a salvação e oferecendo forças curativas, para que resistincem o sofrimento até a morte”. Por um lado, movimentos como esses proporcionavam novas expectativas aos cristãos em dúvidas. Por outro, alguns

cristãos estavam tendenciosos a retornarem ao judaísmo por causa da perseguição romana.

Entretanto, não se pode afirmar que o retorno de cristãos ao judaísmo vincula-se exclusivamente às perseguições, porque a relação entre o cristianismo e o judaísmo era próxima. De acordo com Stegemann (2012, p. 352), “Jesus criticou e superou a lei mosaica, ele tinha um posicionamento ambivalente para com a Torá, ele foi um judeu fiel à Torá”. Por haver essa ligação, os cristãos pós-70 tendiam a retornar. O que se destaca é que eles estavam perdendo a confiança nos padrões doutrinários, devido a cisão entre cristãos e judeus, que se configuraria aproximadamente no judaísmo rabínico. Os judeus, por sua vez, guardavam a tradição textual do cristianismo e, apesar de terem uma grande parte dos textos do Novo Testamento, ainda não entendiam possuíam a mesma representação simbólica do Primeiro Testamento.

Nesse viés, podem ser retirados dois fatores que se referem à compreensão do sagrado. O primeiro é a presença do termo *theos* como transcendente em toda a obra. O segundo se reporta à descrição de *Iesous* como imanente. Nesse enquadramento, a utilização pelo Redator Final do Protohebreus cria um movimento na percepção de *Iesous* que, em um momento, apresenta-se como o próprio *theos*, e, em outro, como o mediador. Esses aspectos cristológicos estão fundamentados nos receptores, pois as informações dadas acerca de *Iesous* precisavam ser claras aos novos fiéis e aos judeus convertidos que possuíam o conhecimento do Primeiro Testamento.

Na análise da redação final, compreende-se que o sentido da obra de Hebreus se fundamenta nas concepções atribuídas pelo Redator Final. Ricoeur e LaCocque (2001) propõem uma história da leitura, baseando-se na teoria da recepção em que o olhar para o texto consiste nas influências que ele sofreu ao ser interpretado no decorrer do tempo. Desse modo, aquele que lê é influenciado por interpretações dadas ao texto em cada época. Esse fato não está voltado a um fundamento exegético em que o texto foi produzido.

No caso de Hebreus, quando se olha para o Protohebrus, compreende-se o sentido dado pelo Redator Final, como um elemento da tradição gerada por ele. Isso se dá porque o foco do Redator Final não consiste nas intenções estabelecidas pelo Protohebreus, mas nas intenções da redação final. Embora não signifique que o

Redator Final ignorou as noções dos primeiros redatores, mas que ele agregou intencionalidades à produção primária.

Nessa perspectiva, os receptores do Protohebreus foram seguidores de Jesus que ainda estavam dentro de uma estrutura judaica e o Redator Final destinou a obra a cristãos judeus e gentios que se encontravam duvidosos, tanto pela influência romana, como pela estrutura judaica. Assim, apesar de o Redator Final ter promovido novo sentido ao texto, foi influenciado diretamente pelo Protohebreus, que estabeleceu linguagem e estrutura da escritura. Logo, a redação fundamentou-se no mesmo estilo de escrita dado pelo Protohebreus que, por sua vez, utilizou-se do helenismo com influência no hebraísmo.

1.1.2.2 O hebraísmo e o hebraico no Redator Final

Segundo Koester (2005, p. 121), o hebraísmo é uma implantação semítica, ou seja, resulta das traduções de textos hebraicos no Novo Testamento, que se utilizou de citações da Septuaginta ou de traduções de escribas. Além disso, o hebraísmo ocorre de duas maneiras distintas: uma em citações e outra em alusões de narrativas hebraicas. Nesta tese, tem-se que o Protohebreus é um exemplo de hebraísmo, porém com característica específica em suas citações, mesclando cópias, interpretações e traduções nos textos citados.

A característica singular do texto grego de Hebreus pode se percebida visualmente em Hb 7,1-2, em que ocorrem semelhanças e distinções entre o texto da Septuaginta, como mostra este quadro.

Quadro 2 - Comparação de Hb 7,1-2 com a Septuaginta

Hb 7,1-2

7.1 Οὗτος γὰρ ὁ Μελχισέδεκ, βασιλεὺς Σαλήμ, ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, ὁ συναντήσας Ἀβραάμ ὑποστρέφοντι ἀπὸ τῆς κοπῆς τῶν βασιλέων καὶ εὐλόγησας αὐτόν, 7.2 ᾧ καὶ δεκάτην ἀπὸ πάντων ἐμέρισεν Ἀβραάμ, πρῶτον μὲν ἐρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλήμ, ὁ ἔστιν βασιλεὺς εἰρήνης.

7,1 Porque este Melquisedeque, rei de Salém, sacerdote do Deus Altíssimo, que saiu ao encontro de Abraão quando este regressava da matança dos reis, e o abençoou. 7,2 A quem também Abraão separou o dízimo de tudo sendo primeiramente, por interpretação do seu nome, rei de justiça, e depois também rei de Salém, que é rei

de paz.

Gênesis 14,18-20 (Septuaginta)

14.18 καὶ Μελχισεδεκ βασιλεὺς Σαλήμ ἐξήνεγκεν ἄρτους καὶ οἶνον ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου 14.19 καὶ ἠύλογησεν τὸν Ἀβραμ καὶ εἶπεν εὐλογημένος Ἀβραμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ ὃς ἐκτίσεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν 14.20 καὶ εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ὑψίστος ὃς παρέδωκεν τοὺς ἐχθροὺς σου ὑποχειρίους σοι καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δεκάτην ἀπὸ πάντων

14,18 Ora, Melquisedeque, rei de Salém, trouxe pão e vinho; pois era sacerdote do Deus Altíssimo, 14,19 e abençoou a Abrão, dizendo: bendito seja Abrão pelo Deus Altíssimo, o Criador dos céus e da terra! 14,20 E bendito seja o Deus Altíssimo, que entregou os teus inimigos nas tuas mãos! E Abrão deu-lhe o dízimo de tudo.

Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2019).

Ao observar o quadro 2, há a referência de Hb 7,1-2 que apresenta semelhanças com o texto da Septuaginta. Essas aproximações estão nos trechos sublinhados. Esses se referem a traduções e interpretações do texto original, percebidas parcialmente na tradução. Observa-se que, na própria tradução, encontram-se termos semelhantes e diferentes, além de interpretações do texto que caracterizam os elementos do hebraísmo no Protohebreus.

Como o Protohebreus destinou-se aos judeus conhecedores da tradição, sua argumentação não poderia se fundamentar unicamente em percepções helênicas. Nesse caso, o Redator Final considerou a estrutura proposta pelos autores anteriores. Nessa perspectiva, o conhecimento da língua hebraica é indispensável para a harmonização de toda obra.

Bittencourt (1993) descreve que o estilo de escrita de Hebreus não se assemelha a uma obra epistemológica. Seus escritores possuíam uma habilidade na língua grega mais do que qualquer autor do Novo Testamento. Nessa linguística, o Redator Final trouxe nos escritos jogos de palavras e sons. Seu conhecimento do grego e do hebraico fazia com que a construção da redação final gerasse uma linearidade²⁶ entre os textos.

Outro fator importante sobre a redação de Hebreus é como ela se comporta em relação a vários textos do Novo Testamento. Segundo Barrera (1995), a obra não se configura como um texto hermenêutico helenístico, mas aproxima-se de uma

²⁶ Aqueles que conheciam o hebraico perceberiam a relação entre os textos gregos e hebraico.

“exegese judaica”. Todavia, apesar de demonstrar o conhecimento da língua grega e as semelhanças dos manuseios da língua hebraica, a particularidade de uma obra se fundamenta em seu processo hermenêutico corroborado em padrões que se fixam além da tradição judaica e se organiza com um olhar exegético da dualidade da divindade hebraica.

Barrera (1995, p. 611) corrobora com essa ideia, descrevendo *Hebreus* como uma obra de análise exegética minuciosa do Primeiro Testamento. Paralelamente à sua análise, estabelece-se sua interpretação tipológica de Cristo. Na tradição cristã, a tipologia de Cristo está na percepção de Jesus no Primeiro Testamento²⁷. Na aplicação do método, há algumas alusões alegóricas de Jesus em relação a personagens ou símbolos²⁸ do Primeiro Testamento, como, por exemplo, a arca de Noé e o servo sofredor de Isaías, sendo um tipo de Jesus. A tipologia de *Hebreus*, por sua vez, não se fundamenta apenas nas interpretações alegóricas de Cristo nos textos hebraicos, mas na compreensão dos termos e das descrições referentes ao sagrado visto pelo povo hebreu.

Nota-se a dualidade entre a transcendência e a imanência bem como seu antagonismo que aparecem na produção da obra de *Hebreus*. As características da imanência no *Protohebreus* se unem à transcendência explícita no âmbito do Redator Final de *Hebreus*. No entanto, a construção harmônica dos textos trabalha a presença da transcendência e da imanência, como se esse tema estivesse contido desde os primeiros relatos de toda obra. Isso se dá porque o Redator Final uniu a alta e abaixa cristologia em um único sentido. Nessa perspectiva, *Elohim* e *Iahweh* estão presentes²⁹ não como personagens narrados, mas como sentidos emprestados aos elementos fundamentais da linguagem.

²⁷ A tipologia relaciona Jesus com personagens ou circunstâncias. Ex. Davi e a arca Noé são um tipo de Jesus.

²⁸ “O caráter convencional do símbolo no interior do fundamento social como todas as suas ambiguidades, seu caráter sincrético, polissêmico, que caracteriza o movimento unitário e afetivo de todos os indivíduos de uma cultura sobre a mesma figura sincrética. [...] Nesse caso, o símbolo prevalece sobre a imagem, à medida que, enquanto a imagem esta mais diretamente identificada ao seu objeto referente – embora não seja a sua reprodução, mas a reprodução do objeto -, o símbolo ultrapassa o seu referente e contém, pelos seus estímulos afetivos, meios para agir, mobilizar os homens e atuar segundo suas próprias regras normativas (relacional ou de substituição). Tanto a imagem como o símbolo constituem representação. Essas não significam substituições puras dos objetos apresentados na percepção, mas são, antes, reapresentações, ou seja, a apresentação do objeto percebido de outra forma, atribuindo-lhe significados diferentes, mas sempre limitados pelo próprio objeto que é dado a perceber. É necessário examinar a natureza mesma da relação social na qual a representação, como imagem ou símbolo irá atuar (LAPLATINE; TRINDADE, 2005).

²⁹ Sobre essa presença, será estudada no item 2.1.

Toda estrutura estabelecida no livro de Hebreus foi construída para atingir especificamente os cristãos pós-70, que buscavam distinguir-se das estruturas judaicas da época. Isso não significava que eles estavam desconsiderando as tradições. A tradição não consistia nas disposições judaicas, mas nas redações propostas pelo Primeiro Testamento. Dessa forma, o destino da obra era muito importante, pois lidava com conhecedores do hebraico. Nesse aspecto, eles não poderiam receber apenas instruções catequéticas da obra de Hebreus, pois seriam refutados com a compreensão de estudiosos. Por essa razão, Hebreus não é uma paráfrase do Primeiro Testamento, mas uma interpretação dos textos antigos.

Em relação ao destinatário da obra de Hebreus, Hale (2001, p. 337) explicita que o livro foi destinado a um grupo específico, o qual possuía um privilégio de instrução que não era comum a todos. Considera a escrita como sendo o grego de maior complexidade do Novo Testamento, possuindo o cuidado com a “linguagem, ordem, ritmo e sintaxe”. A característica linguística de Hebreus se dá por linguagem sistemática, moderada e lógica, ou seja, as palavras foram medidas, estabelecendo entre si coerência nos raciocínios.

Tendo em vista esses elementos, o Redator Final de Hebreus aglutinou a arte da linguagem com a compreensão hermenêutica de seu tempo. Entende-se que a redação da obra de Hebreus era destinada a um grupo intelectualizado, pois o uso do grego não era comum a pessoas de pequeno arcabouço intelectual. Ao entender que o receptor era instruído e possuía grande conhecimento da tradição, o Redator Final concatenou o seu conhecimento da língua com a sua concepção cultural e intelectual da literatura hebraica. As citações mostram características particulares, fundamentadas em um processo de tradução específico.

1.1.2.3 A língua no Redator Final

A obra de Hebreus foi construída a partir de uma perspicácia na escrita percebida em cada palavra. Os textos se inscrevem no construto lógico e fonético. Em Hb 1,1 há a predominância da consoante *pi* (π) que atribui ao texto uma rima. Desse modo, por se tratar de um grego apurado, também se aproximou do clássico, apesar de sua escrita ser fundamentada no vocabulário do grego *koiné*. Barrera

(1995) atesta essa articulação, ao pontuar os traços do grego *koinê*, embora o texto grego em Hebreus se diferencia dos padrões presentes no Novo Testamento.

De acordo com Bittencourt (1993, p. 48) o “*koinê* possui três qualidades distintas: (1) a qualidade temporal de ser pós-clássica; (2) a qualidade ‘comum’ de não ser dialética; (3) a qualidade de ser ‘comum’ no sentido cultural, de ser ‘vulgar’”. No entanto, a escrita complexa da obra de Hebreus possuía uma linguagem diferenciada no que diz respeito às suas características literárias. Apesar de a escrita de Hebreus ser do grego *koinê*, o redator trabalhou com as relações das palavras, no estabelecimento do sentido entre Protohebreus e a redação final.

Koester (2005) entende o gênero literário de Hebreus como um sermão, especificamente um sermão cristão que facilita o acesso às pessoas comuns. Isso significa que a escrita de Hebreus é complexa de padrão intelectual para aqueles que analisam sua formação estrutural, porém as conclusões na redação são perceptíveis. A sua linguagem é compreensível, sendo profundo o meio pelo qual se chega a tal conclusão.

Dana (1990) consubstancia com essa concepção, ao assinalar que o grego do Novo Testamento se torna notável por se distinguir da literatura tipicamente helênica ou até mesmo das literaturas do grego clássico. Esse, mesmo possuindo uma considerável linguagem grega, mostra-se acessível a vários grupos da sociedade. Dessa forma, de acordo com a linguagem e a preocupação com os destinatários influenciaram a redação final de Hebreus. Porém esses fatores não são, por si só, conclusivos para afirmar que o redator sabia de fato o hebraico. Mediante essa lacuna, é possível analisar duas situações: a primeira é a confirmação de que o Redator Final cita a Septuaginta, como se vê no exemplo do quadro 3.

Quadro 3 - Comparação de Hb 1,5 com a Septuaginta

Hebreus 1.5	Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε;
Septuaginta	υἱός μου εἶ σύ ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε
Hebreus 1.5	Tu és meu Filho; eu hoje te gerei (Sl 2,7)
Hebreus 1.5	Ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν;
Septuaginta	ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν
Hebreus 1.5	Eu serei seu Pai e ele será meu Filho (II Sm 7,14)

Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2019).

As duas citações dos textos do Primeiro Testamento em Hb 1.5 elucidam que o redator fez uma cópia de Sl 2,7 e 2Sm 7,14 (Septuaginta). Nesse sentido, Mazzarolo (2011, p. 29) reconhece que a obra de Hebreus é a do Novo Testamento que mais cita o Primeiro Testamento pela Septuaginta. Considera-se que o redator de Hebreus fez algumas alterações quando necessário. O Redator Final articulou o Primeiro Testamento com as novas realidades, estabelecendo o seu princípio hermenêutico, contrapondo à percepção judaica helenizada³⁰. As citações são da Septuaginta em Hb 1,5. Porém, quando se observa Hb 1,6, a situação é diferente, pois requer mais atenção, sendo que se identificam as divergências nas comparações.

Quadro 4 - Diferenças de Hb 1,6 com a Septuaginta

Hebreus 1.6	<u>Καὶ προσκυνήσα^ωσαν</u> αὐτῷ πάντες ἄγγελοι <u>θεοῦ</u> .
Septuaginta	<u>προσκυήσατε</u> αὐτῷ πάντες <u>οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ</u>

Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2019).

Em uma observação visual do Sl 96.7 e da tradução da Septuaginta, destacam-se algumas alterações: a conjugação verbal, a supressão do artigo e a substituição do pronome pelo substantivo. Logo, pode-se afirmar que essas seriam adequações realizadas pelo autor, como postula Mazzarolo (2011).

Por sua vez, Barrera (1995, p. 611) entende que o livro de “Hebreus e os manuscritos do Mar Morto apontam a possibilidade de que tais citações conheçam variantes de uma recensão da LXX que se baseara em textos hebraicos perdidos”. Isso justificaria algumas diferenças entre as citações idênticas e as com distinções. Porém, é relevante a consideração de que a obra de Hebreus foi composta pelo texto básico da Septuaginta. Assim, as alterações estabelecidas em Hb 1,6 podem corresponder aos fundamentos gerados pelo texto em hebraico, o que é perceptível quando se comparam aos três versículos no quadro 5.

³⁰ Koester (2005) trata da ideia de que o Judaísmo se adaptou às estruturas helênicas pela tradução da Septuaginta e das adaptações feitas, a partir da busca de liberdade religiosa tanto no império grego como romano.

Quadro 5 - Comparação de Hb 1,6 com a Septuaginta e o texto hebraico

Hebreus 1.6	<u>Καὶ προσκυνήσάτωσαν</u> αὐτῷ πάντες ἄγγελοι <u>θεοῦ.</u> <u>e</u> <u>prostrem</u> a ele todos anjos <u>de Deus</u>
Septuaginta Salmos 96.7	<u>προσκυήσατε</u> αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι <u>αὐτοῦ</u> <u>prostrai-vos</u> a ele todos <u>os</u> anjos dele
Hebraico Salmos 97.7	:םִּהְלֵךְ - לְךָ יְלֵ - וַיִּתְפָּשֵׁהוּ Prostrai-vos diante dele, todos os deuses.

Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2019).

A partir dessa comparativa, percebe-se que o termo *Elohim* é traduzido por *aggelos* (ἄγγελος) - anjos. É uma interpretação da Septuaginta aceita pelo autor de Hebreus. Porém, na conjugação do verbo prostrar *proskuneo* (προσκυνέω), tanto em Hebreus como na Septuaginta aparece no imperativo, designando uma ordem, ou seja, todos os anjos deveriam se prostrar perante Deus.

Nesse panorama, a palavra *proskuveo* é a traduzida por *hishtaranu* (וַיִּתְפָּשֵׁהוּ) - prostrar - em hebraico, que se encontra no plural *Hitpael*³¹. Na compreensão do termo hebraico, o escritor da Septuaginta fez a tradução para a segunda pessoa do plural, enquanto em Hebreus empregou-se a terceira pessoa do plural que é completamente plausível ao se referir ao hebraico. Nesse movimento, em Hebreus, o redator assumiu essa particularidade. Primeiro, porque sua interpretação se deu a partir do texto original em hebraico. Segundo, a sua tradução aludiu a conotação mais pessoal. Por conseguinte, as alterações propostas pelo Redator Final não fazem parte apenas de uma conjectura, de paralelos, mas de uma conferência dos textos em hebraico, haja vista que o redator se utilizou de características particulares, distintas da Septuaginta, no meio tradutório.

Tal entendimento de que a obra de Hebreus dialoga diretamente com os textos em hebraico é fundamental para a construção do monoteísmo cristão do primeiro século. Em Hebreus, com a dualidade entre transcendência e imanência descrita nos textos hebraicos, construíram-se os princípios da transcendência e da imanência, do absoluto e do antropomórfico. A construção interpretativa e as estruturas hermenêuticas na visão de Jesus Cristo como criador e Filho de Deus manifestaram-se em uma das vertentes hebraicas do sagrado. Como sequência do construto, nota-se que a compreensão de quem é Jesus Cristo em Hebreus foi

³¹ *Hitpael* é a voz reflexiva no hebraico (KELLEY, 1998).

fundante para estabelecer a sua relação com as categorias constituídas nos escritos hebraicos. Assim, tem-se a concepção cristológica em que estão inseridos os autores do livro.

1.1.3 O Princípio Cristológico de Hebreus

Tendo a consciência das circunstâncias constituídas em Hebreus, pelas quais o Redator Final se utilizou do Protohebreus para fundamentar a sua percepção monoteísta, compreende-se Jesus Cristo, como elemento fundante dessa obra que consiste em estrutura básica do Monoteísmo Originário. Jesus Cristo no livro de Hebreus é compreendido por duas facetas: uma no elemento antropomórfico e outra no seu reconhecimento como sagrado. Esses termos necessitam de atenção ao serem utilizados em relação a Jesus, embora as características possam ser notadas, por meio dos textos hebraicos e pela constituição da obra de Hebreus com a visão da divindade hebraica.

1.1.3.1 O Jesus da história

O objetivo aqui não se restringe em um exaustivo debate em relação ao Jesus histórico³² e ao “Jesus da fé”, mesmo sabendo que ainda hoje há uma preocupação de muitos em legitimar a sua existência materializada. Esses esforços são válidos, porém, não contribuem substancialmente para o desenvolvimento desta pesquisa. Muitos desses processos investigativos estão alicerçados em olhares positivistas³³, que buscam dar legitimidade ao documento pela materialização do personagem, ou seja, a escritura só teria validade se o personagem fosse real.

Por uma percepção historiográfica, o documento é fundamento histórico por si só. Ankersmit (1989), ao analisar a historiografia pós-moderna, entende que muitos

³² Schweitzer (2001), em seu livro *A questão do Jesus Histórico*, discute a existência do personagem como um indivíduo que existiu na história, em determinado tempo e espaço geográfico.

³³ Segundo Ferreira (2009, p. 32-35), “O Positivismo, movimento intelectual de oposição ao iluminismo, nasce como uma mentalidade conservadora. [...] Um dos seus lemas como ‘Ordem e progresso’ é a expressão ideológica desse movimento. Os positivistas veem a sociedade caótica. É preciso reverter a história, criando a ‘ordem’ que será possível estabelecer o ‘progresso’. [...] afirma-se a necessidade e a possibilidade de uma ciência sócia completamente desligada de qualquer vínculo com as classes sociais, com as posições políticas, valores morais, ideologias, utopias, visão de mundo. Esse conjunto de elementos ideológicos deve ser eliminado da ciência social. São prejuízos, preconceitos ou noções. A ciência só pode ser objetiva e verdadeira à medida que eliminar totalmente qualquer inferência desses preconceitos ou noções”.

estão preocupados com a genealogia do texto e não com sua contribuição intelectual. Em um olhar genealógico, o historiador se preocuparia com o passado e se esqueceria das implicações do documento no presente. O historiador se assemelha ao artista que, na linguagem, percebe uma realidade pelas fontes. Em outras palavras, discutir o Jesus histórico é ignorar o documento em si. O texto não depende dele, pois o próprio texto é uma realidade em que se estabelecem os agentes históricos e a sua importância na narrativa.

Nesse contexto, propõe-se outra percepção para a constituição de Jesus que é propagada a partir da obra de Hebreus. Remete-se ao Jesus da história, apesar da crença de sua existência como materializado. Chevitaese e Funari (2012, p. 32) afirmam que Jesus existiu e contra argumentam a ideia de que Ele era uma expressão mitológica, pois no tempo de Jesus a prática miraculosa era comum. No entanto, os líderes religiosos não se deixavam envolver por milagres e descreveram Jesus como um intelectual e sua intelectualidade reverberou por diversos lugares. Nessa perspectiva, o Jesus histórico pode ser questionado, porém o Jesus da história, não; na medida em que ele é imune a qualquer questionamento, porque o mesmo é narrado e percebido tanto pelos documentos como pelos que analisam os documentos. Nessa descrição acerca de Jesus, constrói-se a sua cristologia.

Nessa perspectiva, Manzatto (2016) aponta que a cristologia é construída por uma via dupla: em primeiro lugar, pelo contexto; em segundo, pelo personagem chamado Jesus. Portanto, a percepção cristologia “[...] não é mero discurso, mas é momento teórico de reflexão sobre a prática a que nossa profissão de fé nos conduz”. O Jesus da história, nesse contexto, é o personagem que se manifesta aos agentes da história, e, portanto, como existente.

Pannenberg (1973) descreve Jesus como um ser além de si mesmo, que manifestava o Deus vindouro, definindo-se no cumprimento de uma missão. Dessa forma, torna-se um com Deus, deixando de ser uma pessoa em si mesmo para se manifestar em contraponto com o indivíduo. Entretanto, é tratado que todos os indivíduos narradores sobre Jesus passaram por um processo experiencial manifesto pelo próprio Jesus, por meio da hierofania³⁴ a pessoas “especiais” e reverberou a partir de seus mitos, ritos e doutrinas (CROATTO, 2001).

³⁴ “O lugar da hierofania é, na realidade, o próprio ser humano. Não no sentido de que ele a “projeta” a seguir para um objeto exterior, como simples ponto de visualização, senão enquanto o ser humano

Entretanto, na descrição dos redatores neotestamentários, existia a preocupação com os elementos doutrinários e não com o processo hierofânico. Isso significa que o personagem Jesus, em algum momento ou circunstância, apresentou-se a esses indivíduos. Essa revelação é incondicional a cada um, porém, não é imune de interpretação. Sob essa ótica, o Jesus da história é o mesmo que se revela a todos, pois todos³⁵ se referem ao mesmo personagem. Nessa dinâmica, Ele se torna uma matriz objetiva que compreende o Jesus cristão.

À luz desses argumentos, o Jesus da história é um personagem objetivo. Isso significa que ele é a matriz pela qual se escreve os documentos do Novo Testamento. Nesse contexto, é importante ressaltar esse aspecto, para que não se compreenda que esse Jesus é um personagem construído na mentalidade de cada narrador. Pelo contrário, Ele faz parte do imaginário religioso³⁶ e dessa matriz que se estabelecem as interpretações de sua pessoa.

1.1.3.2 Jesus em sua base cristológica

A obra de Hebreus se configura como uma das Gêneses da percepção de Jesus Cristo no movimento cristão, em sua composição dogmática. A redação final de Hebreus foi composta em meio a circunstâncias conflitantes relacionadas às divergências entre cristãos, judeus e as imposições imperiais. Nesse caso, existem duas problemáticas associadas a Jesus na época.

- **Primeiro problema**

tem uma experiência do transcendente na relação com tal objeto, lugar, acontecimento ou o que quer que seja” (CROATTO, 2001, p. 60).

³⁵ Apesar da defesa da hipótese de que o Jesus da história ainda hoje se revela por meio da historiografia, mantendo-se de forma objetiva, nesta tese, restringe-se aos personagens fundantes da religião cristã no primeiro século.

³⁶ “Nos usos correntes do vocabulário das letras e das ciências humanas, o termo “imaginário”, como substantivo, remete a um conjunto bastante flexível de componentes. Fantasia, lembrança, devaneio, sonho, crença não-verificável, mito, romança, ficção são várias expressões do imaginário de um homem ou de uma cultura. É possível falar do imaginário de um indivíduo, mas também de um povo, expresso no conjunto de suas obras e crenças. Fazem parte do imaginário as concepções pré-científicas, a ficção científica, as crenças religiosas, as produções artísticas que inventam outras realidades (pintura não-realista, romance etc.), as ficções políticas, os estereótipos e preconceitos sociais (WUNENBURGER, 2007, p. 7).

A primeira consiste em uma percepção religiosa judaico-cristã. Nessa consideração, constam três autores que descrevem como se originou a cristologia cristã. Segundo Costa (2014), a expressão cristológica surgiu de cristãos oriundos do judaísmo. Schüssler Fiorenza (2009), por sua vez, entende que a primeira visão cristológica é composta por movimentos dentro do judaísmo que possibilitam novas alternativas, em vez de rejeitar valores fundantes do judaísmo. Schottroff (2008) percebe que a consolidação cristológica se deu no pós-70 d.C. Esse se manifestou de forma diferente e se apresentou como contraditório em relação ao judaísmo.

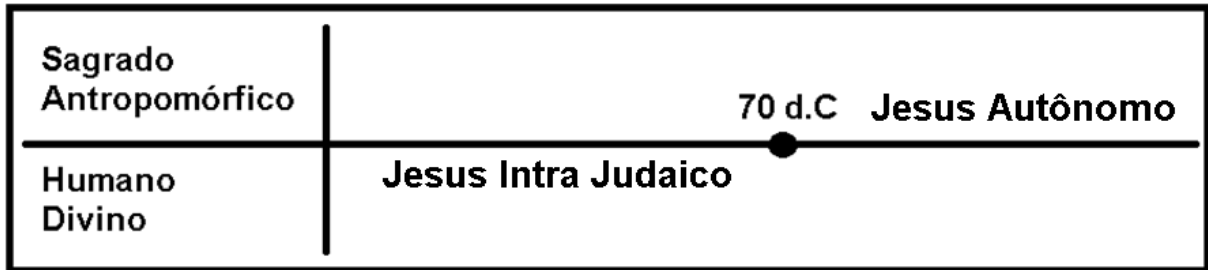
A diversidade das percepções desses autores considera que a percepção cristológica sobre Jesus é constituída paulatinamente em um processo identitário. Reimer (2008) descreve esse fenômeno identitário, a partir de elementos compostos pelas representações simbólicas e pelas estruturas linguísticas, que proporcionam novas práticas libertadoras.

O elemento espiritual relacionado a Jesus na obra de Hebreus está apresentado com duas facetas: uma divina e outra sagrada. Nesse sentido, nos Protohebreus, Jesus não é tratado como uma divindade, mas sim como alguém divino. Esse argumento se articula, a partir da interpretação que concebe uma distinção entre divino e divindade. No primeiro século, o divino não era considerado uma divindade, como um deus grego morador do panteão, mas alguém que foi aceito pelos deuses (BICKERMAN *apud* GONÇALVES, 2007).

Se transportar o conceito de divino para o período que antecede 70 a.C., nota-se que os primeiros cristãos não possuíam uma preocupação com a percepção de que Jesus seria uma divindade, mas se Ele era divino. Nessa conjuntura, era percebido na qualidade de alguém aceito por *theos* como um ser especial, de caráter divino. Entretanto, é importante pontuar que no Protohebreus não há um relato que declare ou não Jesus como Deus. Todavia, a concepção de Jesus como divino sempre esteve presente nos primeiros cristãos do primeiro século.

Essa fundamentação dá o entendimento de que a percepção de Jesus é uma construção identitária presente na obra de Hebreus. Nela, há duas percepções temporais: o Jesus antes de 70 d.C. e o Jesus depois de 70 d.C.

Quadro 6 - A percepção de Jesus antes e depois de 70 d.C.



Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2019).

O quadro 6 traz duas percepções importantes. A primeira é que, na obra de Hebreus, Jesus é percebido como um ser humano e divino ao mesmo tempo, circunstância essa configurada no Protohebreus. Também é percebido como um ser sagrado de características antropomórficas, legitimado pelo Redator Final. A segunda percepção, por sua vez, consiste no movimento em que a compreensão acerca de Jesus se dá na história, em que o mesmo se apresenta dentro das estruturas judaicas e se torna autônomo depois de 70 d.C. Essa autonomia significa que o processo de construção cristológico no âmbito redacional final de Hebreus não depende mais das estruturas judaicas. Seu caráter autônomo se articula, sobretudo, a partir de configuração cristológica em diálogo com o Primeiro Testamento. Todas essas percepções, por sua vez, são diluídas em Hebreus, gerando homogeneidade, não como um processo progressivo e antagônico, mas como elemento cristológico presente na obra.

Tendo em vista essa propositiva, constitui-se um esforço identifica Jesus Cristo em Hebreus, pois Ele se mistura às reações de seus seguidores e da estrutura judaica antes e depois de 70 d.C. Entre essas semelhanças e diferenças, o Redator Final de Hebreus tratou com cautela essas percepções existentes. Por se utilizar do Protohebreus, ele condensou os fundamentos pré-estabelecidos por sua estrutura temporal. Tais diferenças visíveis nos versos de Hb 1,1-4 entendem Jesus como um homem que possui características sagradas, como o “resplendor da glória” e “expressa a imagem do ser” de Deus. Esse olhar não é uma percepção nova da divindade. O sentido de novidade na obra de Hebreus ocorre no entendimento de que Jesus está em semelhança com *lahweh*, em sua manifestação antropomórfica.

- **Segundo problema**

A segunda problemática em que se insere a obra de Hebreus é o Império romano depois de 70. Essa complexidade perpassou a percepção cristológica na qual Jesus foi entendido como uma divindade por seus seguidores, a ponto de incomodar as estruturas romanas. Observa-se essa realidade na carta de Plínio encaminhada a Trajano (111 d.C.) que faz uma declaração cristológica do caso:

Todos estes adoraram a tua imagem e as estátuas dos deuses e amaldiçoaram a Cristo, porém, afirmaram que a culpa deles, ou o erro, não passava do costume de se reunirem num dia fixo, antes do nascer do sol, para cantar um hino a Cristo como a um deus; de obrigarem-se, por juramento, a não cometer crimes, roubos, latrocínios e adultérios, a não faltar com a palavra dada e não negar um depósito exigido na justiça (Carta de Plínio a Trajano, ano 111).

Nessa carta de Plínio, há menção de que os cristãos consideravam Cristo como um Deus. Alguns apostatavam da fé, porém, outros preferiam morrer ao adorar outra divindade. Sob essa perspectiva, Stegemann e Stegemann (2004, p. 372) retratam que “[...] os crentes em Cristo eram especialmente suspeitos, pois adoravam Jesus Cristo como o rei messiânico davídico esperado e sua execução pelo prefeito romano da Judéia alimentou ainda mais a suspeita de mentalidade subversiva”. Nesse contexto, o problema não se apresenta como um processo de construção da ideia de quem é Jesus Cristo, porém, como uma manifestação política e social na rejeição ou na afirmação de quem Jesus Cristo era.

Em outros termos, a crença de que Jesus Cristo era uma divindade se apresentava como um processo de contraposição imperial³⁷ (GUERRA, 2018). Isso significa que o processo identitário constituído em Cristo perpassava pelos debates intrajudaicos. Nesse sentido, pergunta-se quem é Jesus para o mundo? Diante desse questionamento, Pannenberg (1973) entende que essa percepção de Jesus é diluída em um padrão filosófico que explica a natureza e a essência³⁸ que não oscilam no “movimento da história concreta”, pois mesmo não se apresentando de forma corpórea, Jesus e o sagrado estariam em plena conformidade.

Nesse contexto, se os cristãos passassem a entender que Jesus era uma divindade indiretamente estariam se opondo ao Império romano. Isto porque a

³⁷ Guerra (2018) defende que, no contexto do Evangelho joanino, a divindade de Jesus é compreendida a partir de uma plataforma ideológica anti-idolátrica, antipoliteísta e contracultural romana.

³⁸ Angioni (2008) afirma que Aristóteles compreende *ousia* (οὐσία) também como essência. Em “Metafísica”, seria a “causa do ser”, aquilo que faz o “ser” ser.

aceitação de Jesus Cristo impõe aos seus fiéis uma escolha: ou eles se curvavam diante dos símbolos romanos ou do símbolo Jesus. Nessa dinâmica, Jesus se apresenta como a própria representação simbólica. Assim, a construção identitária cristológica precisaria se constituir de forma oposta ao regime imperial.

Tratadas as duas problemáticas, destaca-se a questão cristológica. No âmbito da construção identitária cristológica de Hebreus, ao retomar as perspectivas cristológicas entre baixa e alta cristologia, têm-se a baixa cristologia (antes de 70 d.C.) e a alta cristologia (depois de 70 d.C.). Definem-se em percepções subsequentes nas quais Jesus é apresentado como um homem e posteriormente como Deus. Essa categorização cristológica não pode ser percebida em formas fixas, mas a partir de um movimento dialético, que evoca uma síntese cristológica³⁹, na qual os modelos cristológicos da baixa e alta cristologias orbitam, plasmam-se e se ressignificam dialética e complementarmente (GUERRA, 2018). Nesse sentido, “[...] a cristologia não se reduz a traçar o perfil biológico e histórico desse personagem chamado Jesus” (MANZATTO, 2016, p. 7). Já Renders (2013, p. 7) explica essas categorias da seguinte forma:

Organizamos, em seguida, os artefatos cristológicos segundo uma ordem cronológica e comparamos os mesmos com descrições cristológicas clássicas, como “verdadeiro ser humano” e “verdadeiro Deus”, a distinção entre uma cristologia “baixa, ascendente”, ou “alta, descendente” (Pannenberg) e o foco na “pessoa” ou na “obra” de Cristo. Lembramos que a composição dessas descrições cristológicas não representa definições exatas, mas espaços e polaridades: espaços no sentido de que delimitaram até onde se podia avançar e mover, e polaridades no sentido de não perderem totalmente aspectos “opostos”. Era esta multiplicidade e diversidade de sentidos cristológicos mantida em relação que garantiu a relevância da cristologia, no decorrer dos séculos, segundo as necessidades das épocas e dos contextos.

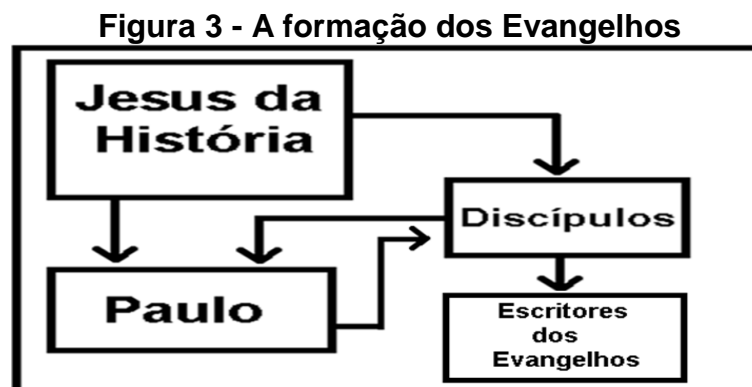
Ao tomar como referência a análise de Renders, em Hebreus, as cristologias eram estabelecidas a partir de uma relação que os redatores possuíam com o personagem Jesus. Essas relações não se fundamentavam em conceitos preestabelecidos, mas em circunstâncias vividas. Isso significa que os diversos redatores do Novo Testamento e, até mesmo, de Hebreus respondiam aos anseios

³⁹ Guerra (2018, p. 318) denomina essa síntese cristológica de mesocristologia. Em sua tese, “o protótipo mesocristológico estrutura-se de forma perpendicular como ponto de equilíbrio, intersecção e síntese cristológica integral e explicita uma relação amalgamática e (re)estruturante não excludente entre as matrizes protocristológicas horizontal e vertical”. Este modelo cristológico se designa como um vetor epistemológico e categoria cristológico-analítica mais sofisticada para os estudos do QE.

das comunidades cristãs em seu tempo. As afirmações sobre Jesus eram dadas mediante as dúvidas levantadas pelas próprias comunidades.

Levando em consideração as dúvidas e as ansiedades das comunidades, Jesus passou ser explicado pelo processo histórico. Essa dinâmica cristológica gerava um movimento em que os fiéis obtiveram novos olhares sobre a sociedade em que viviam. Pannenberg (1973) retrata que o entendimento sobre Jesus possibilitou outras perspectivas de acessibilidade a algo inacessível, isso porque Jesus era o sagrado no meio do povo. Dessa maneira, os cristãos viviam na dependência das comunidades. Suas práticas se voltaram para o culto cristão e abandonaram as práticas cultuais romanas.

Marco e Branco (2007, p. 109), ao explicarem a teoria da baixa cristologia de Pannenberg, entendem que Jesus, em sua natureza, une-se a Deus. Logo, Ele não é descrito como Deus, mas é a “realização de sua vida humana”. Sob essa perspectiva, o que se precisa entender é que a compreensão de Jesus Cristo na baixa cristologia não consiste em uma forma fixa. Nesse enquadramento, apesar de ter havido a manifestação do Jesus da história, as relações e as condições de vida estabeleceram uma perspectiva do Cristo de forma distinta em cada indivíduo ou comunidade, conforme verificável na figura 3.



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Tem-se a teia formada com a baixa cristologia. Parte-se da manifestação do Jesus da história a Paulo e aos seus discípulos, isso porque o Jesus narrado se refere ao mesmo indivíduo percebido. Embora descrito de forma diferente, continua sendo o Jesus que, na percepção dos dois, viveu, morreu e ressucitou. Após a conversão de Paulo, os discípulos de Jesus foram seus influenciadores. Paulo escreveu várias cartas sobre Jesus, a partir dessas influências. Essas cartas proporcionaram outros olhares dos próprios discípulos de Jesus, que, por sua vez,

escreveram os evangelhos, influenciados por escritos paulinos, como evidenciado em At 9,19-20. Isso significa que os personagens possuem em si uma cosmovisão de vivências e relações entre si.

Além dessa dinamicidade entre os seguidores de Jesus, a baixa cristologia estaria engendrada dentro das estruturas judaicas. Partindo dessa perspectiva, Izidoro (2008, p. 70) descreve que o cristianismo, foi um movimento religioso influenciado pelo judaísmo, que se desenvolveu na estrutura greco-romana e que “[...] assimilou, integrou, interagiu e reinterpreto muitos elementos socioculturais”. Isso significa que as influências judaicas já pressupõem a influência romana. Essa contextualização proporciona outro fenômeno, que consiste no fato de que a percepção de Jesus também passa a conter interpretações dos que falam.

Nessa ótica, Vermes (2006) esclarece que muitas expressões utilizadas sobre Jesus não se originaram da sua fala, mas da interpretação dos discípulos. Essas interpretações influenciavam vários indivíduos, que, por sua vez, também eram influenciadores por suas experiências e vivências, sendo todos influenciados pela tradição judaica antes de 70 d.C.

É notório que a compreensão em relação a Jesus é dinâmica e os olhares geram novas percepções e convicções. De acordo com Luis Segundo (2006), Paulo fez uma leitura antropológica de Jesus, por não ter vivenciado o Jesus encarnado. Ferreira (2013, p. 14), ao explicar a visão de Paulo, afirma que “Ele viu no Evangelho a única força para sustentar um novo tipo de sociedade sem a dominação da raça, de cultura, de ideologia, do econômico/político/social, de sexo e da religião”.

Tendo em mente a percepção de Paulo, compreende-se que sua visão não expressava o Jesus encarnado. A leitura paulina se dava pela dimensão do Jesus da história, isto é, a cosmovisão que se tinha sobre Jesus era bem ampla devido às diversas experiências dos primeiros cristãos. Há essa ideia nas próprias cartas paulinas, que estabeleciam respostas para as comunidades cristãs, que possuíam experiências distintas.

A percepção de Jesus chega a novas abrangências, a partir dos escritos paulinos. É por esse motivo que “[...] no Novo Testamento quase sempre que se fala de Cristo se fala de sua obra” (CULLMANN, 2002, p. 20). Dessa maneira, as obras paulinas são interpretações fixas, que proporcionam visões além das ações do próprio Jesus, porque essas são interpretadas por seus seguidores.

Nesse encadeamento, Vitório (1998, p. 47) entende que “[...] os ensinamentos sobre Jesus partem da categoria cedida pelo judaísmo”. Por sua parte, Izidoro (2008) percebe que a construção da identidade cristã se formou mediante “conflitos e tensões” que perpassaram os espaços étnicos e geográficos, construindo um identitário plural e diversificado. Reimer (2005, p. 9) compreende a diversidade dos relatos bíblicos “[...] como um coro de muitas vozes ou como uma pintura de várias cores. Nela existem vozes desafiadas entre si, ou cores contrastantes, nem sempre harmônicas”.

Essas percepções sobre os escritos, principalmente os do Novo Testamento, evidenciam que os redatores interpretam os fatos, que não são subjetivos. O que é subjetivo são as interpretações. Nesse sentido, o Jesus da história é narrado nas circunstâncias de seu tempo.

Em síntese, não se pode ver um Jesus meramente humano antes de 70 d.C. No entanto, é possível perceber, na pluralidade religiosa dos primeiros cristãos, que Ele se apresenta de forma divina para as comunidades cristãs, pois tanto em Paulo como nos Evangelhos, Jesus está relacionado diretamente com Deus (Mt 26,68, Mc 5,7, Lc 8,28, 1Co 1,9 e Gl 3,23).

Nesse aspecto, entende-se que a explicação da ação e da manifestação do Jesus da história possuía mais importância do que a sua deidade. Destarte, a pergunta nessa perspectiva se concentra nos seguidores de Jesus e não exatamente na descrição sagrada de Cristo. Leipoldt e Grundmann (1971) afirmam que Cristo era visto como o indivíduo que transmite o “legado de Deus” e que manifestava a proximidade com o sagrado na criação de um novo reinado.

Esses pressupostos acerca de Jesus, antes de 70 d.C., são fundamentais para o Redator Final, que absorveu essa relação divina do Protohebreus em sua compreensão do sagrado. Essas perspectivas possibilitam aproximar Jesus dos humanos sem descaracterizá-lo como divindade, porque, apesar de não o descrever como tipicamente “Deus”, não anula a sua sacralidade.

1.1.3.3 Jesus e a obra de Hebreus

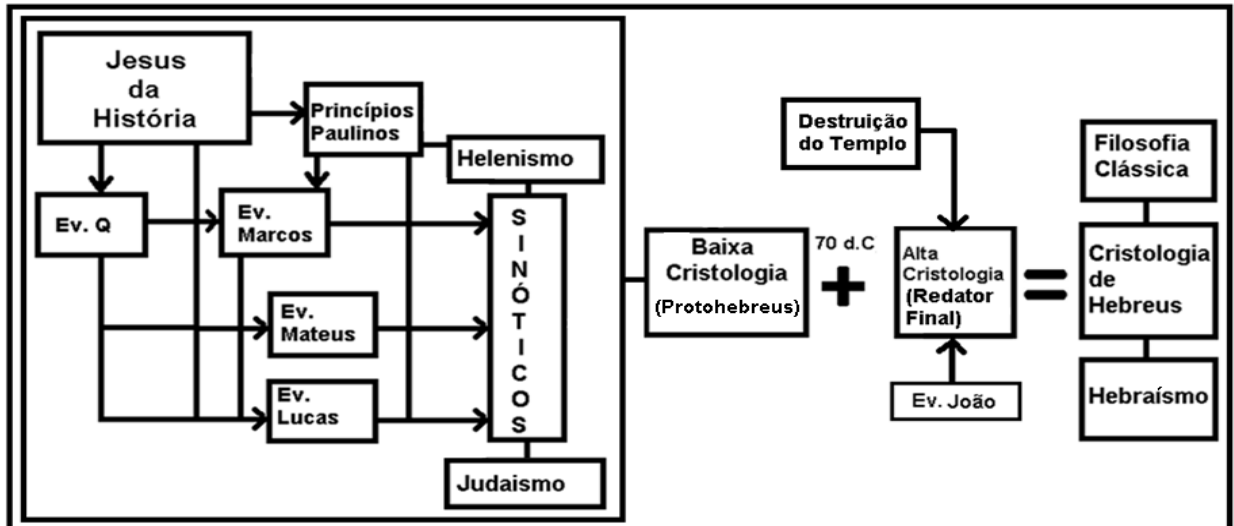
A concepção divina de Jesus, configurada antes de 70 d.C., coloca em evidência as obras de Jesus. Em muitos momentos, Jesus é percebido como um indivíduo que reage às estruturas sociais de sua época. Ribeiro (2007) interpreta

Jesus como um personagem que confrontou as autoridades de sua época em relação aos princípios teológicos rígidos que colocavam a instituição acima do ser humano. Nessa visão, Jesus é narrado nos evangelhos como um personagem crítico, que interpretava a história de Israel mediante a soberania de Deus acima das instâncias institucionais, a lei e as tradições se findavam em um propósito soberano e não em si mesmas. Esse olhar a respeito Jesus, por sua vez, gerava uma nova perspectiva nas comunidades cristãs do primeiro século, que depois de 70 d.C. começaram a se distanciar das tradições judaicas e de elementos culturais romanos. Esse tipo de cristologia possui duas bases. De um lado, uma base cristológica fundamentada no passado, buscando reproduzir uma ordem já estruturada, de outro, um fundamento cristológico baseado no futuro (GOMES, 2002). Diante desse contexto, os novos cristãos memoravam o passado para estabelecer novas posturas.

A base cristológica, antes de 70 a.C., consistiu em compreender um Cristo em movimentos. Nessa dinâmica, em alguns momentos, ele é mais humano e em outro momento mais divino. Cullmann (2002) reafirma essa hipótese dizendo que os primeiros cristãos apesar de observarem um Cristo Redentor, sempre vão ligar Jesus a Deus. Essa relação, por sua vez, vai configurar duas naturezas: a primeira na relação divina e a segunda na relação humana.

Nesse entendimento, no contexto neotestamentário, a concepção de divino não se assemelha a nossa concepção atual de Deus, mas reporta a um indivíduo que, em sua essência se manifestava divinamente, emanava sacralidade e o sobrenatural. Todos esses elementos se tornaram base para que o Redator Final de Hebreus esboçasse sua tese de que Jesus é a encarnação do sagrado. Nesse empreendimento, houve um caminho a ser percorrido mediante as transformações históricas e as percepções anteriores do Jesus da história, como se pode perceber nesta figura.

Figura 4 - A formação da obra de Hebreus



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Na figura 4, notam-se as influências de várias estruturas na formação da obra de Hebreus. A primeira diz respeito ao Jesus da história, que se relaciona com as diversas fases do cristianismo. A segunda estrutura, por sua parte, engloba a formação dos evangelhos sinóticos e a influência paulina. Nessa diagramação, percebe-se que após os indivíduos se relacionarem com o Jesus da história, os mesmos se propõem a redigir documentos na propositiva de descrição sobre quem é Jesus.

Essa narrativa sofre influência direta do judaísmo e do helenismo. Nesse encadeamento, os evangelhos Sinóticos e as cartas paulinas, estão contidos na baixa cristologia. Tais escritos proporcionaram elementos fundantes para os escritos pós-70 d.C. Escritos esses que também influenciados pela destruição do Templo e a quebra das representações simbólicas judaicas organizaram a sua alta cristologia, que compõe também a comunidade joanina.

De acordo com Guerra (2018, p. 114), “Jesus joanino ressignifica e potencializa a concepção do reino de Deus como um símbolo social, elevando-a, por sua vez, a um patamar semântico, teológico e político até então não articulado no contexto judaico”. Desse modo, a obra de Hebreus se configurou na união desses dois elementos, tanto para gerar a percepção de divino e sagrado como para designar a transcendência e imanência em Jesus.

Ao refletir sobre o processo que gerou a visão de Jesus Cristo em Hebreus, nota-se que as percepções se originam de várias tendências e de vários olhares. A obra de Hebreus manifestou a sua realidade cristológica pelas novas motivações

históricas e percepções filosóficas. No entanto, o Redator Final legitimou-as pelo olhar interpretativo da história do povo hebreu em sua construção epistemológica acerca do sagrado e sua estruturação monoteísta.

Vitório (1998, p. 48) corrobora ao pontuar que o “[...] confronto de Jesus com os grandes personagens do passado se encaixa na perspectiva do *midrash* [...] possuía a finalidade de demonstrar que as práticas de Jesus estavam em harmonia com Israel e seus principais personagens”. Nesse contexto, em Hebreus, há uma expectativa de concluir uma percepção cristã sobre o Messias. Nesse aspecto, em Hb 1,1-3, Cristo é o personagem em que se encerra a história de Israel. A ligação entre a história de Israel e Jesus proporciona uma expectativa de consciência histórica para o mundo cristão (RIDDERBOS, 2004).

Em relação à consciência histórica, levantam-se duas variantes. A primeira consiste em entender Jesus em todo o processo histórico de Israel e a segunda em conceber Jesus como o fim da revelação de Deus na história, proposta pela história de Israel. Essa tendência poderá ser percebida em toda redação do Novo Testamento. Reimer (2015, p. 81) coloca essa propositiva, ao afirmar que no panorama redacional do Novo Testamento, “Jesus é parte de uma longa história de tradição”. Nessa conjuntura, as pessoas o seguiam por ver nessa história laços de identificação e por seus ensinamentos proporcionarem nos indivíduos a esperança que um dia fora perdida.

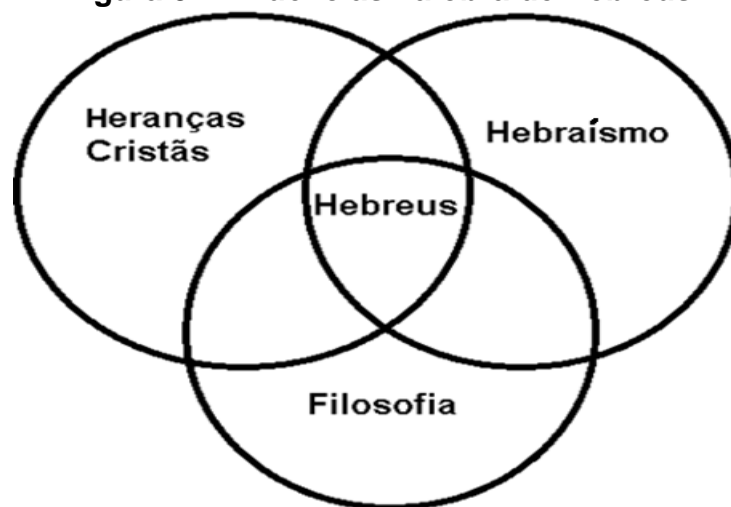
Costa (2014) reforça esse argumento, compreendendo que a percepção de Cristo proporciona um olhar para o Primeiro Testamento. Os primeiros cristãos se utilizaram da filosofia e da estrutura judaica para descrever suas convicções em relação a Jesus. Nesse ponto, os olhares sobre Jesus não são criações de pressupostos, mas originam-se no próprio Cristo que passa a ter significado nas comunidades de fé, a partir das experiências daqueles(as) que escreviam sobre Ele.

No caso de Hebreus, essa expectativa vai além, pois mesmo se utilizando das percepções do Cristo antes de 70 d.C, retoma a história do Primeiro Testamento para gerar significado sobre Jesus, antes da formação da religião judaica. Esse retorno pode ser observado nos versos de Hb 1,1-4, em que Cristo está inserido na criação⁴⁰. Nesse discurso, sua existência vai além da materialidade e passa a ser percebida antes de seu nascimento.

⁴⁰ Outras aparições no Novo Testamento (Jo 1,3 e Cl 1,16)

Tal argumentação percebe Jesus pelo seu significado na história. Manzatto (2016) assevera que quem determina Cristo é a sua significação; que é estabelecida de forma objetiva, por meio da percepção do Jesus da história. Dessa maneira, é o próprio Cristo quem dá as diretrizes de quem é como ser. De acordo com Hebreus, era preciso compreendê-lo no movimento da história, evitando as diversas interpretações de sua época. A explicação de Cristo não se aplica apenas por elementos históricos, mas também por padrões filosóficos. A obra de Hebreus estruturou-se em três bases.

Figura 5 - Influências na obra de Hebreus



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

A figura 5 indica para as influências que a obra de Hebreus sofreu. A primeira é a herança cristã que se formou mediante o Jesus da história e pela escrita de seus seguidores. A segunda é a cultura e a escrita hebraicas. A terceira é as argumentações filosóficas clássicas⁴¹, para legitimar a visão sobre Jesus.

As várias influências na interpretação do Jesus da história e a percepção do Jesus no Primeiro Testamento, mediante uma construção filosófica, desencadeiam a cristologia. Jesus é apresentado como um ser manifestado como transcendente na história e imanente em sua encarnação. Dunn (2009, p. 301) esclarece que as experiências retratadas no Novo Testamento consistem em “[...] visão, milagre e discurso inspirado, a experiência de Deus de Jesus estava em um nível mais profundo, em um relacionamento muito mais pessoal, mais em uma revelação direta individual ‘abaixo da superfície’”.

⁴¹ Esse assunto está no subitem 2.1.3.3.

O livro de Hebreus, por sua vez, compreendeu que esses dois elementos fazem parte da natureza de Jesus. Essa se aproxima da natureza de *lahweh*, que se manifestou de forma humana, divina e sagrada. Nesse sentido, a percepção de um Cristo dada pelos intérpretes, antes de 70 d.C., une-se a do Cristo, depois de 70 d.C. No entendimento da natureza de Jesus, manifesta-se a divindade encarnada dentro da tradição hebraica.

Nessas observações, defende-se que a formação da obra de Hebreus e a sua cristologia estão embasadas em elementos constituídos no Primeiro Testamento. Esse livro concebeu a sua percepção monoteísta, compreendido como o primeiro monoteísmo (protomonoteísmo) por fé e tradições do povo hebreus. Possibilita-se a comparação do monoteísmo descrito no Primeiro Testamento com o monoteísmo no livro de Hebreus.

1.2 O PROTOMONOTEÍSMO COMO BASE PARA OBRA DE HEBREUS

Pela cultura ocidental e pela formação de sua teologia, que foi construída de perspectivas oriundas de um longo período histórico mediado por várias instituições religiosas, percebe-se um olhar anacrônico da descrição monoteísta do povo hebreu por estruturas fundamentalistas. Essas descrições, em muitos momentos, não permitem enxergar como se deu o processo de compreensão monoteísta vivenciado no decorrer da história do povo hebreu que, de certa forma, possuía aspectos semelhante ao final do primeiro século. Seria ingênuo acreditar que os contextos são iguais, porém, para a percepção monoteísta do Novo Testamento, é preciso considerar o monoteísmo que se encontrava dentro de uma sociedade politeísta.

O livro de Hebreus percebeu a pluralidade de conceitos no decorrer de sua história e entendeu que os acontecimentos de seu tempo eram diversos e além das percepções judaicas sobre o monoteísmo. A realidade vivida pelos cristãos nos anos 90 d.C. era diferente daquela do povo hebreu. Em Hebreus, os discursos se ambientaram em uma sociedade politeísta.

Horsley (2004, p. 29) retrata a situação religiosa de Roma da seguinte forma: “[...] estátuas do imperador foram erigidas ao lado de estátuas de deuses tradicionais em muitos templos”. Esse politeísmo era constituído por diversas divindades com sentimentos próximos aos humanos e com características associadas à natureza e aos seus fenômenos.

De acordo com Stegemann e Stegemann (2004, p. 165) o desenvolvimento religioso da terra de Israel no período helênico-romano se dava “[...] no quadro da história social do povo judaico, (em que estão) a formação de determinados grupos (‘tendências partidárias’), [...] que sobepõem-se aqui tendências de delimitação para a preservação da identidade”. Esses elementos se caracterizavam como estruturas que buscavam se manter em um ambiente multicultural de diversos símbolos religiosos.

Além do politeísmo, existiam dois fatores que aproximavam o primeiro século da história do povo hebreu. O primeiro fato era a existência de um governo dominante que, por intermédio de seu poder político, proporcionava trocas de representações simbólicas que afetavam diretamente a religiosidade dos fiéis monoteístas. O segundo consistia em tendências de adequação das comunidades cristãs aos fundamentos filosóficos helênicos⁴² gerados pelos grupos que os cercavam. Esses grupos também buscavam se manter nas imposições geradas pelo Império romano.

É importante lembrar que as influências externas não são proporcionadas apenas por grupos dominantes, mas pelas trocas culturais entre os povos dominados que buscavam de certa forma resistir às imposições estabelecidas por seus dominadores. Stegemann e Stegemann (2004) identificam que, por meio de uma sociedade plural no período helênico-romano, o judaísmo se organizou em vários partidos de percepções distintas. Essas percepções se davam porque cada grupo judaico entendia a sociedade por prismas diferentes. Tais percepções estabeleciam comportamentos específicos em relação ao Império.

Compreendendo a estrutura em que a obra de Hebreus foi formada, percebe-se que ela tinha o entendimento de sua genealogia intelectual e religiosa. Em outros termos, o Redator Final compreendia a história do povo hebreu com a formação religiosa, seu culto e seu conhecimento sobre o sagrado. Para descrever o

⁴² Segundo Hadot (2011), o Estoicismo acreditava que, se os indivíduos permitissem que as coisas acontecessem naturalmente, eles seriam felizes, porém os acontecimentos dependiam das ações morais dos próprios indivíduos e de outros com os quais se relacionavam. Essas ações morais permitiam que os indivíduos pudessem ser livres, no entanto, os presos a uma estrutura acabam interferindo na liberdade. Hobuss (2014, p. 138) afirma que a base do Epicurismo consiste em três princípios: “(i) as sensações (aisthêsis), (ii) as pré-noções (prolêpsis) e (iii) os sentimentos (pathos)”. No que se refere às sensações, Marcondes (2010, p. 103) cita o seguinte: “O homem age eticamente na medida em que dá vazão a seus desejos e necessidades naturais de forma equilibrada ou moderada, e é isso que garante a ataraxia (imperturbabilidade)”.

monoteísmo cristão, o Redator Final de Hebreus precisou rever as suas bases interpretativas.



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Na figura 6, a obra de Hebreus estabeleceu seu olhar nos conceitos religiosos hebraicos e não judaicos. Nicoll (2014, p. 43), ao relatar sobre o sumo sacerdote, explica que a obra de Hebreus ignora a tradição judaica, entendendo que ela não tem o “monopólio da verdade”. Quando o livro de Hebreus relacionou o sacerdócio a Melquisedec, ele ignorou a tradição sacerdotal da família de Abrão. Dessa forma, espelhou-se em conceitos semelhantes de sua descrição sobre o monoteísmo. Nessa observação, compreende-se como o povo hebreu via a sua divindade.

Na compreensão de sua genealogia histórico-cultural, poderia se perceber a posição monoteísta em que o elemento cristológico pudesse fazer parte constitutiva da fé cristã em uma única divindade. Para tal, foi preciso reconstruir o caminho que o povo hebreu percorreu no entendimento do monoteísmo para se chegar à formação estrutural da obra de Hebreus. Sob essa perspectiva, é pertinente ver os elementos fundantes da estrutura hebraica se inteirar de que eles influenciaram diretamente a escrita de Hebreus.

1.2.1 Duas Origens da Divindade no Protomonoteísmo

A obra de Hebreus em seu início, fazendo menção de sua genealogia do sagrado - Hb 1,1 - expressou da seguinte forma: “Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, a nós falou-nos nestes últimos dias pelo filho”. Aqui, há uma descrição da revelação de Deus, desde a formação do povo hebreu até os dias de Jesus.

Dentro de um processo de análise escrita de Hebreus, seus fundamentos monoteístas se sustentam em uma perspectiva diferente do monoteísmo judaico, e

consequentemente, do conceito de neomonoteísmo. Esse é defendido por Feitosa (2012), que se utiliza do conceito neomonoteísmo para enquadrar a obra de Hebreus em uma nova perspectiva monoteísta. Essa percepção teria sido implantada pelos cristãos no período de 90 d.C. Em sua tese o monoteísmo cristão do final do primeiro século, estabelecem-se novos olhares sobre o monoteísmo, que inseriam Jesus no ambiente sagrado, a partir de atributos dados a ele, como “[...] criador, eterno, objeto da adoração, santificador, senhor e Deus” (FEITOSA, 2012, p. 53).

O novo olhar após-70 d.C. tem sido notório no que se refere à alta cristologia, porém, o que chama a atenção não é simplesmente a perspectiva de um novo olhar, mas a retomada de fundamentos antigos existentes na história do povo hebreu. Nesse sentido, as percepções da obra de Hebreus não configuram a catalogação entendida pelos estratos fontes⁴³ do Primeiro Testamento. Em outras palavras, não se afirma que o Redator Final dividia o Primeiro Testamento pelos estratos fontes, mas que as fontes influenciaram diretamente o pensamento do redator que era conhecedor das tradições e da língua hebraicas. Por isso que ele faz uma leitura espelhada, ou melhor, a construção do monoteísmo do Primeiro Testamento é refletida em Hebreus.

Mediante a concepção dos estratos fontes, são trabalhados quatro, sendo eles: Javista (J), Elohista (E), Deuteronomista (D) e Sacerdotal⁴⁴ (P). À princípio, percebem-se as relações entre as escolas Javista e Elohista, em Hebreus. As características do sagrado descrito pela fonte Sacerdotal se aproximam da fonte Elohista e, posteriormente, da Deuteronomista.

Nesse sentido, ressaltam-se os sentidos gerados por essas fontes que influenciam diretamente o modo monoteísta em Hebreus. Artuso (281-282) retrata que, na década de 70, surgiu uma crise interpretativa, gerada por intermédio da teoria das fontes que formaram o pentateuco. Essa percepção teórica alterou a maneira de observar o Primeiro Testamento. Porém, no decorrer do tempo, a teoria das fontes perdeu força e a interpretação do Primeiro Testamentos foi assimilando características semelhantes às teorias anteriores.

⁴³ Refere-se, aqui, à Teoria das Fontes Javista, Elohista, Deuteronomista, Sacerdotal e Cronista. Teoria trabalhada pelos autores Von Rad (1986), Bright (2008), Fohrer (1982), Sellin e Fohrer (2007) e Wolff (2003). A esse respeito, ver Sellin; Fohrer (2007, p. 201-303).

⁴⁴ Essa fonte será trabalhada paralelamente com a fonte Elohista, por considerar apenas a manifestação de *Elohim*.

A desconsideração das fontes se deu por haver dificuldades em definir a datação e as suas origens, sendo esses elementos poderiam ser identificados antes, durante e posterior ao cativeiro babilônico. A esse sentido os estratos fontes do Primeiro Testamento passaram a ser desconsiderados pela maioria dos intérpretes. Entretanto, Artuso (281-282) destaca novos olhares sobre as fontes, em que as percepções por autor teriam sido influenciadas por tradições orais que relatavam a narrativa por um prisma semelhante.

Tendo em mente as críticas estabelecidas sobre a teoria das fontes do Primeiro Testamento, apontam-se três aspectos. A primeira consiste na utilização de duas nomenclaturas que correspondem à divindade no Primeiro Testamento: *Elohim* e *lahweh*. Esses termos constituem-se com estruturas distintas, que aparecem de três maneiras. Em alguns textos, surge *Elohim*; em outros *lahweh*; e ainda aparecem os dois nomes juntos um ao lado do outro. A segunda é que, quando se observa o aparecimento de *Elohim* e *lahweh*, tem-se que cada nomenclatura dá as percepções do sagrado a identidade específica, havendo tendências distintas do narrador. Por fim, nos textos do Primeiro Testamento, são percebidos elementos de contradição, organizados por uma única proposta. Eles estão associados à ideia de divindade, como no caso de Gn 1 e 2, em que aparece a maneira pela qual a divindade cria o mundo e sua ordem. Depois, coloca o ser humano e esse é posto para concluir a criação.

Nesse sentido, apesar da crítica feita à teoria das fontes do Primeiro Testamento, ela responde à distinção entre o uso das nomenclaturas da divindade. Diante das características distintas entre *Elohim* e *lahweh*, a teoria das fontes responde às indagações sobre o sagrado deste estudo, apesar dos conflitos com a datação e a origem das escolas. Esses fatores não anulam as descrições sobre *Elohim* e *lahweh*. A estruturação dos textos traz os sentidos autônomos que dialogam entre si, ora semelhantes, ora distintos.

1.2.1.1 A historiografia do Primeiro Testamento como fonte de memória

A perspectiva dos estratos fontes do Primeiro Testamento se fundamenta na compreensão da memória. Por essa razão as categorias dos estratos fontes servem para descrever como o Redator Final fez os fiéis se lembrarem de seus “pais”, que em Hb 1,1, apresentam-se na palavra grego *pater* (πατήρ) no plural, percebidos

como pais, ancestrais, patriarcas e progenitores (GINGRICH, 1984). Em Hb 1,1, o termo se encontra no plural masculino *patrasin* (πατρῶσιν), o que subentende que o Redator Final trouxe a memória dos patriarcas, personagens que possuíam importância na história do povo hebreu. Nesse caso, dificilmente estaria se referindo aos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó, pois que em Hebreus são revelados pelos profetas, característica posterior aos patriarcas fundadores. No entanto, a obra de Hebreus referencia a memória de vários pais no decorrer da história.

A memória é parte constitutiva de todo processo de construção da mentalidade monoteísta. Le Goff (1990) trabalha o conceito de memória na perspectiva daquilo que é herdado. Dessa forma, entende-se que o livro de Hebreus compreendeu as suas percepções em uma estrutura epistemológica que havia se perdido entre os intérpretes de sua época. Essa tentativa resgataria a memória na construção da identidade. Isso significa que o conceito monoteísta não seria apenas uma construção teórica, mas uma sistematização de uma herança. Haroldo Reimer (2009, p. 68) retrata essa herança a partir da formação identitária na origem do monoteísmo:

Uma vez constituída a síntese, contudo, ela mesma pôde tornar-se elemento identitário para um grupamento humano que, em seus caminhos futuros, haveria de experimentar fundamentalmente a vida em contextos de diáspora. Isso sabidamente viria a ser a sina do povo judeu ao longo de muitos séculos. Assim, a síntese do credo monoteísta, conflitivo em seus momentos originários, possibilitou a construção de identidades culturais desterritorializadas para distintos grupamentos de judeus na Babilônia, no Egito, na Ásia Menor, no Império romano e em outros espaços.

A obra de Hebreus, ao tomar como base o Primeiro Testamento, considerou a devoção ao sagrado de forma exclusiva. Nas palavras de Crüsemann (2001, p. 781), observa-se “[...] a proibição de se adorar outras divindades já é pressuposta em Gênesis e formulada claramente no Sinai (Ex 20,2)”.

Para a compreensão do que acontece com a obra de Hebreus, fundamentam-se os discursos na concepção de memória. Na concepção de Le Goff (1990), a memória possui a função de armazenamento de algumas informações. Parte-se do pressuposto de que a escritura não construiu uma percepção monoteísta a partir do nada, mas se fundamentou em informações preconcebidas. Já Yershalmi (1992, p. 26) sustenta que a memória na Bíblia hebraica se estabeleceu por padrões historiográficos. Esses elementos proporcionam os indivíduos repensarem suas

concepções. Tais informações podem ser absorvidas por metáfora ou por informações concretas.

Essas informações constroem uma mentalidade pela qual os autores percebem sua sociedade. Em sua convivência social, o Redator Final de Hebreus transmitiu informações que proporcionariam aos seus receptores a organizar e a reler uma herança monoteísta em seu contexto histórico. O primeiro passo nesse sentido foi trazer à memória os patriarcas.

A percepção de Le Goff (1990) elucida também o sentido da memória que se quer retratar em Hebreus. Ele entende que a memória faz parte do processo de construção da conduta social. Para Courtine (1981), a memória é percebida como discursiva e é desenvolvida a partir dos elementos históricos. Esses ultrapassam a atualidade, porque a memória é o resultado de um processo histórico que foi construído em um longo período de tempo, podendo perceber as repetições dos sentidos em seu tempo. Sob essa fundamentação, afirma-se o Redator Final de Hebreus percebia que o entendimento monoteísta dos cristãos de sua época se distanciava de elementos constitutivos de sua história. Por esse motivo, o redator retomou os textos do Primeiro Testamento para proporcionar novos posicionamentos em relação à visão da divindade que se configurava na transcendência e na imanência.

Le Goff (1990) retoma o discurso sobre memória pelo viés social e sua estruturação ligada aos princípios narrativos e à estruturação da linguagem. Isso significa que a redação antes de ser escrita passou por um processo de organização da mensagem transmitida. Nesse seguimento, Guimarães (2000) também entende a memória a partir da linguagem. Essa se dá por um conjunto de sentidos estabelecidos pela memória, associados a uma percepção histórica, história que não se caracteriza por uma linearidade, mais por elementos que dão sentido ao discurso. Em se tratando da produção historiográfica de Hebreus, é perceptível que a estruturação da linguagem precede a escrita.

Nesse encadeamento, a trama na redação possui uma construção lógica unindo o sentido dado pelo Protohebreus ao sentido proposto pelo Redator Final. Le Goff (1990) reafirma que a memória possui um caráter herdado que ultrapassa a temporalidade. Essa perspectiva promove a percepção da memória social que aborda a transcendência do tempo que, em momentos, reprime a memória e em outros exalta. Quanto à estruturação de Hebreus, o Redator Final se utilizou de

vários documentos para trazer à memória os sentidos expressos por seus antepassados, em relação ao monoteísmo.

Ao retomar a história de seus antepassados o Redator Final recebeu informações da historiografia hebraica. Essas informações estavam associadas à percepção de como o sagrado foi compreendido no decorrer da história do povo hebreu. Essa compreensão foi possível porque o Redator Final possuía o entendimento da língua e dos sentidos estabelecidos pelos documentos do Primeiro Testamento. Observam-se os estratos fontes Javista e Elohista com elementos pré-existentes na concepção do Redator Final que por sua vez, utilizou-se dessas memórias herdadas para construir sua trama.

A teoria das fontes compreende que o Primeiro Testamento é composto por várias fontes escritas e autores que seguiam princípios interpretativos distintos. Apesar de compreender-se que a teoria das fontes se encontrar em evidência em nossa contemporaneidade, bem como deixa muitas lacunas na interpretação de alguns textos do Primeiro Testamento, tem-se que ela ainda é um instrumento para se compreender algumas tendências estabelecidas por textos específicos.

Nessa dinâmica, cada texto possui uma forma de ver o sagrado por um parâmetro distinto. Ao abordar os princípios interpretativos de cada escola, percebem-se as diversas formas em que os diversos redatores percebiam a vida e o mundo. À medida que os redatores manifestavam seus pensamentos e suas percepções, foi-se construindo a compreensão do sagrado na história do povo hebreu.

A teoria das fontes elucida a distinção entre duas percepções sobre o sagrado na história do povo hebreu, no entanto independentemente de sua legitimidade ou não, analisam-se os relatos sobre *Elohim* e *Iahweh* e percebe-se que cada um é descrito de uma forma diferente no Primeiro Testamento. No entanto, apesar de as críticas estabelecidas a teoria das fontes, ela é capaz de demonstrar que os usos dos termos *Elohim* e *Iahweh* são percebidos de forma distinta no Primeiro Testamento. Por esse motivo, neste estudo, traz-se a descrição do sagrado presente no Primeiro Testamento.

1.2.1.2 A fonte Elohista

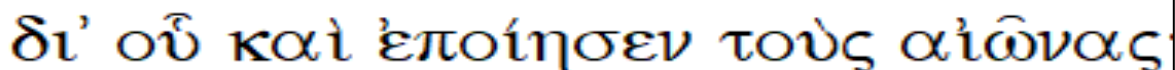
A escola Elohista, de acordo com Sellin e Fohrer (2007), provém do radical *El* (אֱלֹהִים), conhecido entre os semitas. Historicamente, a sua teologia teria sido desenvolvida no reino do Norte (Israel), em um contexto totalmente politeísta, em que as divindades eram flexíveis e vulneráveis. A fonte Elohista (E) teria surgido no século VIII a.C. (PURY; RÖMER, 2002). A percepção Elohista consistia na divindade *Elohim* (אֱלֹהִים) que aparece em sua forma hebraica no plural.

Segundo Fohrer (1982), *Elohim* não expressa uma pluralidade de divindades, mas uma expressão ampla além das localidades no ato da adoração. Essa concepção plural de *Elohim* levava o povo hebreu a acreditar em uma divindade criadora. O Elohismo teria sido uma das mais antigas manifestações monolátricas entre o povo hebreu: “[...] o Deus El pode ser entendido como a divindade originária do Israel tribal” (HAROLDO REIMER, 2003, p. 977).

Segundo Wolff (2003, p. 42), na escola Elohista “[...] surge uma teologia mais refletida, na qual Deus aparece mais distante”. Chouraqi (1995) entende que *Elohim* é o criador do universo e ele transcende toda existência. Pode ser visto isso no trecho de Hb 1,2 que diz: “fez continuamente todos os tempos”. Fazer é a tradução da palavra grega *poieo* (ποίηω) que também pode ser compreendida por construir, fabricar, produzir, manufaturar, causar, realizar, também manter, praticar, efetuar, construir (GINGRICH, 1984).

Os elohistas apresentavam em circunstância de contraposição as outras divindades, pois entendiam *Elohim* como uma divindade suprema, bem mais poderosa do que as outras. Em sua soberania, ela não poderia ser manipulada pelo ser humano, mas estava sobre todas as coisas. Dessa forma, *Elohim* não se manifestava de forma direta com a humanidade, em sua comunicação ele se utilizava de intermediários como sinais, sonhos ou anjos.

Figura 7 - Trecho grego de Hb 1,2



δι' οὐ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας

Fonte: Bibelgesellschaft (2012).

Levando em consideração a percepção de transcendência na obra de Hebreus, a fonte Elohista será importante na percepção do sagrado pelo fato de ser percebido em sua forma transcendental no Primeiro Testamento. A transcendência

da divindade Elohista contrastava com o politeísmo de sua época, fator muito semelhante ao final do primeiro século.

Chouraqui (1995, p. 20) argumenta que a escola Elohista surgiu como uma contraposição a uma sociedade politeísta e contra a influência religiosa de povos que dominarão Israel no período pré-exílico. Nessa perspectiva, a divindade dos povos dominados passava a submeter-se à religiosidade dos povos dominantes. Os israelitas não desacreditavam na existência de outras divindades. Apesar de serem dominados por grupos ainda lutavam para que o povo se mantivesse fiel a *Elohim*. Esse comportamento caracterizava dentro de um henoteísmo que “[...] admite uma pluralidade de deuses, embora afirme ter relações somente com um deles” (CHAMPLIN; BENTES, 1991, p. 346).

O interessante é que o redator de Hb 1,1-3 aludiu à criação de Gn 1. Em Gênesis, a palavra criar no hebraico é *bara* (בָּרָא), porém na tradução da Septuaginta ela é traduzida como *epóiesen* (ἐποίησεν), pela conjugação do verbo *poiéo* (ποιέω) fazer (Gn 1). Se observar a palavra fazer inscrita em fez os tempos (GINGRICH, 1984), o termo que se encontra em Hb 1,2 é *époiesen*, no *aoristo*, da forma que é apresentada na tradução da Septuaginta. Tanto em Hebreus como na Septuaginta, a palavra se encontra com verbo indicativo ativo na terceira pessoa do singular. Existe, assim, uma correlação com o contexto da transcendentalidade percebida em *Elohim* e a percebida em Deus no livro de Hebreus.

Wolff (2003) também descreve que a soberania de *Elohim* é tão grande que essa reinterpretação demonstra que Ele se manifesta como fogo no céu, como uma grande nuvem. Ele envia seu anjo para estar à frente, mas não está propriamente no meio do povo. Esse tipo de manifestação fazia com que o ser humano lhe adorasse pela grandeza da divindade e por teme-la.

A manifestação de *Elohim* gerava, de certa forma, um distanciamento entre o ser humano e a divindade, pois era feita por intermédio de sonhos e visões, durante a noite. Os humanos mantinham apenas o contato transcendental; não sendo percebido no meio do povo, mas por intermediários. Haroldo Reimer (2009) descreve essa realidade como “aniconismo”, pela qual os indivíduos relatam as suas percepções da divindade na ausência de uma imagem.

Pela compreensão de *Elohim*, é possível analisar como o Redator Final de Hebreus associa a transcendência de Deus a *Elohim*. Essa transcendência é elemento que a obra de Hebreus resgatou a sua memória, a partir da história do povo hebreu.

A concepção da escola Elohista elucida uma divindade transcendente e sua transcendência nas quais se estabelecem mediadores no decorrer de sua história. Assim, no trecho de Hb 1,1: “Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, a nós falou-nos nestes últimos dias pelo filho”, ressaltou-se que Deus se manifestou à humanidade por mediadores, assim como *Elohim* se revelava ao povo. Essas características se assemelham à fonte Sacerdotal.

Nesse enquadramento, existe uma associação entre Deus e *Elohim*. Talvez a conclusão pareça óbvia, por considerar *Elohim* como Deus. No entanto, quando se observa como a obra de Hebreus trabalhou a questão, percebe-se que Jesus também faz parte da história do monoteísmo. Essa concepção se torna extremamente importante, para se entender como a escritura organizou o Monoteísmo Originário. Por isso, a escola Javista fez o contraponto com a imanência associada posteriormente à Jesus.

1.2.1.3 A fonte Javista

A ideia de divindade na obra de Hebreus não se finda apenas com a concepção transcendental. As concepções sobre a divindade descritas pela escola Javista estão na percepção do monoteísmo no final do primeiro século. As perspectivas javistas compõem grande parcela dos textos do Primeiro Testamento, principalmente na composição do Pentateuco.

Homburg (1981) defende que a construção do Pentateuco se fundamentou pela perspectiva da redação Javista em que se estabeleceu a confissão de Israel que proporcionava o louvor e passava a considerar *lahweh* (יהוה) o senhor da história. A redação Javista enfatiza que o nome de *lahweh* possui prioridade ao ser mencionado como o Deus de Israel. Geralmente, quando se pensa na divindade do Primeiro Testamento, utiliza-se nomenclatura estabelecida pela escola Javista.

Von Rad (1986) declara que esse fenômeno acontece porque a escola Javista se preocupa em aglutinar todos os personagens à sua estrutura teológica, principalmente os patriarcas. Partindo desse princípio, a redação Javista ignora algumas manifestações culturais de alguns personagens, gerando uma sensação de unidade entre os personagens e sua distância de tempo e comportamentos. A

percepção Javista ultrapassa os fatores temporais e perdura como elemento fundante entre o povo hebreu.

Sob essa ótica, Bright (2008) faz uma análise entre os documentos e percebe que, mesmo quando os documentos são forçados a formar uma unidade entre as escolas Elohista e Javista, o discurso Javista ainda predomina como elemento de base. Nesse contexto, Sellin e Fohrer (2007) retratam que os escritos javistas possuem uma datação de origem incerta. Segundo eles, pode-se encontrar autores que datam por volta dos anos 950 a.C, no período de Davi e Salomão, no entanto, preferem acompanhar um grupo de pesquisadores que acredita que a escola Javista tenha surgido por volta de 800 a.C. Porém, sua construção teológica possui um desenvolvimento no reino dividido e uma atenção especial à região Sul (Judá).

A teologia Javista possui algumas características peculiares sobre *lahweh*. Para o Javismo, *lahweh* possuía um relacionamento íntimo com o ser humano, apresentando-se como uma divindade paterna. Todavia, apesar de sua proximidade com o ser humano, não perdia sua característica soberana.

A soberania de *lahweh* consistia no fato de ser o criador de toda a terra. Gn 2,4 diz: “Estas são as origens dos céus e da terra, quando foram criados”. A expressão criados, verbo *bara* (בָּרָא), é traduzida pela palavra grega *poieo* fazer, que está na obra de Hebreus, sendo o mesmo termo usado pela Septuaginta em Gn 1 e 2. Parece contraditória a argumentação, pois as duas escolas utilizam o mesmo termo. Porém, em Hebreus, a palavra *poieo* fazer é escolhida, ao invés de *ktiso* (κτίζω) criação⁴⁵. Assim como *poieo* une *Elohim* e *lahweh* no livro de Gênesis, o termo une o Filho e Deus em Hebreus. Como está explícito em Hb 1,1b-2: “falou-nos nestes últimos dias pelo filho, a quem constituiu herdeiro de tudo, por quem fez também o mundo”.

Essa manifestação da criação, relatada em Gênesis, está presente tanto em *Elohim* (אֱלֹהִים) como em *lahweh* em Gênesis. Da mesma forma, em Hebreus, revela-se Deus e no filho. Wolff (2003) afirma que a redação Javista ocorre em um contexto de guerra. As guerras estavam associadas à terra e, por esse motivo, a terra era um fator muito importante na nessa escola. *lahweh* controlava as batalhas, protegendo o seu povo, para lhes assegurar a terra.

⁴⁵ Mt 19,4; Mc 13,19; Rm 1.25; 8,19-22; 2 Co 5,17; Cl. 1,15 e 23; Hb. 4.13; 2Pe. 3,4-2.

Essa percepção Javista prega a soberania de *lahweh* por uma perspectiva distinta da Elohista, pois sua soberania consistia em seus feitos no meio do povo. *lahweh* estava presente nas batalhas e se relacionava diretamente com os seus súditos. Essa relação era estabelecida por um elo de fidelidade, porém, a partir do momento em que eles se tornavam infiéis, *lahweh* se retirava do meio deles.

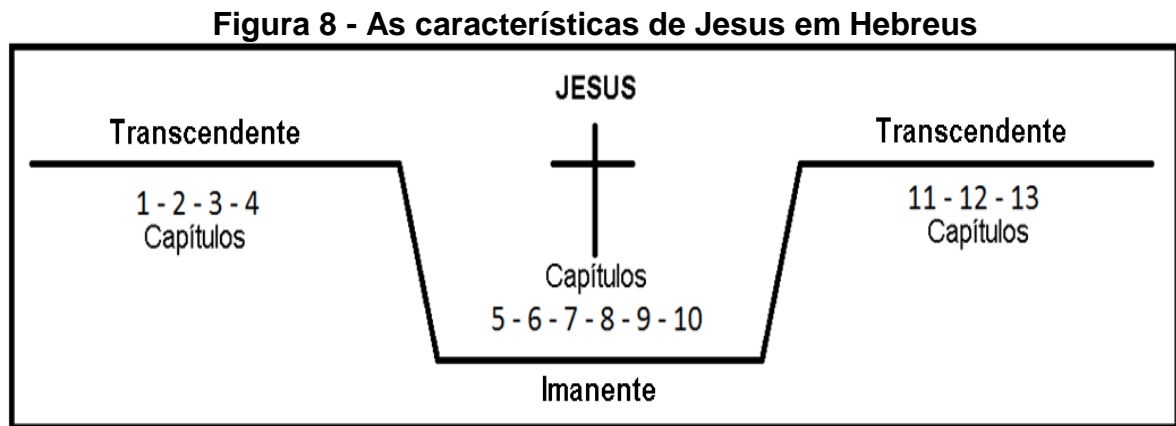
Cazelles (1986) relata que *lahweh* possuía características antropomórficas. Consequentemente *lahweh* possuía uma proximidade com seu povo em todas as esferas da vida. Uma dessas esferas consiste na política, quando *lahweh* (יהוה) elegeu Davi como rei de Israel. Nesse sentido, *lahweh* sempre esteve presente no mundo e nos acontecimentos. Ele buscou estar próximo a seu povo e, todo tempo e se distanciava apenas quando o seu povo pecava, pois “[...] a reverência ao Deus YHWH deve ser acompanhada por práticas eticamente regradadas, substanciadas em mandamentos e leis” (HAROLDO REIMER, 2009, p. 62).

À luz desses dados, as características elohistas e as javistas se apresentam no Primeiro Testamento de forma distinta entre o próprio povo hebreu, devido à diversidade existente entre si. Essa pluralidade “[...] indica para o fato de que muitas pessoas estavam cuidando e criando a tradição da palavra divina no antigo Israel” (GERSTENBERGER, 2016, p. 71).

Na divisão do reino do Sul e do Norte, havia um povo dividido em seus aspectos político e religioso. Nesse contexto, as duas escolas se apresentam de forma antagônica ou rivais. Entretanto, este estudo enfoca em destacar como cada escola percebia a divindade. O questionamento principal se encontra no porquê os elementos propostos em cada escola passam a fazer parte dos aspectos constitutivos da memória no Redator Final de Hebreus, com as características elohistas em Deus e as javistas em Jesus. As memórias herdadas pelas características javistas estão presentes na estruturação do texto todo. A sua organização permite que Jesus se assemelhe a essas qualidades.

De acordo com Haroldo Reimer (2009, p. 39) *lahweh* era considerado como deus da montanha, pessoal, nacionalista, da fertilidade, da salvação, criador, dirigente da história, senhor da morte e juiz universal. Com esses atributos, *lahweh* detinha qualidades imanente e transcendente, embora a sua transcendência não seja igual à de *Elohim*, porque *lahweh* em sua transcendência se relaciona diretamente como o ser humano. Esses apontamentos trazem que a união entre os discursos do Protohebreus e os capítulos iniciais e finais produzidos pelo Redator Final de

Hebreus possibilitam ver Jesus com imanência e transcendência, semelhantemente a *lahweh*, observando a figura 8.



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

De acordo com a figura 8, observa-se que os textos referentes ao Protohebreus fazem uma descrição imanente de Jesus, enquanto as extremidades trabalham um Jesus transcendente. O Redator Final usou os elementos antropomórficos narrados pelo Protohebreus, que comparam Jesus com o sumo sacerdote. Essas representações simbólicas colocam Jesus ao lado do ser humano, porém, a perspectiva pós-70 se manifestou de forma diversa, pois mostrou um Jesus soberano que se manifestava com características sagradas. Nessa visão, Allen (1987) aponta em Hebreus dois elementos fundamentais do sagrado: um consiste em sua transcendência, no que se refere à majestade de Deus; outro é relativo à sua imanência, quando incentiva o indivíduo a aproximar-se do sagrado.

É relevante lembrar que *lahweh* se manifestava semelhantemente ao ser humano que compreendia o seu caráter soberano. No caso de Hebreus, o texto produzido pelo Redator Final e o Protohebreus se apresentaram de forma antagônica e contraditória, se olhados separadamente. Porém, se for observada pelo prisma da memória herdada por elementos javistas, percebe-se que a construção do Redator Final trouxe sobre Jesus características semelhantes a *lahweh*, quanto à sua imanência e transcendência. Em sua imanência, quando Hb 4,14 tratou Jesus como sumo sacerdote; em sua transcendência, quando Hb 1,3 introduziu Jesus como resplendor da glória e expressão da substância de Deus.

Nessa perspectiva, Laubach (2000, p. 17) enfatiza que o texto entende Jesus como o Deus que se tornou perfeito. Em Jesus, Deus se aproximou ao máximo do ser humano. A sacralização de Jesus possui fundamentação nas características

estabelecidas pela escola Javista. Se não considerar a percepção Javista, o relato do Protohebreus estaria deslocado na obra de Hebreus, pois poderia ver Jesus simplesmente como homem, que é colocado em uma posição mediadora entre Deus e o ser humano. Entretanto, nas percepções antropomórficas de *lahweh*, em Hebreus, há as características humanas também compreendidas como divinas associadas ao sagrado.

1.2.1.4 As fontes historiográficas do Primeiro Testamento e suas influências em Hebreus

Ao compreender o caráter de Jesus na totalidade da obra de Hebreus, nota-se que o Redator Final coloca Jesus ao lado de *theos* (θεός), traduzido por Deus. Nesse enquadramento, *theos* é compreendido como transcendente. Lembrando que a concepção de transcendência de *Elohim* (אלהים) era bem diferente daquela de *lahweh*, visto que a de *Elohim* se configurava em sua distância, associada à sua soberania, já a de *lahweh* (יהוה) se apresentava no meio do povo relacionado à sua antropomorfia. Nesse caso, *theos* está para *Elohim*, como Jesus para *lahweh*.

Nessa distinção, *theos* é tratado como *pater* (πατήρ) pai, estabelecendo um diferencial em relação à Jesus que, por sua vez, é visto como *hyiós* (υιός) Filho. Logo, em Hebreus, há três menções de *theos* como *pater* pai: uma em Hb 1,5 que aduz *theos* como Pai de Jesus, e as outras em Hb 12,7 e 12,9, que relacionam *theos* como pai dos indivíduos.

Essa percepção faz uma distinção entre *theos* o Pai, e Jesus *hyiós* o Filho. Nesse contexto, a concepção de *theos* é estabelecida como característica transcendente. Laubach (2000, p. 16) compara Hb 1,1 com o texto de Gn 1: “[...] por meio de sua palavra de onipotência, Deus chamou o cosmos à existência”. A palavra de *theos* era direcionada à humanidade por intermediários, como expressa o texto: “Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, a nós falou-nos nestes últimos dias pelo filho” (Hb 1,1).

Nesse sentido, Kistemaker (2003, p. 43) compreende que *theos* se manifestava por intermediários: “[...] as palavras vezes e maneiras têm um lugar importante no grego original”, no sentido de demonstrar as inúmeras possibilidades pelas quais *theos* se aproxima aos ancestrais e aos profetas. De forma semelhante, Allen (1987, p. 23) percebe um outro fator em que ele remonta as características de

Deus, a partir de representações simbólicas, fazendo menção de Hb 12,9: “[...] porque o nosso Deus é um fogo consumidor”.

Figura 9 - Trecho de Hb 1,5

Ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα,
καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν;

Fonte: Bibelgesellschaft (2012).

Essas percepções ocorrem mediante às características estabelecidas pela escola Elohista, aludindo os padrões transcendentais de uma divindade que se aproxima dos indivíduos por suas manifestações. Suas características não são vistas pelos moldes antropomórficos, mas por representações simbólicas. Sob esse prisma, ao observar Hb 1 e 2, o Redator Final mencionou os anjos como mediadores de *theos*, o que é uma característica Elohista sobre a divindade.

Nesses fatores, *theos* agrega, em Hebreus, semelhanças à Escola Elohista, em que Jesus possui características semelhantes à Escola Javista. Porém, no passado, isso nem sempre representava uma unidade, sendo em Hebreus essas duas percepções apresentadas de forma complementar. As duas percepções se completam, para que haja a possibilidade de compreender um monoteísmo em que Jesus esteja presente na manifestação do sagrado.

Kistemaker (2003, p. 44) assegura que “[...] ambas as partes da revelação de Deus formam uma unidade porque há somente um autor. Há somente um Deus que revela, e há somente uma revelação”. Desse modo, as fontes se mostram de forma antagônica. O Primeiro Testamento fez uma descrição progressiva da relação entre o sagrado e seu povo. A história não foi contada apenas a partir da divindade, mas também da relação do povo para com a divindade. Assim, o monoteísmo é um processo para que se compreenda que a obra de Hebreus se apresentou como o fim da revelação divina, colocando-se como ápice da manifestação monoteísta.

1.2.2 As Devoções Monolátricas

A temática do monoteísmo consiste em sua formação que a obra de Hebreus mostrou a ciência do monoteísmo. Esse foi constituído por vários processos e sua descrição fazia parte da revelação final do sagrado. Partindo dessa prerrogativa, descrevem-se os processos pelos quais a percepção monoteísta perpassou. Traz-se a compreensão de que a escritura entendia o sagrado manifestado por um processo e por caminhos. Compreende-se como se deu a visão do sagrado pelo povo hebreu, classificado da seguinte forma: henoteísmo, monolatria, monoteísmo, monoteísmo ético, deuteronomismo. Essas fases são importantes porque à medida que cada período se concluiu, novas informações foram agregadas à percepção do sagrado, até o monoteísmo em Hebreus.

1.2.2.1 O sagrado como revelação progressiva

Apesar de estabelecer fundamentos das tradições religiosas do passado em relação a sua percepção monoteísta, a obra de Hebreus não focou na igualdade entre as estruturas passadas. Sua perspectiva se deu em um processo evolutivo da revelação, como diz Hb 1,1: “Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, a nós falou-nos nestes últimos dias pelo filho”. Nesse trecho, há um desenvolvimento hierárquico da revelação, compreendida pelo viés gradativo, do menor para o maior. O texto se expressa inicialmente da seguinte forma: muitas vezes, e de muitas maneiras. Nele, a primeira expressão grega é *polymeros* (πολυμερῶς), traduzida por de muitas vezes (GINGRICH, 1984).

Essa expressão se compara com a segunda *polytropos* (πολυτρόπως), traduzida por de várias maneiras. Nessa analogia, uma se apresenta como quantidade e a outra pelas formas. Champlin (2002, p. 475) menciona a versão inglesa e traduz as duas como: “Em muitos e variados meios, Deus falou”. Aparentemente esses termos são compreendidos como sinônimos, porém contêm alguns detalhes.

No tocante à expressão *polymeros*, nota-se que ela é composta de duas palavras: *polys* (πολύς), que pode ser traduzida por muito, numeroso, grande, expressando quantidade. Em seu complemento, *meros* (μέρος) traduz-se por parte, lado, região, distrito (GINGRICH, 1984). Destarte, significando que *theos* (θεός) se

revelou de forma fragmentada. Na união das palavras, há dois sentidos, um voltado para fragmentação e outro para os detalhes.

Champlin (2002, p. 475) traz outra percepção compreendendo que o termo traduzido por muitas vezes pode ser entendido como em muitas partes e múltiplas partes, ou seja, de forma fragmentada. Nesse caso, o termo expressa a concepção temporal de que o sagrado se manifesta aos poucos e de forma progressiva, pressupondo que as revelações anteriores eram inferiores à sua completude no que se referia à revelação de seu tempo. A revelação ocorre em um processo evolutivo, pois a cada momento que o sagrado se mostra ele deixa transparecer um pouco mais de si.

A segunda expressão *polytropos* possui o mesmo radical *polys* (πολύς) de quantidade. A segunda palavra, por seu turno, tem um sentido bem diverso da primeira. É o vocábulo *trópos* (τρόπος) com as possíveis traduções: maneira, modo, modo de vida, conduta (GINGRICH, 1984). Nesse caso, o termo não expressa o sentido fragmentado, mas o de multiplicidade. Champlin (2002, p. 475) enfatiza que a expressão muitas maneiras pode ser traduzida por várias maneiras ou diversos modos, entendendo que traz o sentido de variedade. Nessa perspectiva, ao observar o jogo de palavras, o sagrado para a obra de Hebreus até aquele momento não havia se revelado em sua totalidade.

Os vocábulo *polymeros* e *polytropos* estabelecem a revelação de *theos* perante a humanidade. Existe uma sequência de personagens descritos por Hb 1,1. Os primeiros são os profetas depois aos pais e, por fim, o filho. Nesse contexto, quando são utilizados os significados das palavras *polymeros* e *polytropos* que dão o sentido de que *theos* se revelou por partes e de vários modo”, não se afirma se *theos* falou diretamente ou por meio de intermediários com os *profetas* (προφήτης). Entretanto, aos *patrasin* (πατράσιν) pais, os profetas são os mediadores da fala de *theos*.

Nesse caso, os profetas são os mediadores entre *theos* e a humanidade. Tal mediação é fundamental para compreender que o ápice de sua manifestação se concretizaria no *hyiós*, filho, descendente, sendo aquele que faz parte como membro de um grupo. Isto porque, na perspectiva de Hebreus, o filho expressa o fim do processo de revelação do sagrado. Aqui, trata-se da revelação última, em que a expressão monoteísta se torna semelhante ao ser humano.

Nesse cenário, o Redator Final utilizou da argumentação estabelecida pelo Protohebreus para fundamentar sua tese, pois, em Hb 7, Jesus foi colocado como superior aos sacerdotes, pois seria o sumo sacerdote perfeito. Já em Hb 3 Jesus foi destacado como superior ao próprio Moisés. Nesse processo, se colocar de forma cronológica, como é apresentado na obra de Hebreus de forma análoga, observa-se que se Jesus é superior a Moisés, representação do passado e aos sacerdotes amostras do presente.

Existe um movimento na história em que Jesus está presente a todo momento, mas se posto como revelação final em sua encarnação (GUERRA, 2018). Nessa conjuntura, Guthrie (1983) compreende que a obra de Hebreus estabeleceu um estímulo para a adoração de Jesus Cristo, pela observação do passado, a qual consiste na observação dos atos antecessores que se completam no último, ou seja, em Jesus Cristo. Para Tognini e Bentes (2009, p. 23), a ideia de Jesus como última revelação se dá na medida em que “[...] o autor sagrado atribui várias aplicações práticas a essa superioridade de Cristo, entre as quais se destaca de que modo o sacerdócio ímpar e eterno de Jesus Cristo tornou obsoleto o antigo sacerdócio levítico”. Tem-se que o monoteísmo descrito em Hebreus é uma percepção última.

Haroldo Reimer (2009), em seus estudos sobre o monoteísmo, aponta que, ao se ler os textos do Primeiro Testamento, tem-se a sensação de que o conceito monoteísta, desde as primeiras linhas dos textos. Essa percepção leva a entender que o monoteísmo é um caso resolvido no Novo Testamento. A revelação do sagrado, perante o povo hebreu e conseqüentemente os cristãos, ocorreu de forma paulatina. Sua manifestação também dialogava com as circunstâncias sócio-políticas do povo.

Storniolo (1992) descreve que o cenário do povo hebreu passou por vários domínios como Síria, Assíria, Egito, tendo que pagar vassalagem por muito tempo. O povo hebreu sempre foi provado em relação à sua divindade, vivendo entre as expectativas politeístas e a fidelidade a uma só divindade. Nessas circunstâncias, a devoção a uma só divindade ocorria por meio da consciência, suplantando os poderios e as pressões impostos por outros povos (GUTHRIE, 1983). Nesse contexto, a história do monoteísmo judaico foi construída ao longo da história do povo hebreu, podendo ser percebida nos diversos textos do Primeiro Testamento (HAROLDO REIMER, 2009).

1.2.2.2 As expressões de muitas vezes e de muitas maneiras

A concepção monoteísta se mostra de forma progressiva. Há a preocupação dos redatores do Primeiro Testamento e dos líderes do povo hebreu em apresentarem ao seu povo uma única divindade. Isso não era uma tarefa fácil, visto que havia entre o povo uma polarização na concepção da divindade, entre *Elohim* (אלהים) e *lahweh*. Von Rad (1986) traz um exemplo dessa polarização, afirmando que a redação acerca de Moisés enfoca em defender que a divindade descrita pelos javistas era a mesma dos patriarcas, diminuindo a tensão entre os defensores elohistas. Essa diminuição das polaridades consistia na adoração a apenas uma divindade. Porém, isso não anulava a existências de outras.

Há uma necessidade de compreender a adoração nos contextos. Para entender a ideia monoteísta em Hebreus, faz-se a descrição perceptiva dos processos, pelos quais conhecem-se os conceitos, do início ao final, do monoteísmo na obra de Hebreus. Esses conceitos se estabelecem por questões analíticas que se enquadram na narrativa do Primeiro Testamento. À medida que o tempo passava, novas percepções sobre o sagrado eram agregadas à sociedade hebraica, como ilustra a figura 10.

Figura 10 - O percurso monoteísta



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Na figura 10, identificam-se quatro fases pelas quais o povo hebreu passou na compreensão de sua divindade. Esses estágios consistem em estruturas específicas de relacionamento entre o sagrado e seus súditos, identificadas das seguintes formas: henoteísmo/monolatria, monoteísmo ético, deuteronomismo e monoteísmo. Os acontecimentos são descritos pela importância de perceber o monoteísmo em Hebreus.

A gênese do monoteísmo cristão consiste no povo hebreu, com a assimilação henoteísta da divindade. Em um processo de análise entre os termos henoteísta e monolatria, não se encontram distinções exatas, o que justifica a análise etimológica

das palavras. O termo henoteísta é proveniente de duas palavras gregas *eis* (εἷς) que aparece no genitivo como *henos* (ἑνός) um, sozinho, somente um (GINGRICH, 1984) e *theos* (θεός) deus - termo geralmente usado para seres com poderes ou que conferem benefícios além da capacidade humana. A palavra henoteísmo é compreendido por devoção a uma única divindade.

Abbagnano (2007) afirma que o termo henoteísmo foi criado por Max Müller. Significa que, apesar de existirem outras divindades nas nações, havia apenas uma para aquele povo. Freitas (2018), por sua vez, define-o como sendo a consideração por uma divindade que é de maior relevância perante as outras. De forma semelhante, Browning (2006) interpreta o verbete como uma crença em uma religião que possui uma divindade suprema, considerando outras como inferiores, pois a adoração à divindade suprema ocorria de forma exclusiva. Peres (2010) apregoa que o henoteísmo é uma crença de transição para o monoteísmo e que qualquer povo poderia escolher uma divindade para adorar. Já Schüler (2002, p. 227), além de fazer uma análise das palavras gregas, escreve que o henoteísmo é uma “[...] espécie de monoteísmo politeísta em que se adora um dentre muitos deuses, sem excluir a existência dos demais”.

Nessas definições, a ênfase está na busca de adoração a uma divindade. Isso não significa que os indivíduos não possuíam uma crença em outro deus. A escolha dos indivíduos por uma divindade considera-a como superior às outras. Nesse primeiro momento, há uma percepção original da divindade que se manifesta a partir das relações culturais. Eban (1975) entende que essas manifestações do povo hebreu se originaram com as relações culturais com outros povos. Dessa forma, tanto *El* como *lahweh* (יְהוָה) são divindades já cultuadas em seu tempo por outros povos. Isso significa que os dois termos destinados à concepção da divindade hebraica integravam outras realidades. Nesse contexto, tanto Abraão como Moisés herdaram os nomes e os seus atributos por suas vivências.

Ao considerar que o henoteísmo se apresenta simplesmente como a escolha de uma divindade, nota-se uma evolução relacional. Em *Elohim*, é possível perceber que esse a princípio era conhecido como *El* (אֱלֹהִים). Todavia, o mesmo passou a ser utilizado no plural. Em *lahweh*, também consta uma pluralidade de interpretações. Haroldo Reimer (2009, p. 8) reforça essa perspectiva ao dizer que “Yahweh, deus ‘glutão’, saiu a comer identidade de toda a sua volta”. Nessa conjuntura, Dreher (1992) alude a influência de outros povos sobre o culto Javista, destacando que o

povo hebreu incorporou padrões litúrgicos de outros grupos religiosos no culto a *lahweh*.

Destarte, tanto *Elohim* como *lahweh* no decorrer de sua história junto ao povo hebreu foram recebendo novas características. À medida que o povo foi mudando em suas percepções e suas contextualizações históricas, essas mudanças influenciaram diretamente a maneira como se relacionavam com a divindade e como praticavam seus cultos.

Também analisar a monolatria com o termo sinônimo henoteísmo traz noções distintas, sendo em uma a escolha da divindade e em outra a ênfase da sua adoração. O verbete monolatria tem sua origem em duas palavras gregas *monos* (μόνος) - único, somente, solitário, só - e *eis* (εἰς) de henoteísmo, que representa o numeral um, expressando quantidade. *Mónos* infere um estado, ele é único. A segunda palavra que compõe a monolatria é *latreia* (λατρεία) - culto, adoração, ritos (GINGRICH, 1984). No sentido etimológico, pode ser entendida por culto a uma divindade única e adoração a uma divindade solitária. Portanto, a monolatria está associada a um rito que também se transforma no decorrer dos tempos.

Segundo Schüler (2002, p. 315), o termo monolatria foi utilizado pela primeira vez, em 1880, por Julius Wellhausen que viveu nos anos de 1844 a 1918. Schüler compreendeu que o termo expressa o culto a uma divindade sem negar a existência das outras. Gaarder (2000, p. 19), por sua parte, afirma que tem o sentido de uma divindade escolhida no meio de várias outras para ser cultuada. Sob essa perspectiva, os dois verbetes henoteísmo e monolatria contêm o mesmo sentido, a saber: “[...] a escolha de uma divindade dentre muitas outras, não excluindo a existência das demais, mas considerando-as inferiores à divindade escolhida”. Assim, percebe-se uma diferença em que uma trabalha a ideia da escolha e a outro a do culto.

Entretanto, a escolha de uma divindade e a devoção exclusiva a ela não foram suficientes para estabelecer uma identidade religiosa para o povo hebreu. No decorrer da história, são perceptíveis momentos em que o povo se decepcionava com sua divindade e buscava respostas em outras cranças para a superação de suas necessidades. Bright (2008) relata o esforço que Ezequias e Josias fizeram para focar a devoção a *lahweh*, por vivenciarem um sincretismo religioso em seu tempo.

Nesse contexto, alguns líderes do povo hebreu buscavam contornar essa situação recordando da lei e do culto. Entre o povo hebreu, a monolatria se tornou prática na estrutura governamental, utilizada como controle político-religioso. Nesse cenário, a monolatria passou a ser uma posição tomada pelo monarca de fazer com que o povo se submetesse a sua divindade.

Haroldo Reimer (2009, p. 46) demonstra essa prática pelo monoteísmo nacional em Josias, afirmando que “[...] a participação importante do estado na consolidação da monolatria Javista também tem a ver com o fato de que é o próprio rei que a consolida”. Porém, essa escolha não era aleatória, pois a divindade participava da história, da cultura e da identidade do povo. Tal decisão tomada pelos monarcas era de caráter impositivo, não fazia parte de uma escolha particular dos indivíduos, como se vê na com Davi e Josias.

Durante a formação da sociedade hebraica, preocupou-se com a manutenção das estruturas religiosas junto ao estado. A união entre estado e religião consistia na resolução de dois problemas. O primeiro relacionado à influência de outros povos e suas divindades, que ameaçavam os padrões monolátricos do povo hebreu.

Haroldo Reimer (2009, p. 45) aponta que, no processo de redação do Êxodo, proibiu-se a adoração a outra divindade, sendo posto: “[...] transforma-se essa proibição da exigência monolátrica do culto a YHWH”. O segundo consistia nas percepções javistas e elohistas, que disputavam a monolatria entre *lahweh* e *Elohim*, que proporcionou uma polaridade entre as perspectivas sobre a divindade. Na percepção de *lahweh* e *Elohim*, houve um sincretismo, que se deu para resolver a problemática associada à monolatria.

Devido a isso, o Estado, em alguns momentos, fez a sua interferência, oficializando entre o povo a divindade a ser adorada. Haroldo Reimer (2009) atesta que a adoração de *lahweh* esteve presente desde o século VIII a.C. Período em que se exigiu a monolatria perante *lahweh*. Visou-se superar as divergências religiosas a partir da razão do estado.

Rovira Belloso (1993), por sua vez, ressalta que o henoteísmo passou ter caráter jurídico e não metafísico. Um exemplo dessa realidade pode ser visto em Josué, ao implantar a adoração de forma obrigatória e oficializar sua divindade no

credo de Siquém (DREHER, 2008). No credo de Siquém⁴⁶, o povo deveria escolher entre *lahweh* e *Elohim*.

Nesse caso, Josué e sua família escolheram *lahweh*. Há também o rei Ezequias que, por volta de 726-697 a.C., implantou a primeira reforma, motivada pela crise política e religiosa proporcionada pela divisão do reino. Segundo Bright (2008, p. 379), “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)”.

Nessa conjuntura, Ezequias tentou implantar um regime monolátrico, porém, sem muito sucesso. Nesse ponto, faz-se necessária a menção de que o sistema monolátrico existiu entre o povo hebreu por vários momentos, alguns com sucesso e outros frustrantes. Surgiram as vozes dos profetas, no resgate monolátrico, proporcionando uma nova fase na história do povo hebreu, conhecida por monoteísmo ético.

Reimer (2003) afirma que Abraham Kuenen (século XIX) entendeu que a origem do monoteísmo se deu no profetismo, denominado por monoteísmo ético. Também que, em 1970, Nikiprowetzky usou a ideia dizendo que o monoteísmo ético estava relacionado com um nacionalismo. Entretanto, o monoteísmo ético não era utilizado pela máquina do Estado, mas influenciava a população e os governantes a serem fiéis à divindade proposta.

Na conceituação do monoteísmo ético, Haroldo Reimer (2009, p. 62) aponta o seguinte: “Fé em Deus e ética no cotidiano. A reverência ao Deus Yahveh deve ser acompanhada por práticas eticamente regradadas, substanciadas em mandamentos e leis”. No monoteísmo ético, não há mais uma ênfase nas outras divindades, significando que, em vez de elevar sua divindade perante as outras, enfatiza-se o padrão do comportamento do povo perante a sua divindade. Mesmo com as práticas dos profetas associadas ao monoteísmo ético, existia entre eles polaridades religiosas associadas à religiosidade Javista e Elohista, o que prejudicava a unidade entre as tribos hebraicas.

Haroldo Reimer (2009), ao retratar os pensamentos de Morton Smith, afirma que esse compreende que, no período monárquico, existia um grupo religioso

⁴⁶ “O concílio de Siquém é considerado um credo monolátrico. Nele busca-se resolver o problema da religião hebraica. [...] 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” (SANTOS, 2016, p. 45).

Javista, que mediante as diversas circunstâncias possuiu grande influência na redação do Primeiro Testamento. Consta-se haver entre o povo hebreu divergências religiosas. Apesar do discurso monolátrico, foi necessário fazer uma reforma religiosa iniciada por Ezequias. Quanto à essa reforma Bright (2008) enfatiza que Ezequias abrangiu religião javista, diferentemente de Josias (649-609 a.C.), que centralizou suas mudanças nos dois reinos.

Depois da tentativa de reforma de Ezequias, Josias concluiu-a dando origem ao Deuteronomismo, identificado por Rendtorff (1979) como uma estrutura voltada para um local de culto. Essa implantação, apesar de possuir muitas influências das escolas que a antecederam, trouxe um novo olhar sobre a perspectiva da divindade. Essa escola unificou as duas divindades, *Elohim* e *lahweh*, estabelecendo um sentido entre elas. Com o advento da escola Deuteronomista, os problemas associados à monolatria entre *Elohim* e *lahweh* foram sanados. Estruturou-se o cenário para a compreensão do monoteísmo, ou seja, a crença na existência de que *Elohim* e *lahweh* apenas como única divindade. Tal paradigma nega automaticamente a existência de outras divindades.

A partir dessa percepção de desenvolvimento do monoteísmo, entende-se que a obra de Hebreus mostrou essas realidades como um processo de revelação de *theos*. Isso vai culminar em seu sentido último no próprio livro que, nesta pesquisa, torna-se importante atentar a essas circunstâncias, pois os elementos dessas fases vão constituir os propostos pelo monoteísmo de Hebreus. Nesse processo evolutivo do monoteísmo, há uma dualidade entre a percepção religiosa do próprio povo hebraico, que se concentra em *Elohim* e *lahweh*, as quais foram unificadas na escola Deuteronomista, presentes na obra de Hebreus, entre o conceito do Pai e do Filho⁴⁷.

Assim, a escola Deuteronomista encontrou uma solução para essa situação que influenciou diretamente as articulações estabelecidas pelo Redator Final de Hebreus. Os movimentos deuteronomistas repercutem na composição de Hebreus. Há o entendimento de como esses elementos se fundem, mesmo se apresentando de forma antagônica, gerando a consciência de unidade sem ferir seu princípio monoteísta.

⁴⁷ Assunto trabalhado no subitem 1.1.1.3.

1.2.3 O Deuteronomismo: Base para o Monoteísmo de Hebreus

Nas percepções das divindades hebraicas entre as escolas javistas e elohistas, encontra-se a origem da formação do monoteísmo do povo hebreu, organizando-se em dois atributos. Esses são evidenciados por *Elohim* (אלהים) como transcendente e distante da relação direta com a humanidade e por *lahweh* (יהוה) como imanente de características antropomórficas⁴⁸.

De uma forma sutil, essa dualidade é retomada no primeiro século, a partir das polaridades entre Deus em sua transcendência e o Filho em sua imanência. Da mesma forma que o povo hebreu buscou resolver o problema da dualidade no Primeiro Testamento, a obra de Hebreus deliberou essa dualidade no primeiro século. Nesse período, encontram-se problemas de identidade entre os cristãos, devido às diversas comunidades que possuíam inúmeras formas de entender quem era Jesus. É nessa visão que o Redator Final de Hebreus estabeleceu um eixo identitário perante as comunidades da época.

1.2.3.1 As reformas religiosas de Josias como base no monoteísmo de Hebreus

Na obra de Hebreus, existe uma preocupação em perceber Jesus sendo como Deus. O livro passou a ser considerado um documento importante na formação dos fundamentos identitários do cristianismo primitivo, partindo do Primeiro Testamento para esclarecer o fundamento monoteísta para as comunidades cristãs existentes no final do primeiro século.

Feitosa (2012) percebe que tanto os judeus como os cristãos passaram por uma crise identitária, após-70 d.C. Em relação aos judeus, havia uma dificuldade na manutenção da fidelidade a *lahweh*, por existirem obstáculos na prestação de sacrifício por causa da ausência do templo. Já em relação aos cristãos, a crise identitária consistia em entender quem era Jesus. Em meio a crise, a obra de Hebreus buscou sanar esses conflitos relacionados ao sagrado.

Nessa conjuntura, em relação ao judaísmo, a obra de Hebreus não rejeitou as suas tradições, visto que reconheceu as práticas do sumo sacerdote. Entretanto, compreendeu que o judaísmo fez uma interpretação equivocada dos seus textos do

⁴⁸ Questão trabalhada o item 1.2.1.

Primeiro Testamento, por considerar as divergências judaicas pelas diversas estruturas religiosas que se apresentavam de forma antagônica.

Sob essa perspectiva, Stegemann e Stegemann (2004, p. 177) atestam que o judaísmo antes de 70 d. C. não se referia apenas à religião, mas estava ligado à uma pluralidade religiosa, representada por grupos como fariseus, essênios e saduceus, que se fundamentavam em uma tradição antiga. Porém, o judaísmo “[...] do período helênico-romano caracteriza-se por um amplo aspecto de grupos, movimentos e correntes muito diversos com forma social mais ou menos definida”.

A religião dos seguidores de Jesus se colocava como mais uma facção do judaísmo, antes de 70 d.C. Porém, após-70 d.C., o judaísmo se organizou em outra estrutura, conhecida por judaísmo rabínico, que se originou por volta de 80 d.C. (FEITOSA, 2012). O cristianismo se distanciou do judaísmo, mas começava a sofrer dos mesmos problemas que os judaísmos do início do século enfrentaram, pois cada comunidade possuía uma forma de vê-lo.

Por um lado, com a formação do judaísmo rabínico, a estrutura judaica passou a ter um modo doutrinário em que entendiam o monoteísta/monoteísmo por uma divindade homogênea, que incorporava todos os atributos em um único ser⁴⁹. Por outro, os cristãos, em sua devoção a Jesus, resgataram a dualidade existente no Primeiro Testamento entre *Elohim* e *lahweh*. Em Hebreus, essa dualidade se estabeleceu entre Deus e Jesus, fortalecendo-se com os seguidores de Jesus.

Na história do povo hebreu, foi necessário lidar com essa problemática da polaridade e reajustar as arestas estabelecidas entre a transcendência e a imanência. A obra de Hebreus fez o mesmo percurso na reorganização monoteísta de seu tempo. Ao olhar para o Primeiro Testamento, essa se espelhou nas “reformas religiosas”⁵⁰ iniciadas por Ezequias e concluídas por Josias. Os dois reis perceberam o problema político associado à instabilidade religiosa. Ezequias, estimulado pelo profeta Isaías, buscou restabelecer o culto pela escola Javista.

Wilson (1993, p. 198) ressalta que o profeta Isaías teve grande importância para o rei Ezequias, para orientação sobre *lahweh*. Quanto à dualidade em relação à divindade do povo hebreu, um dos problemas da reforma de Ezequias consistia na

⁴⁹ A expressão ser-no-mundo nem exprime um nexo de continuidade entre o *Dasein* e os outros entes nem uma relação de encaixe desse ente no mundo natural. Significa um ser familiar, traduzido pela locução alemã *sein bei*, correspondendo ao Português ao verbo estar. Ser-no-mundo é transcender o mundo, porém a transcendência pertence ao *Dasein*, isto é, à sua constituição fundamental (HEIDEGGER, 2006).

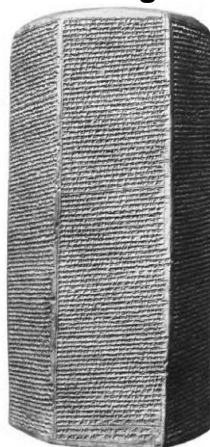
⁵⁰ Reformas propostas por Ezequias e Josias (SANTOS, 2014).

especificidade do sagrado. Seu contexto se dava em duas circunstâncias: a primeira estava condicionada ao fato de que Ezequias era o filho de Acaz, o rei que havia contribuído para a invasão da Assíria em Israel; a segunda se dava na concepção religiosa distinta entre os dois reinos. Por esse motivo, seu intento poderia não ter tido adesão ao reino do Norte. Apesar de alguns avanços, a reforma de Ezequias não progrediu por estar baseada em uma estrutura essencialmente Javista.

Bright (2008,) afirma que a política de Ezequias consistia em um nacionalismo fundamentado no “zelo Javista”. Antes de consolidar a sua reforma, Ezequias foi interrompido pelas reações assírias de ocupação. Em 2 Cr 32 e 2 Rs 18, há relatos sobre a intervenção da Assíria em Jerusalém. Conta-se que essa foi cercada e que *lahweh* (יהודה) livrou a cidade das mãos de Senaqueribe. Tal relato se assemelha com o descrito nos “Anais de Senaqueribe, registrados no Cilindro de Rassam (BM 91026, datado da primavera de 700 AEC)” (RODRIGUES, 2017, p. 1037), também conhecidos por Prisma de Senaqueribe.

Nesse caso, o Prisma ignorou a morte de seus soldados por intermédio da ação de *lahweh*. Jesus (2015, p. 49) afirma que a narrativa do Prisma de Senaqueribe indica que o rei da Assíria havia conquistado 46 cidades fortificadas de Judá, além de outras. Nas palavras do autor, “O rei assírio deportou 200.150 pessoas, gado grosso e miúdo como despojo. Quanto à Ezequias, Senaqueribe o prendeu em Jerusalém ‘como um pássaro numa gaiola’”. O Prisma de Senaqueribe atualmente é encontrado no Instituto Oriental da Universidade de Chicago.

Figura 11 - Prisma de Senaqueribe do Instituto Oriental da Universidade de Chicago



Fonte: Luckenbill (1924, p. 6).

A reforma de Ezequias possibilitou um cenário favorável para a de Josias que buscou um diálogo intra-religioso entre os dois reinos. O objetivo religioso de Josias não tinha finalidade monoteísta. Segundo Schwantes (2009), ao assumir o reinado com oito anos de idade, ele promoveu vasão à administração camponesa, que passou a entendê-lo como semelhante a Davi. Essa perspectiva proporcionou a Josias liderar a reforma religiosa que buscava o afastamento da idolatria, para a união dos dois reinos. Josias defendeu o combate à idolatria, em prol da unificação religiosa.

Sob essa ótica, Crabtree (1967, p. 77) ressalta que, ao combater a idolatria, expressa-se o ato de confrontar as outras divindades, desafiando-as a fazer algo diante da sua divindade. Nesse aspecto, a unificação de Josias buscava um parâmetro político amplo, porém, fundamentava-se em uma argumentação teológica plausível, pela qual buscava unificar as duas concepções religiosas.

Esse fator foi fundamental, visto que o reino de Israel já havia sido sitiado pelos assírios e possuía uma deficiência político-administrativa. A reforma de Josias gerava a expectativa de uma nação gerenciada por uma única divindade que recebia por nomes *Elohim* e *lahweh*. Nesse contexto, Westermann (1987, p. 35) entende que de acordo com os riscos e as variantes de salvação, necessitava-se de uma divindade única e uniforme. Uma reforma religiosa foi proposta, desde a sedentarização do povo hebreu ao ocuparem a Transjordânia.

Nesse sentido, Dreher (1992) afirma que o próprio Josué possuía a intenção de agrupar as tribos em torno de uma única divindade. Para isso, o elo entre a religião e os diversos grupos se concentrava na libertação do regime de escravidão e na ocupação da terra. Essa estratégia serviu como resolução paliativa, pois a percepção dualista da divindade entre as escolas Javista e Elohista ainda fazia parte constitutiva dos indivíduos e cada grupo atribuía a libertação e a posse da terra à sua religiosidade específica.

Von Rad (1986) entende que a escola Deuteronomista passou a ter condições de existência devido à percepção de que tanto a escola Javista como a Elohista têm elementos em comum das suas divindades, sendo eles: a posse da terra e uma posteridade inumerável. Para ele, o problema consistia que cada escola apresentava uma forma diferente de narrar os acontecimentos. Nessa perspectiva, a reforma de Josias obteve maior abrangência não só na unificação dos indivíduos, mas das próprias divindades em uma estrutura religiosa.

Essa tarefa de unificação não era fácil, pois apesar de pontos convergentes entre *Elohim* e *lahweh*, as duas divindades possuíam origens diferentes. Haroldo Reimer (2003, p. 977) afirma que o “Deus El pode ser entendido como a divindade originária do Israel tribal. Em um processo de amalgamação social, a divindade *Yahveh*, trazida pelos grupos do êxodo e do Sinai, [...] reverenciada no contexto de batalhas”. Nessa realidade, a reforma de Josias possuiu um cunho mais teológico do que estrutural. Nesse aspecto, Schreiner (1988) compreende que a escola Deuteronomista mantinha a influência da reforma de Josias, que consistiu na compreensão de que *Elohim* e *lahweh* são uma única divindade.

Essa perspectiva coaduna com a reforma de trazer unidade ao povo hebreu. Entretanto, não se confunde o cenário de Josias com o do Redator Final de Hebreus, pois, apesar de os dois viverem em meio a uma sociedade politeísta, a grande preocupação de ambos se concentrava em como os fiéis viam o sagrado. No caso de Josias, o problema consistia nas duas escolas. No Redator Final de Hebreus, a problemática estava nas diversas visões estabelecidas pela comunidade acerca de Jesus. Assim, os problemas são bem distintos: Josias buscou unir duas escolas enquanto o Redator Final de Hebreus integrou uma religião com várias percepções do sagrado, especificamente Jesus.

1.2.3.2 Os paralelos entre a escola Deuteronomista e Hebreus

A reforma que deu origem à escola Deuteronomista tem uma lógica simples: em vez de focar nos pontos divergentes entre a percepção das duas divindades, encontra elementos comuns entre *Elohim* (אֱלֹהִים) e *lahweh* (יְהוָה). Nessa perspectiva, a transcendência e a imanência são unidas pelos pontos semelhantes, como ilustra a figura 12.

Figura 12 - Relação entre lahweh e Elohim



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Observa-se que a figura 12 mostra *Elohim* e *lahweh* com atributos antagônicos (transcendência e imanência). Porém, quando cada escola narrava sua divindade, passava a revelar elementos comuns entre as duas, tais como: lei, proteção, libertação e criação⁵¹.

No tocante à redação de Hebreus, são percebidas tendências semelhantes. Nesse contexto, se por um lado, Jesus é compreendido como Filho, como expressa o seguinte texto: “[...] nos últimos dias, falou na presença do seu filho” (Hb 1,2), por outro, o texto se refere a deus⁵² como pai: “Eu lhe serei por pai, e ele me será por filho” (Hb 1,5). Nessa passagem, tem-se a concepção de que o pai é sagrado e o filho também. Todavia, a percepção de Hebreus não consiste apenas na relação entre o pai e o filho, pois o termo pai, em relação a Deus, aparece uma vez na Epístola⁵³ e a percepção pai é subtendida nas várias vezes em que está expresso o termo filho. Nesse aspecto, a preocupação de Hebreus consistiu em unir o filho a Deus. Essa perspectiva entre o pai e o filho se configura nos processos de manifestação do sagrado: pai como transcendente e filho como imanente.

Em Hb 1,3, depara-se com o seguinte trecho: “O qual, sendo o resplendor da sua glória, e a expressa imagem da sua pessoa, e sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder, havendo feito por si mesmo a purificação dos nossos pecados, assentou-se à destra da majestade nas alturas”.

Figura 13 - Texto grego de Hb 1,3

1.3 δς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,

Fonte: Bibelgesellschaft (2012).

Nessa passagem, três palavras se destacam em um processo de interseção⁵⁴ entre filho e pai, que aparece como *theos* (θεός) deus. São elas: glória - *doksa* (δόξα),

⁵¹ Questão trabalhada no subitem 1.2.1.2.

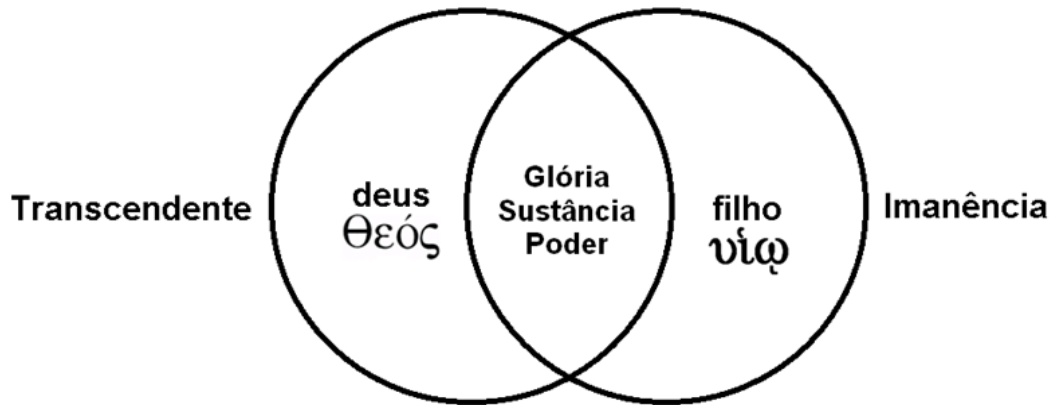
⁵² O termo deus está utilizado com letras minúsculas, porque nos originais *theos* (θεός) é colocado em minúsculo. Prefere-se manter o termo da forma original, para que as percepções sobre Deus não sobreponham à estabelecida pelo autor de Hebreus.

⁵³ Em outras aparições, o termo não está relacionado como Deus Pai do Filho, como em Hb. 12,9; 12,7.

⁵⁴ Linguagem matemática que descreve elementos comuns entre dois grupos.

imagem, como substância⁵⁵ - *hypostasis* (ὑπόστασις) e poder - *dynamis* (δύναμις). Nessas quatro, têm-se a interseção na leitura de Hebreus sobre o sagrado. Esse processo pode ser observado na figura 14.

Figura 14 - Relação entre Deus e o filho



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Na figura 14, encontra-se *theos* como transcendente e *huios* (υιός) filho como imanente. Todavia, entre os dois encontram-se elementos em comum, sendo eles: a glória, a substância e o poder. Com esses quatro, entende-se que *theos* deus se expressa à humanidade por intermédio de *huios* filho. No filho, vê-se a glória, a substância e o poder de *theos*. Isso significa que quem vê o filho vê o próprio deus.

Nessa perspectiva, a expressão resplendor da glória subsidia o entendimento da palavra *apáugasma* (ἀπαύγασμα) como radiar, refulgência, reflex que, por sua vez, proporciona a compreensão de que a glória de deus pode ser vista no filho. Na segunda expressão, traduz-se da seguinte forma: reprodução de sua substância. A palavra que antecede o termo substância é *charakter* (χαρακτήρ), que possui o sentido de reprodução, representação exata (GINGRICH, 1984).

Nesse aspecto, não basta enxergar deus por intermédio do filho; ele é exatamente a reprodução da sua substância. Nele, vê-se o próprio deus. A terceira expressão, diz que o filho “sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder”. Nessa passagem, a palavra carregar possui um sentido mais amplo do que conter. O termo utilizado é *fero* (φέρω), traduzido por levar, carregar, aguentar, trazer e levar consigo. No entanto, o sentido pode ser ampliado para a percepção de que o filho

⁵⁵ De acordo com Angioni (2008), a outra compreensão de Aristóteles sobre *ousia* (οὐσία), em *Metafísica*, é aquilo que é separado e alto subsistente, tendo o sentido de substância como absoluto.

leva consigo tudo por intermédio da palavra, do poder de deus. Nesse caso, a palavra não se refere aos escritos anteriores ou à lei; o termo usado é *rema* (ῥήμα) que pode ser traduzido por aquilo que é dito, palavra e expressão (GINGRICH, 1984). Dessa forma, entende-se que deus fala quando o filho fala. Não há uma distinção entre os dois, a transcendência revela concomitantemente com a imanência. No filho, existe o poder de purificação dos nossos os pecados.

Se comparar a estruturação da reforma de Josias e a do Redator Final de Hebreus, há um processo de rememoração por Hebreus da reconstrução monoteísta Deuteronomista. Nesse processo, a obra de Hebreus reconstruiu os fundamentos elementares antigos que essa escola proporcionou a seu tempo. O livro de Hebreus refere-se à ideia de que a polarização transcendência e imanência não faz parte de realidades distintas, mas de manifestações estabelecidas por um mesmo sagrado. Partindo desse pressuposto, o que se encontra não é simplesmente um neomonoteísmo, mas a reconstrução de um monoteísmo proposto pelo povo hebreu na construção de sua identidade religiosa e na desfragmentação do sagrado, perante todo povo hebreu.

O intrigante é o fato de a obra de Hebreus não retomar os mesmos termos estabelecidos pelo Primeiro Testamento, como *Elohim* e *lahweh*. Aparentemente, a helenização do judaísmo permitiu a adoção do termo *theos* como representação de sua divindade. O Novo Testamento ao mencionar os judeus ignorou os termos *Elohim* e *lahweh*. Expressões que fazem parte de sua história, oriundas da reforma de Josias. Levando em consideração o helenismo, o desuso das palavras *Elohim* e *lahweh* se iniciou pelo processo de tradução encontrado na Septuaginta. Para compreender isso, é necessário entender como a concepção hebraica monoteísta se estruturou a partir da cultura helênica na tradução do texto hebraico para o grego. Esses elementos também contribuem para a releitura da obra de Hebreus.

1.3 O DEUTEROMONOTEÍSMO COMO INFLUÊNCIA NA OBRA DE HEBREUS

Apesar de haver um reconhecimento de que existe um monoteísmo no Novo Testamento, a sociedade romana pós-70 d.C. constituía-se de uma estrutura politeísta. Essa realidade obrigava os cristãos a viverem uma religião monoteísta no contexto de crenças em diversas divindades. Isso faz do monoteísmo uma percepção mais complexa do que se entende na atualidade. Essa complexidade

está na obra de Hebreus. Contudo, o Redator Final não articulou sua argumentação baseado apenas em experiências vividas em sua época, já que buscou o modelo de percepção monoteísta presente no Primeiro Testamento. Com isso, todo o processo veterotestamentário se presentifica no Redator Final a partir da memória.

Ricoeur (2006, p. 84), ao responder à percepção estabelecida por Lewis S. Mudge sobre a testemunha (no caso, aqueles que redigiram o Primeiro Testamento), assevera que a memória não é construída somente por um recorte temporal. Reconhece que a memória é uma categoria que faz parte da percepção do que testemunhou em relação a uma vida toda. Entretanto, ao relacionar esse olhar com os parâmetros filosóficos, identifica-se que o relato estabelecido pela testemunha alcança uma profundidade maior, pois o texto interpretado passa por um crivo religioso e filosófico. Isso significa que na busca por respostas em relação ao sagrado convém ao leitor interpretar os relatos.

Nesse aspecto, no que se refere à obra de Hebreus, também se considera que as testemunhas ao longo dos tempos estabeleceram uma relação com uma única divindade por meio de suas experiências. No entanto, nesse processo, foi necessário recorrer aos textos que antecederam os redatores de Hebreus. Ao compreender o comportamento das testemunhas e do intérprete, considera-se que o Redator Final de Hebreus em contato com um texto do Primeiro Testamento usou elementos da filosofia clássica⁵⁶ para a interpretação. Essa se relacionou com as memórias no documento, em que sua escritura não foi a continuidade dos acontecimentos passados, mas a explicação das memórias nos textos citados.

Ao retomar a memória de seus antepassados, a obra de Hebreus se fundamentou em vários trechos do Primeiro Testamento. Só no primeiro capítulo, há sete citações (2Sm 7,14; Sl 2,7; 96,7; 103,4; 44,7; 103,26 e 109,1)⁵⁷. Nessas referências, o Redator Final resgatou elementos de sua tradição. Assim, além do contato com a percepção religiosa de sua contemporaneidade, ele contemplou as realidades distintas dos textos citados. Nesse sentido, amplificam-se as intencionalidades projetadas pelo redator e toda uma coletividade da organização dos textos inscritos pelo Primeiro Testamento.

Yershalmi (1992), na interpretação da palavra hebraica *zeker* (זָכָר), cujo significado é memória, entende que essa gera problemas por considerá-la traiçoeira,

⁵⁶ Item trabalhado em 2.1.3.3 desta tese.

⁵⁷ As referências podem variar mediante as formações canônicas católicas, protestantes e ortodoxas.

enganosa, devido ao fato dela necessitar do elemento interpretativo. O relato dos fatos não é a causa de sua preocupação, mas como os judeus compreendem os acontecimentos. O texto de Hebreus concentrou-se no passado, na memória e em sua identidade cristã.

Para tal, o Redator Final de Hebreus não descartou todos os elementos proporcionados pela história e construção dos documentos. Significa que o Redator Final fez relações com a formação dos textos do Primeiro Testamento. A obra de Hebreus utilizou dos textos da Septuaginta e de uma tradução distinta do texto básico da Septuaginta. Sua interpretação colaborou diretamente para a percepção do sagrado em seu tempo. Nesse contexto, encontram-se dois elementos que o texto de Hebreus tendeu a abordar: o abandono da percepção do sagrado por uma perspectiva helênica e a colaboração cedida pela Septuaginta para a manutenção dos elementos monoteístas primitivos.

Em dois aspectos, a influência dos escritos gregos (Septuaginta, Evangelhos e Cartas Paulinas) foi fundamental na formação do pensamento monoteísta da obra de Hebreus. Nessa perspectiva, na sequência, discorre-se sobre três aspectos. O primeiro se refere à ausência dos termos *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים) por intervenção da Septuaginta. O segundo sintetiza como foram compreendidos o termo *theos* (θεός) e os atributos concedidos na obra de Hebreus. O terceiro aspecto remete à relação de como se deu a percepção monoteísta no primeiro século.

1.3.1 A Morte de lahweh e Elohim na Formação da Septuaginta

Ao ler o Novo Testamento, observa-se que a percepção monoteísta se estruturou de forma distinta do Primeiro Testamento. Isto porque a organização monoteísta do Novo Testamento se encontrou nos fundamentos preestabelecidos pelo helenismo. A organização monoteísta do Novo Testamento está associada à língua grega. Ao traduzir a língua hebraica, a interpretação se deu de acordo com as percepções helênicas.

Nesse contexto, mesmo se fazendo a interpretação da história do povo hebreu, os elementos da linguística e do texto grego surgem como distintos dos componentes hebraicos. Porém, mesmo distintos do hebraico, os escritos gregos partiram das noções fundamentais do discurso monoteísta do povo hebreu. Isso se deu por processo linear e progressivo, ou seja, o monoteísmo do Primeiro

Testamento foi construído, por meio de livros e escolas, com a união para um único sentido. Para os escritos do Novo Testamento, ocorreu uma forma semelhante que se originou na Septuaginta.

1.3.1.1 Influências da Septuaginta em Hebreus

No texto da Septuaginta, diferentemente do Primeiro Testamento escrito em hebraico, percebe-se que, desde o princípio das redações, houve a homogeneização dos textos. A homogeneização só ocorreu porque os tradutores da Septuaginta tiveram contato com os escritos do Primeiro Testamento organizados na proposta monoteísta. A Septuaginta foi construída entre os conflitos ptolomaicos no Egito e as selêucidas na Mesopotâmia⁵⁸.

Nessa disputa notam-se duas influências de povos gregos: os selêucidas, com sua cultura de dominação com a força, e os ptolomaicos, com o processo de dominação pelas influências culturais. Esses governos helênicos estabeleceram domínios diretos na tradução do Primeiro Testamento. Conforme Koester (2005), o helenismo tomou as estruturas de dominação ptolomaicas e selêucidas. Essas duas mantiveram a cultura e a língua gregas, intervindo na religião dos outros povos. Vielhauer (1991), ao retratar sobre o helenismo, afirma que a literatura cristã primitiva não surpreendeu, pois ela apenas fez uso das memórias por meio da expressão da linguagem de seu tempo.

Nessa conjuntura, no primeiro momento a Septuaginta não traduziu todo o Primeiro Testamento, pois foi paulatina. De acordo com Barrera (1995), os tradutores da Septuaginta, a priori, traduziram o Pentateuco na metade do terceiro século a.C., em Alexandria, no reinado de Ptolomeu II, por cerca de 72 escribas. Segundo a tradição judaica⁵⁹, esses escribas ficaram em salas diferentes por

⁵⁸ “A tradução começou a ser realizada por judeus em Alexandria sob Ptolomeu II - Filadelfo (c. 285-246/7 a. C.), sendo nessa época traduzido o Pentateuco. Essa Versão é denominada também LXX, pois teria sido elaborada por setenta (ou setenta e dois) eruditos judeus. Ao Pentateuco, ‘foram acrescentados os demais livros, cuja tradução foi feita por um grande número de pessoas diferentes [...] por volta do final do segundo século a.C. todo o Antigo Testamento, pelo menos o seu conteúdo principal havia sido traduzido ao grego’” (KLEIN, 2012, p. 164).

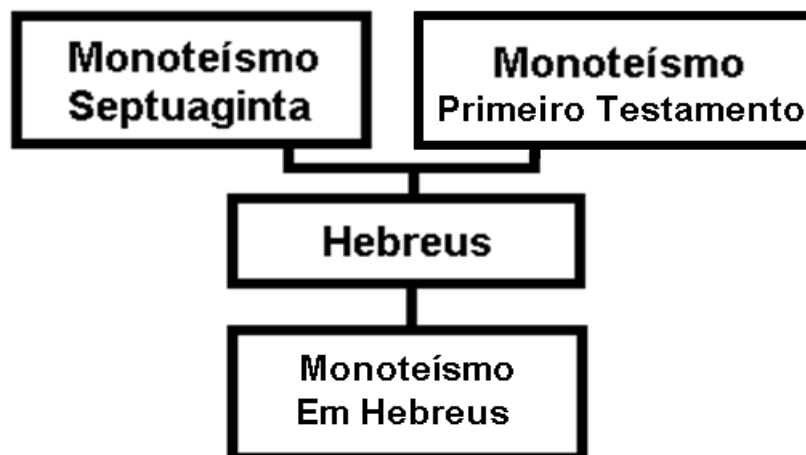
⁵⁹ “Mas a tradição da Bíblia hebraica para o grego criou mais do que um livro útil para os serviços culturais; ela também forneceu as bases para um reflorescimento da teologia judaica num ambiente cultural novo. As Escrituras Gregas contribuíram com o fermento da renovação, já presente na tradição israelita e na teologia pós-exílica, para um desenvolvimento ainda maior no âmbito da cultura e da religião helênicas. A Septuaginta tornou-se o fator mais significativo na helenização de Israel e possibilitou que a religião de Israel se transformasse em religião universal” (KOESTER, 2005, p. 251).

aproximadamente 70 dias. Eles finalizaram todo o Primeiro Testamento e, no final do período, apresentaram suas traduções sem haver discordâncias sobre o resultado. No entanto, a finalização surgiu como algo improvável, pois a articulação entre os nomes atribuídos à divindade judaica precisou ser estruturada. Essa tradução fazia parte de um projeto de adequação das outras culturas à cultura grega. Para a execução, Ptolomeu II criou a biblioteca de Alexandria e solicitou aos judeus a tradução de seu texto sagrado. Dessa forma, haveria a necessidade de se fazer uma releitura dos textos em hebraico pelo olhar grego.

Moffatt (1979) aduz que a Septuaginta foi um texto usado por muitos cristãos não judeus nos primeiros séculos, os quais aceitaram-a como escrito sagrado. Esse fenômeno foi considerado pela aceitação de grandes personagens cristãos como Paulo e Clemente de Roma, que fizeram várias citações dos textos da Septuaginta. De acordo com Moffatt, seus leitores aprenderam a apreciar o escrito da Septuaginta como sagrado, mas preocupam-se com a tradução. Por não se tratar do texto original, a sua leitura se delineava em códigos morais. Ao ler os textos da Septuaginta, o Redator Final de Hebreus descreveu o Primeiro Testamento como orientações para a vida, não permitindo compreender como o sagrado havia se revelado no decorrer da história do povo hebreu.

Nesse sentido, constata-se que a obra de Hebreus, apesar de dialogar com os fundamentos estabelecidos pelas tradições hebraicas, argumentou para a percepção monoteísta por fundamentações proporcionadas pela percepção grega, como pode ser observado no esquema da figura 15.

Figura 15 - Influências monoteístas em Hebreus



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

A figura 15 exemplifica a compreensão que o Redator Final de Hebreus tinha do monoteísmo do Primeiro Testamento e sua relação com as percepções atribuídas pela Septuaginta, fundamentando uma observação monoteísta particular.

Para tal compreensão, a obra de Hebreus se fundamentou em dois pressupostos: o primeiro pela construção monoteísta hebraica e o segundo pela construção monoteísta helênica (LXX). Neessas conjecturas, é possível entender como se configurou o monoteísmo a partir da penetração da cultura grega.

Assim como todo o Novo Testamento, a obra de Hebreus se utilizou do termo *theos* (θεός) na descrição do sagrado, vocábulo herdado da Septuaginta. Nessa produção, os tradutores da Septuaginta podem ter se deparado com a questão como inserir os nomes da divindade hebraica nas traduções gregas? Nesse momento, já existia a unificação entre as divindades *Elohim* (אלהים) e *lahweh*, promovida pela escola Deuteronomista. Também, entre os judeus, já não se viam elementos contraditórios nas duas divindades. Entretanto, se essas nomenclaturas fossem traduzidas a partir de seus nomes próprios, poderiam ser entendidas como distintas no panteão das divindades gregas. Outro problema que poderia surgir seria o conceito como os povos helenizados compreenderiam a divindade judaica.

Na tradução, a preferência pelo nome *theos* não surgiu aleatoriamente. O termo no singular não era muito usado e foi nessa perspectiva que os tradutores da Septuaginta se subsidiaram da filosofia clássica. Entre os principais filósofos gregos como Sócrates, Platão e Aristóteles, já se discutiam sobre os elementos que constituíam as divindades.

Em relação ao termo *theos*, se comparar os textos de Aristóteles (2002), em *Metafísica*, e de Hesíodo (2009), em *Teogonia*, remonta-se a origem dos deuses. Por meio de uma conferência dos escritos gregos de Hesíodo, não se encontra o termo *theos* no singular. Ao falar de uma divindade específica, ele usou o próprio nome da divindade. Já Aristóteles fez uso do termo *theos* no singular para expressar o conceito de essência das divindades. Para ele, a divindade é dotada por algo além de si mesma. Nessa perspectiva, *theos* é absoluto em relação ao conceito do divino.

Nessa ótica, Toynbee (1969, p. 120) afirma que Sócrates também percebeu o termo *theos* por uma perspectiva diferente, pois relacionou-o a um conceito de

essência, quando desafia as divindades atenienses em nome de um ser mais poderoso⁶⁰.

Com essas percepções da filosofia clássica, os tradutores da Septuaginta utilizaram o termo *theos*. Ao analisarem os atributos destinados a cada nome, equipararam *Elohim* a *theos*. Provavelmente, essa escolha ocorreu pela concepção atributiva ao nome de *Elohim*, o qual está associado à ideia de transcendência. Desse modo, a redação da Septuaginta se sustentou no nome *theos*, apesar de os judeus terem enfatizado o nome *lahweh* (יהוה) como matriz de sua divindade. Dessa maneira, a Septuaginta destacou que *Elohim* seria uma divindade posta em superioridade às gregas. A partir da influência dessa tradução, percebe-se que, no Novo Testamento, *Elohim* foi tido como um ser praticamente inexistente, pois a divindade mencionada em todo o processo narrativo é *theos* traduzido por Deus.

Diante desses dados, tendo o entendimento de que *Elohim* é traduzido por *theos*, entende-se como a Septuaginta construiu a sua percepção monoteísta, a partir da dualidade entre *Elohim* e *lahweh*.

1.3.1.2 O monoteísmo na Septuaginta

Tendo em mente que os textos do Novo Testamento tenderam a anular o termo *Elohim* (אלהים), parte-se desse pressuposto em relação à obra de Hebreus. Nessa, o vocábulo *Elohim* foi nulo, seguindo os exemplos da tradução da Septuaginta. Em Hb 1, 8-9, fez-se a menção de Salmos 45,6-7⁶¹. Nessa passagem, toda vez que o termo *Elohim* apareceu, foi traduzido por *theos* (θεός). Como exemplificado no quadro 7.

⁶⁰ Esse aspecto está no subitem 2.1.3.3.

⁶¹ Há divergências nas referências do texto, pois na Bíblia hebraica é em Sl 45,7-8; na Septuaginta se encontra em Sl 44,7-8. Na tradução da Bíblia protestante, a referência é Sl 45,6-7; na da Bíblia católica é Sl 44,7-8, seguindo o modelo da Septuaginta.

Quadro 7 - Comparação de Hb 1, 8-9 com a Septuaginta e o texto hebraico

Sl. 45.7-8 Bíblia Hebraica	<p>45:7 אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד שִׁבְרָתְךָ מִיָּשָׁר שִׁבְרָתְךָ מִלְּכוּתְךָ: 45:8 אֲתַבֵּן אֶת־לִבִּי וְתִשָּׂא רִשְׁעִי עַל־גֵּן מִשְׁפָּחִי אֱלֹהִים, אֱלֹהֵיךָ שָׂמָן שִׁשׁוֹן מִחִבְרֵיךָ:</p>
Sl.44.7-8 Septuaginta	<p>44.7 ὁ θρόνος σου ὁ θεός εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος βάβδος εὐθύτητος ἡ βάβδος τῆς βασιλείας σου 44.8 ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεός ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου</p>
Hebreus 1. 8-9	<p>1.8... ὁ θρόνος σου ὁ θεός εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, καὶ ἡ βάβδος τῆς εὐθύτητος βάβδος τῆς βασιλείας σου. 1.9 ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεός ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιᾶσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.</p>
Hebreus 1. 8-9	<p>8. Mas, do Filho, diz: Ó Deus, o teu trono subsiste pelos séculos dos séculos; Cetro de equidade é o cetro do teu reino. 9. Amaste a justiça e odiaste a iniquidade; por isso Deus, o teu Deus, te ungiu com óleo de alegria mais do que a teus companheiros.</p>
Sl. 45. 6-7	<p>6. O teu trono, ó Deus, é eterno e perpétuo; o cetro do teu reino é um cetro de equidade. 7. Tu amas a justiça e odeias a impiedade; por isso Deus, o teu Deus, te ungiu com óleo de alegria mais do que a teus companheiros.</p>

Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2019).

No quadro 7, há cinco descrições, sendo o texto original em hebraico, o escrito traduzido na Septuaginta, o transposto na obra de Hebreus, o texto de Hebreus para o Português por ARA e o Salmo traduzido por ARA. Os termos em destaque se referem a *Elohim* no escrito em hebraico e conseqüentemente as traduções na Septuaginta e a obra de Hebreus como *theos*. Apesar de as traduções entre Septuaginta e Hebreus não serem idênticas, ambas seguem o mesmo padrão ao traduzir *Elohim*. Por sua vez, em ARA, a tradução de *theos*, em Hebreus, corresponde à Deus, do grego. Verifica-se que a sua tradução direta do hebraico não é *Elohim*, mas *theos*, da Septuaginta. Isso significa que Almeida foi influenciado pela Septuaginta no processo tradutório direto do hebraico.

Ao observar as traduções anteriores, identifica-se que o nome próprio da divindade hebraica desapareceu e foi mantida a expressão grega. Sob essa perspectiva, na utilização do termo *theos* por Aristóteles, conclui-se que os

tradutores da Septuaginta preferiram usar *theos* para corresponder à essência pela qual todas as divindades se mantêm. Acredita-se que a transliteração de *Elohim* para a língua grega não deixaria clara uma percepção do monoteísmo e acabaria colocando *Elohim* em semelhança com outras divindades. Por esse motivo trabalhar *Elohim* como essência seria a melhor opção para inserir a divindade hebraica no contexto helênico.

Após a escolha do nome *theos* para a tradução de *Elohim*, os tradutores da Septuaginta se preocuparam em traduzir o nome de *lahweh*. Recordando a estruturação da escola Deuteronomista em seu processo de unificação da divindade, percebe-se que *lahweh* (יהוה), em muitos momentos, era caracterizado como atributo de *Elohim*.

Haroldo Reimer (2009, p. 32) afirma que na história do antigo Israel pode não se perceber um monojavismo, mas “[...] um processo de sincretismo entre o Deus El e o Deus YHWH”. Na perspectiva Deuteronomista, *Elohim* se manifestava como transcendente e *lahweh* como imanente. Nessa conjuntura, para gerar a homogeneidade na Septuaginta, os tradutores associaram o nome *lahweh* com o termo *adonai* (אֲדֹנָי), um adjetivo imanente traduzido por senhor que também era muito usado na Bíblia hebraica para se referir ao sagrado, a Septuaginta usou-o da tradição em que os judeus preferiam mencionar o termo *adonai* em vez de *lahweh*, para não tomar o nome de *lahweh* em vão.

Seguindo esse raciocínio, a Septuaginta traduziu *lahweh* por *Kyrios* (κύριος) equivalente a senhor no grego. Portanto, na Septuaginta, não houve distinção nas traduções entre *lahweh* e *adonai* (אֲדֹנָי). Sempre que apareceram os dois termos, foram traduzidos por *Kyrios* (κύριος). Ao observar a citação de Sl 110, 4 em Hb 7, 2, verifica-se como se deu a tradução.

Quadro 8 - Comparação de Hb 7,21 com a Septuaginta e o texto hebraico

Sl. 110. 4 Bíblia Hebraica	...שָׁבַע יְהוָה אֱלֹהֵינוּ...
Sl. 109. 4 Septuaginta	ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται...
Hebreus. 7.21	...ὤμοσεν κύριος, καὶ οὐ μεταμεληθήσεται.
Hebreus. 7.21	Jurou o Senhor e não se arrependerá
Sl. 110. 4	Jurou o Senhor e não se arrependerá

Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2019).

No quadro 8, semelhantemente ao anterior, percebem-se cinco descrições, nas quais as palavras destacadas se referem à representação do sagrado. A primeira é do texto original em hebraico, a segunda liga-se à tradução na Septuaginta, a terceira está na obra de Hebreus, a quarta em Hebreus por ARA e a quinta de ARA contida no texto em hebraico, havendo o mesmo padrão tradutório. Porém, *lahweh* significa *Kyrios* (κύριος) tanto na Septuaginta como em Hebreus. Por sua vez, em João Ferreira de Almeida em Hebreus e no Salmo, o termo foi traduzido por senhor. Aqui, Almeida preferiu seguir a Septuaginta a transliterar o nome de *lahweh*. Dessa forma, a percepção monoteísta pela Septuaginta ganhou uma nova proporção.

Haroldo Reimer (2017, p. 67), ao se referir à tradição judaica, compreende que “[...] as memórias históricas são historicizadas ou mitificadas num arco narrativo que temporalmente busca acompanhar a história dos antigos hebreus”. Nesse sentido, o sagrado para os judeus obtinha um novo significado, não se prendendo a uma ou duas nomenclaturas, mas configurando-se em um sentido. Esse foi distinguido pela Septuaginta, que trouxe a conotação de que a divindade hebraica se configura em uma unicidade absoluta manifestando ora como transcendente, ora imanente.

Não se nega que o livro de Hebreus herdou essa perspectiva hegemônica trazida pela Septuaginta. Porém, mediante a influência dos textos em hebraico a obra de Hebreus compreendeu que a manifestação de uma única divindade se revela pelas suas polaridades: Deus com a transcendência e Jesus em sua imanência. Nesse contexto, em Hebreus, expressa-se um sentido mais amplo do que na Septuaginta.

Kistemaker (2003) assegura que a autoria de Hebreus escolheu cuidadosamente as palavras. O texto possui um ritmo na aplicação das sílabas e o redator se fez familiarizado com o Primeiro Testamento. O Redator Final prescreveu que as pessoas de sua época não possuíam as cópias completas dos textos hebraicos. A maioria tinha acesso a textos em cerimônias religiosas e com trechos decorados no cotidiano dos judeus. Esses textos memorados eram recitados em hebraico. Por isso, quando em Hebreus citaram-se as referências do Primeiro Testamento em grego, entende-se que os judeus que falavam as línguas grega e hebraica, compreendendo as citações.

Essas referências aludem que a obra de Hebreus evidenciou as redações passadas que explicavam a construção monoteísta e que poderiam ser percebidas em Jesus os elementos do Primeiro Testamento. Dockery (2001) menciona que é fundamental compreender as relações estabelecidas entre o Primeiro Testamento e o Novo Testamento, sendo que os personagens do Novo consideravam o Primeiro e entenderam que as suas falas não eram contraditórias aos relatos passados, mas se referiam ao cumprimento daquilo que havia sido prometido.

Desse modo, a Septuaginta é importante para a obra de Hebreus, porque suas associações entre *Elohim* e *theos*; e *lahweh* e *Kyrios* (κύριος) possibilitaram a ligação do Pai com Deus e do Filho com o senhor. A escritura de Hebreus não está desassociada dos elementos que a compõem e não está vinculada apenas aos pressupostos estabelecidos pela Septuaginta, nem presa às nomenclaturas da Bíblia hebraica.

Na realidade, tanto a Septuaginta como os escritos hebraicos são necessários para a percepção monoteísta do cristianismo. Sua escrita possui elementos minuciosos. Halley (1963, p. 579) confirma que a obra de Hebreus é “[...] um tratado coordenado e lógico”, utilizando-se de elementos disponíveis que construíram sua afirmação particular.

Nesses termos, sabendo que a Septuaginta foi construída em bases helenísticas, atém-se que o período da redação de Hebreus se deu na mesma estrutura. Desse modo, o helenismo se tornou fundamento pelo qual constituiu-se o livro de Hebreus. Assim, faz-se necessário analisar em como a palavra *theos* se organizou na obra e como difere das estruturas intelectuais e religiosas de sua época.

1.3.2 O Nascimento de *Theos* e seus Atributos no Texto de Hebreus

Além de seguir um padrão dos autores do Novo Testamento, na utilização da língua grega para redigir a obra de Hebreus, a escolha da língua pelo Redator Final implicou na extensão dos destinatários dos escritos. Nos relatos de Ellingworth (1993), Guthrie (1983), Kistemaker (2003), Laubach (2000), Mazzarolo (2011), o livro de Hebreus teria sido escrito em grego para atingir os judeus dispersos não falantes do hebraico e não judeus que falavam grego. A organização linguística se deu pelo jogo de palavras para a sua argumentação na linguagem. No encadeamento, o

redator escreveu na língua grega, porém, submeteu o texto à estrutura de escrita hebraica. Isso pode ser visto na divisão dos papéis entre Deus e Jesus.

Nesse contexto, o que se nota é a junção de vários elementos para a percepção de um monoteísmo que se adequasse às diversas realidades. Nessa conjuntura, a língua grega possuía a capacidade de agrupar componentes da tradição hebraica, bem como os fundamentos da cultura helênica. Isso só se torna possível porque o grego *koinê* foi ensinado a vários povos de culturas diferentes, existindo uma troca cultural.

Em relação aos encontros culturais, Koester (2005, p. 119) compreende que os autores do Novo Testamento possuíam uma educação grega. Nesse cenário, “[...] a língua dos vários autores dos primeiros escritos cristãos exibe uma retórica considerável de diferenças”. Por esse motivo, o grego *koinê* absorveu elementos.

Nessa conjuntura, a Septuaginta se tornou matriz para os redatores do Novo Testamento pelo processo cultural. Nela, encontraram as narrativas, a história, a cultura e a tradição, por intermédio da língua grega. Nesse raciocínio, a Septuaginta foi fundamental na construção dos pensamentos do Redator Final de Hebreus, pois ofereceu elementos básicos para a construção argumentativa.

Contudo, a Septuaginta não fornecia meios suficientes para legitimar pensamentos e argumentações provenientes do cristianismo, fundamentados em Jesus o Cristo. Apesar de não veicular essa contribuição, a Septuaginta estruturou uma base teológica a respeito do sagrado hebraico ao traduzir perante a sociedade helênica o termo *theos* (θεός) como sendo a expressão da divindade judaica. Todavia, com o surgimento do personagem Jesus Cristo, tornou-se difícil inseri-lo nessa estruturação, visto que a Septuaginta unificou *Elohim* (אלהים) e *lahweh* (יהוה) em apenas um corpo semântico: *theos*.

Esse fato conduz à problemática instaurada naquela época: como agora inserir Jesus, um ser imanente, em uma estrutura transcendentalizada? Acerca desse debate sabe-se que *Elohim* e *lahweh* não eram estranhos para o judaísmo. Em seus rituais, a língua e os nomes eram mantidos. O vocábulo *theos*, por sua vez, servia de explicação para a estrutura linguística helênica. No cristianismo, esse termo apareceu fortemente e com autonomia, pois, além de fortalecer a divindade para os próprios cristãos judeus, tornava-se claro para os cristãos não judeus.

1.3.2.1 O termo *theos* na obra de Hebreus

Observa-se que o termo *theos* (θεός) não foi tratado como nome próprio, embora seja identificado com letra maiúscula na Língua Portuguesa. Nessa perspectiva, tal palavra apareceu como um codificador de sentido. Em Hebreus, pode-se unir a palavra com dois verbetes gregos: *pater* (πατήρ) pai e *γίος* (υἱός) filho. Em seu conteúdo há uma pequena menção de *theos* como *pater*⁶², porém, essa referência requer cuidados de entendimento.

Em Hebreus, o termo *pater* pai foi mostrado nove vezes, sendo apenas três fazendo alusão direta à *theos*. Etimologicamente, o termo *pater* pai, em alguns momentos específicos, pode ser compreendido como ancestral imediato, avô, ancestral, patriarca, progenitor, da paternidade espiritual (GINGRICH, 1984). A primeira vez apareceu relacionado a *theos* foi em Hb 1,5 que diz o seguinte: “Porque, a qual dos anjos disse jamais: Tu és meu filho, hoje te gerei [Sl 2, 7]? E outra vez: Eu lhe serei por pai, e ele me será por filho [II Sm 7, 14]?”.

Nesse caso, em Hb 1,5, foi citado II Sm 7,14, que se refere à descendência de um rei que reinaria para sempre. Nessa aparição, *theos* é o *pater* de Jesus. A outra amostra do termo *pater* pai se deu em Hb 12,7, com a seguinte expressão: “É para disciplina que sofreis; Deus vos trata como filhos; pois qual é o filho a quem o pai não corrija?”. Nessa passagem, expressou-se a autoridade do pai em corrigir seus filhos, associados aos seus fiéis. A terceira aparição de *pater* com alusão direta a *theos* foi em Hb 12, 9b que diz: “[...] não nos sujeitaremos muito mais ao pai dos espíritos, e viveremos?” Referiu-se a *theos* como o pai dos espíritos, agregando a paternidade a todos os seus súditos.

Brown (2000, p. 1502) identifica *pater* como derivada da palavra pátria - clã, cidade natal. Nos escritos de Homero, esse termo possuía cunho religioso e educacional. No aspecto religioso, direcionava-se ao ancião, ao mestre ou aos responsáveis pelas cerimônias. No educacional, referenciava-se àqueles que se manifestavam como mestre de ensino.

Em Hebreus, não se atrelou diretamente *theos* a *pater*, pois sua concepção etimológica minimizaria o sentido próprio da palavra *theos*. Já ao mencionar Jesus

⁶² Toma-se o cuidado com os processos de interpretação, pois o texto não fez menção aos elementos constituídos pela teoria conhecida por trindade. Ao contrário, o texto gerou meios para que essa teoria fosse criada posteriormente.

Cristo relaciona-o ao termo *hyiós* (υἱός) traduzido por filho, descendência, os ligados a alguém, que participa de uma coisa (GINGRICH, 1984). O termo apareceu 24 vezes, sendo apenas sete não se referindo a Jesus⁶³. Assim, *theos* é pai de Jesus, pois o mesmo teria saído dele, estaria ligado a ele, participando do próprio pai em sua substância.

Nessa estruturação, a obra de Hebreus não fez a descrição da transcendência de *theos* para a imanência, porém enfatizou a imanência de Jesus em direção à transcendência de *theos*. Em relação a isso, se comparar linguisticamente o termo *theos* com o Evangelho de João, percebe-se uma argumentação lógica distinta. João afirma assim: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do pai, cheio de graça e de verdade” (Jo 1,14).

Nota-se que o *logos* (λόγος) Verbo se humaniza, tornando-se carne. Já em Hb 1,3 há a declaração: “[...] sendo ele o resplendor da sua glória e a expressa imagem do seu Ser, e sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder, havendo ele mesmo feito a purificação dos pecados, assentou-se à direita da Majestade nas alturas”. A lógica foi inversa à de João, pois Cristo se manifestou como sagrado. Logo, *theos* se mostrou em sua essência transcendental e Jesus da mesma forma em sua natureza. Assim, a narrativa não descreveu o que é *theos*, mas associou-o a Jesus.

1.3.2.2 Um novo olhar sobre *theos*

Em contraponto à percepção de transcendente cristã sobre *theos* (θεός), encontra-se, no primeiro século, vários movimentos como os epicureus e os estóicos. Porém, há uma problematização interna proveniente das argumentações estruturadas pelo gnosticismo. Koester (2005, p. 385) afirma que *gnose* é o “[...] conhecimento, reconhecimento do próprio ser e, ao mesmo tempo, de Deus, porque o verdadeiro ser é parte da divindade”. Voegelin (*apud* ECCEL, 2016, p. 42-3) relata que apesar de o gnosticismo estar presente no primeiro século, já existiam seus indícios no século IV a.C., que se preocupava em responder a questões voltadas para “[...] a gênese, a morte, o sacrifício, a transcendência divina, a salvação, a

⁶³ Hb 1,2; 1,5; 1,5; 1,8; 2,6; 2,10; 3,6; 4,14; 5,5; 5,8; 6,6; 7,3; 7,5; 7,28; 10,29; 11,21; 11,22; 11,24; 12,5; 12,5; 12,6; 12,7; 12,7 e 12,8.

escatologia e o papel do homem na Terra”. De acordo com Lohse (2000, p. 246), o gnosticismo defende que o “[...] conhecimento ocorre no homem, que é arrebatado pelo objeto do conhecimento, ou seja, por Deus. Deus é o grande desconhecido, simplesmente intangível. Não existe caminho direto para ele”. Essas percepções, por sua vez, antagonizavam-se com os relatos do Primeiro Testamento que estabeleceram uma aliança entre Deus e seu povo.

Conforme Eccel (2016, p. 43), a reflexão gnóstica sobre Deus não ocorre para “[...] o Deus transcendente, mas para as preocupações relativas às almas, ao *pneuma*, ao sopro de ar que alimenta as almas, que leva à salvação”. Essas prerrogativas gnósticas estabeleciam uma distância entre Deus e o ser humano. Perante essa distância, os humanos se concentravam na busca por respostas cosmológicas e ontológicas sobre *theos*. Esse olhar não permitia *theos* se aproximar da humanidade.

De acordo com os gnósticos, os indivíduos são capazes de perceber a verdade, sendo perfeitos e infalíveis. Quando eles entendem que “[...] a substância divina e a alma humana se pertencem mutuamente por parentesco natural, a alma precisa reacender ao mundo superior de onde anteriormente caiu” (LOHSE, 2000, p. 248), pois “[...] os seres humanos pertencem ao reino divino e são estrangeiros neste mundo” (KOESTER, 2005, p. 385). Ao assumir essas características, *theos* passa a ser percebido por um olhar materialista, conseqüentemente a salvação se concentra em um mundo materializado.

O gnosticismo é apenas um exemplo da pluralidade de pensamento religioso do primeiro século d.C. A maneira pela qual os judeus, agnósticos e filósofos se posicionavam se configurava pelas condições contextuais. Vieira Neto (2009) explica que o processo de helenização trazia consigo a implantação dos cultos oficiais denominados por cultos *políades*. Esses cultuavam aos 12 deuses, heróis e heróis patronos das *pólís*, bem como aos imperadores e membros da sua família.

Entretanto, com a crise institucional do estado, a religião romana entrava em descredibilidade. Os cultos propostos pelo Império não eram aceitos de bom grado pelos grupos religiosos da época. A percepção sobre *theos* não poderia ser aceita apenas pelo viés romano, motivo que surgiram novas perspectivas de pensar *theos*. Além dos cultos, outros fatores religiosos levavam resistência em relação à forma de pensar dos romanos.

Gonçalves e Vieira Neto (2010, p. 8) retratam que a crise religiosa ocorreu porque as divindades greco-romanas estavam associadas a dominadores estrangeiros. Elas estavam vinculadas aos dominadores e não aos habitantes das cidades. Se os grupos religiosos e filosóficos aceitassem a concepção de *theos* pela perspectiva romana, seria o mesmo estar pacificamente sob o controle imperial. Essas condições faziam com que cada organização de estrutura religiosa e filosófica se reorganizasse intelectualmente. Nesse contexto, “[...] ao mesmo tempo em que muitos se devotavam às divindades salvacionais, outros expressavam a sua descrença nos serviços divinos” (GONÇALVES; VIEIRA NETO, 2010, p. 9).

A obra de Hebreus não era diferente, também precisava se posicionar sobre *theos*, frente à realidade imperial. Porém, além de lidar com a percepção romana, precisava sobressair aos variados argumentos levantados por grupos religiosos e filosóficos, que influenciavam diretamente as comunidades cristãs. O judaísmo, por seu turno, passava pelo mesmo problema.

Izidoro (2008) descreve o contexto da época como sendo um processo de crenças distintas em uma mesma estrutura religiosa, a qual se caracterizou judaísmo. Ocorreu um modo sincrético pelo qual não judeus poderiam se tornar judeus. Isso se deu porque o termo *theos* poderia associar-se a formas dentro do próprio judaísmo. Nesse contexto, as comunidades cristãs passavam por esse mesmo problema, pois haviam herdado a característica do judaísmo. Antes de 70 d.C., os cristãos eram apenas uma fragmentação do judaísmo, depois, já existiam várias comunidades religiosas cristãs que pensavam *theos* de forma distinta.

Desse modo, o Redator Final de Hebreus se preocupava em dar uma coesão no pensamento cristão. Todavia, não bastava apenas esse novo sentido a *theos*, era preciso associá-lo a uma percepção histórica. Nesse aspecto, o posicionamento tomado pelo Redator Final se aproximou de elementos da filosofia clássica.

Vieira Neto (2009, p. 4) afirma que Platão e Aristóteles, ao criticarem os deuses relatados por Homero e Hesíodo em seus poemas, não retratavam a descrença na divindade, mas a percepção dada por eles em relação a *theos*. À luz dessa perspectiva, o foco em Hebreus não era rejeitar a percepção de *theos* existente na cultura grega e propagada pelo romano, mas distinguir as assimilações estabelecidas tanto pelo judaísmo quanto pelo gnosticismo e filósofos helênicos.

Para fundamentar sua forma de pensar sobre *theos*, o Redator Final de Hebreus não ignorou totalmente a percepção grega sobre *theos*. Há certa

semelhança com a percepção da filosofia clássica, que compreende *theos* como um ser acima das divindades gregas. O relato de Hb 1,1-3 retratou que *theos* é um ser bem maior do que as estruturas helênicas descreviam, associando a ele três categorias imprescindíveis: absoluto, transcendência e imanência.

Essas três categorias medem a distância entre *theos* e os indivíduos em seu caráter absoluto. Não há relação no seu caráter transcendente, só por intermediários e em seu caráter imanente de forma direta. Ao se tratar do caráter absoluto, associa-se àquilo que não se pode dizer quanto ao sagrado. *Theos* é absoluto, pois o termo em si de acordo com a percepção Aristotélica (Livro A, 983, 5-10a) vai além da compreensão do indivíduo:

Na realidade, não é possível que a divindade seja invejosa, mas, como afirma o provérbio, os poetas dizem muitas mentiras; nem se deve pensar que existe outra ciência mais digna de honra. Esta, de fato, entre todas, é a mais divina e a mais digna de honra. Mas uma ciência só pode ser divina nos dois sentidos seguintes: (a) ou porque ela é ciência que Deus possui em grau supremo, (b) ou por que ela tem por objetivo as coisas divinas. Ora, só a sapiência possui essas duas características. De fato, é convicção comum a todos que Deus seja uma causa e um princípio, e, também, que Deus, exclusivamente ou em sumo grau, tenha esse tipo de ciência. Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior.

ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερόν ἐν-
δέχεται εἶναι, ἀλλὰ κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ φεύδονται
ἄοιδοί, οὔτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρῆ νομίζειν τιμιω-
5 τέραν. ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη τοιαύτη δὲ διχῶς
ἂν εἴη μόνη· ἦν τε γὰρ μάλιστα ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν
ἐπιστημῶν ἐστί, καὶ εἴ τις τῶν θείων εἴη. μόνη δ' αὕτη τού-
των ἀμφοτέρων τετύχηκεν· ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων
πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλ-
10 λιστ' ἂν ἔχοι ὁ θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης,
ἀμείνων δ' οὐδεμία.

(ARISTÓTELES, 2002).

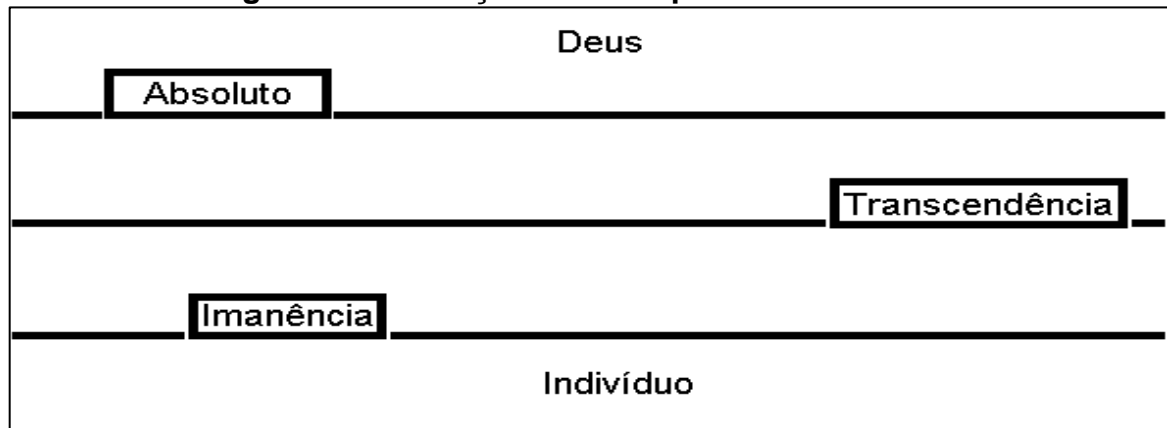
Nesse sentido, o ser sagrado é inexplicável, sendo expresso somente pela nomenclatura *theos*, ele não é nome próprio, mas a ideia de um atributo divino que excede o pensamento humano. Nessa análise, apesar de o termo transcendente configurar uma ação pela qual os indivíduos não conseguem uma explicação natural, a transcendência ocorre no mundo natural. Em Hebreus, descreveu-se a transcendência da seguinte forma: “Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas” (Hb 1,1).

Nessa passagem, a transcendência se manifesta por muitas vezes e de muitas maneiras, podendo ser percebida pelos profetas. Nela, por um lado, os

intermediários são fundamentais na relação entre *theos* e a humanidade. Por outro, a imanência consiste em um processo natural sendo descrito assim: “nestes últimos dias a nós nos falou pelo filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, [...] sendo ele o resplendor da sua glória e a expressa imagem do seu Ser” (Hb 1,2a-3a). Logo, compreende-se que imanência retrata a proximidade e não a igualdade. Nessa dinâmica, o indivíduo poderia enxergar o sagrado no mundo natural, com elementos naturais.

Os três elementos - absoluto, transcendência e imanência - estão presentes na compreensão de *theos* em Hebreus. Entretanto, cada um é percebido distintamente, estabelecendo a distância entre o ser humano e *theos*, como exemplificado na figura.

Figura 16 - A relação de Deus para com o homem



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Nessa figura, observa-se que *theos* se manifesta de três formas. Para explicar essas manifestações, a obra de Hebreus manteve elementos da tradição hebraica e preservou a estrutura da implantação helênica, pela concepção do sagrado na Septuaginta. Isso ocorreu porque *Elohim* (אֱלֹהִים) e *lahweh* (יהוה) não apareceram como nomes próprios.

Depois da reforma Deuteronomista o ser absoluto não depende mais de um nome próprio. Ele não é nem *Elohim* nem *lahweh*, mas compreendido por atributos, independentemente do nome que lhe for pronunciado. Esses são apenas um e suas características deixam de ser reconhecidas como identidade Javista e Elohista e passando a ser entendidas como processo atributivo. Nesse aspecto, o próprio

termo *theos* não se configura como nome e sim elemento pelo qual é possível abraçar diversos adjetivos.

Theos não nasce em detrimento da morte das divindades hebraicas, pelo contrário, ele se alimenta de seus atributos. Não só dos de *Elohim* e *Iahweh*, mas dos outros constituídos pela estrutura grega promovida pela Septuaginta. Nesse sentido, o livro de Hebreus resgatou uma percepção do sagrado Deuteronomista - estrutura esta esquecida pelo judaísmo do primeiro século. Por meio da reconstrução da memória, partiu do Primeiro Testamento para evidenciar seu sentido original. No entanto, para tal recurso, usou elementos da linguagem grega para a manutenção do sentido.

Para a obra de Hebreus, era primordial compreender o monoteísmo de acordo com suas origens, pois o monoteísmo do primeiro século havia abandonado os padrões estipulados pelo Primeiro Testamento, rejeitando as polaridades e assumindo os modelos helênicos trazidos pela Septuaginta. Em vista dessa realidade, compreende-se como se configurou o monoteísmo hebraico no judaísmo do primeiro século.

1.3.3 Protomonoteísmo Rejeitado

A obra de Hebreus, com seu olhar monoteísta, entrou em confronto ideológico com as estruturas judaicas do primeiro século. Antes de 70 d.C., a percepção monoteísta do judaísmo havia convivido com as estruturas politeístas romanas. Afigura-se que “[...] os administradores e conselheiros escribas do regime sumo sacerdotal podiam, portanto, olhar facilmente entre a lealdade ao seu Deus como guardiões da tradição israelita e seu papel como mediador da ordem imperial o Estado-templo” (HORSLEY, 2004, p. 44).

As reformas religiosas durante a história do povo hebreu foram fundamentais para a organização das ideias religiosas e, conseqüentemente, do conceito adquirido da divindade judaica. Bonder e Sorj (2010) afirmam que o judaísmo persistiu por ser capaz de absorver as diversas culturas, caracterizando-se por uma sociedade híbrida e, por isso, não existiria uma cultura pura. Essa hibridez surgiu a partir da sua formação identitária no período romano. Tanto a reforma Deuteronomista como a tradução da Septuaginta codificaram uma forma judaica de

pensar a sua divindade, que se fundamentou em *lahweh*, por influências Javista estabelecidas no reino do Sul, região onde abitou o povo judeu por muito tempo.

1.3.3.1 Interpretação judaica do protomonoteísmo

Antes de descrever como o judeu pensava sua divindade, precisa-se compreender como o ser humano entende a divindade em sociedade. De acordo com Tillich (1969), a percepção sobre o sagrado consiste em estabelecer símbolos para descrevê-lo. Croatto (2001) discorre que o símbolo funciona como uma linguagem religiosa, em que as coisas possuem a sua própria identidade, porém o ser humano pode ultrapassar esse sentido por experiência fenomenológica. Quando isso ocorre, ele é obrigado a reduzir a divindade a um plano material. Nesse plano, surge a necessidade de comprovação ou não de sua existência.

Nesse sentido, Otto (2007, p. 7) assegura que a religião se estabelece pelas “[...] condições necessárias de fé, na medida em que ela é uma convicção que se exprime pelas noções, por oposição ao puro sentimento”. Tem-se um padrão racional para o aspecto religioso. Nesses aspectos, o judaísmo e o Redator Final de Hebreus possuem uma preocupação de argumentar a identificação simbólica de sua divindade.

Tanto para o judaísmo como para o Redator Final de Hebreus a fundamentação básica consistiu nos processos narrativos. Porém, cada um em seu caminho hermenêutico para as interpretações de textos do Primeiro Testamento. No aspecto temporal, o judaísmo concentrou-se nos resultados finais do processo narrativo. Nesse contexto, Ferreira (2007) entende que o judaísmo do primeiro século, ao contemplar o sagrado em seus processos narrativos, passou a compreendê-lo como o criador. Dessa maneira, há alguns atributos elementares que se fundamentam em três partes: o primeiro consiste no fato do sagrado anteceder a qualquer coisa; o segundo diz que todas as coisas além dele possuem início e o terceiro refere-se à divindade que narra a sua própria história e seus acontecimentos.

Ao observar esses fundamentos, encontra-se um sentido de unidade subjetiva na percepção divina judaica, pois há a existência de uma divindade pela qual é percebida na materialidade, mas que transcende a mesma. Yerushalmi (1992) argumenta que a redação dos textos hebraicos é considerada um feito notável. Isso

é atribuído pelos pressupostos compreendidos pelo próprio povo hebreu de que a sua divindade é o “verdadeiro herdeiro da história”. Nesse aspecto, o fator humano da redação é questionado.

Outros que identificam esse fundamento são Bonder e Sorj (2010), ao afirmarem que o futuro, segundo o judaísmo, pertence somente à sua divindade. Desse modo, a divindade preserva o judaísmo para sempre, mesmo que em algum dia não haja mais judeu. A história do pensamento judaico se estabeleceu em um processo revolucionário; sua ética se baseava na ideia de uma divindade que se revelava em uma história fundamentada em um espiral. O futuro não era um acontecimento determinado, mas um período que poderia ser moldado e aperfeiçoado.

Nessa conjuntura, a relação entre o judaísmo e *lahweh* (יהוה) se deu por intermédio da aliança. Segundo Vos (2010, p. 154), o povo de Israel possuía uma concepção de aliança *berith* (ברית) que está direcionada ao termo *lahweh*. A aliança consistia na compreensão e prática da lei. Por sua vez, o cumprimento da lei estabelecia uma relação exclusiva a *lahweh*. Esse entendimento possibilitou que *lahweh* absorvesse várias características distintas de sua origem.

Nesse sentido, o elemento fundante da aliança *berith* (ברית) estava associado à terra. Coelho Dias (2006, p. 19) entende que o judaísmo tinha uma visão otimista de sua divindade em relação à percepção da Terra Prometida - Canaã. Lugar que havia sido prometido a seus patriarcas e ali seria construído o templo sagrado: “[...] a visão bíblica do mundo e da natureza resulta da própria visão geo-teológica da sua terra”.

Esses elementos se constituíram como base para a percepção da divindade judaica no primeiro século. A união de vários elementos passou a determinar quem era o povo e sua divindade. Nesse pressuposto, *lahweh* não foi estabelecido por características ontológicas, mais pela lei.

A composição da linguagem e a manifestação da vontade do sagrado sobre a vida do judeu se fundamentaram em sua relação com a lei. Essa, para o judeu, constituiu-se como fator irrevogável da vontade do sagrado em seu meio, estabelecendo o elo entre o humano e a divindade. Epelboim (2006) elucida que o judeu percebia que os dez mandamentos não faziam uma distinção direta entre as relações sociais e divinas. Eles compõem o sistema legislativo e o religioso “[...] que podem ser entendidos como direcionados a questões intrapessoais, as quais

contribuem para o estabelecimento de relações entre o homem e Deus” (EPELBOIM, 2006, p. 54). Também se confirma essa perspectiva o autor Crüsemann (2008), ao assinalar que o código da aliança (lei) consistia nos fundamentos do Primeiro Testamento, sendo a base da Torá. Nesse quesito, identifica-se a descrição da divindade judaica que se dava por intermédio da interpretação dos textos sagrados, alicerçado na lei.

Além das influências deuteronomistas e da tradução da Septuaginta, outro texto fundamental no processo interpretativo do sagrado é o Midrash. Segundo Lima (1998), esse se originou em princípio pela oralidade. Posteriormente, surgiu a necessidade da redação desses fundamentos orais, com o intuito de mantê-lo juntamente com as lições estabelecidas pela tradição, para que os leitores perseverassem no “espírito do texto escrito”. Dessa forma, era possível combater problemas existentes e os que poderiam surgir em relação a interpretações dos textos sagrados. Entretanto, o Midrash não proporcionava uma unanimidade entre os próprios judeus, pois dotava-se de diversas interpretações, embora gerasse fundamentos comuns interpretativos.

Graves e College (2011, p. 2) ressaltam que o Midrash rabínico funcionava como expressão cultural. Era um modelo hermenêutico que responderia a características do texto bíblico. No Midrash, Moisés se tornou o rabino da Antiguidade, sendo um veículo cultural de interpretação, pois mesmo sendo mortal, servia como modelo de proximidade de Deus.

Todavia, Feitosa (2012, p. 147) afirma que “[...] o ambiente de Hebreus pode indicar um conflito com as posições rabínicas a respeito de Moisés, especialmente as interpretações dos midrashi”. Por isso que, em Hebreus, o Redator Final enfatizou o Protohebreus em contraponto ao Midrash. Trabalhou a ideia de que Jesus seria o sumo sacerdote e superior a Moisés. Essa afirmativa contrariava as tradições promulgadas pelo Midrash que, em sua essência, não proporcionava margens interpretativas para reconhecer o Messias como a encarnação do sagrado.

Nessa compreensão, o concílio de Jâmnia configurou-se como determinante no processo interpretativo judaico. Feitosa (2012) esclarece que o concílio de Jâmnia se ou importante por ser datado nos anos 90 d.C., período contemporâneo à redação final da obra de Hebreus. Apesar de haver no judaísmo uma influência da Septuaginta, o concílio de Jâmnia buscou desvincular todas as possibilidades interpretativas que favorecessem uma interpretação cristã.

Um desses foi a utilização do termo *theos* (θεός). Nesse contexto, o concílio se fundamentou em dois elementos básicos do monoteísmo judaico. Sobre isso, Feitosa (2012) divide o monoteísmo judaico em duas partes: uma característica consiste na adoração exclusiva a *lahweh* e a segunda na ausência de uma imagem representativa da divindade. No entanto, a escritura de Hebreus desassociou o sagrado da nomenclatura e associou a sua imagem a Jesus. Assim, ao se deparar com esses problemas, o concílio de Jâmnia executou algumas medidas: “Em fins do século I, o concílio judaico de Jâmnia estabeleceu o cânon estrito do Antigo Testamento, a saber, 22 [ou 24]⁶⁴, excluindo os livros escritos em grego e incorporados na Septuaginta” (KLEIN, 2012, p. 165).

Nessa análise, Coelho Dias (2006, p.II) expressa a diferença entre o cânon cristão e judaico, sendo que, em relação aos livros, são 39 da Bíblia judaica para os textos sagrados cristãos; 46 do Primeiro testamento e 27 do Novo Testamento, para o catolicismo; para o protestante, mantém-se o mesmo cânon judaico do Primeiro Testamento mais os 27 do Novo Testamento. Mesmo com as diferenças canônicas, o judaísmo e o cristianismo se coadunam no conceito de inspiração e revelação.

A revelação de Deus se dá ao ser humano escolhido. Dessa maneira, esse indivíduo seria inspirado a escrever a revelação dada a ele, utilizando-se de suas capacidades intelectuais e sociais para retratar sua revelação. Levando em consideração o cânon judaico, a inspiração só havia sido dada aos 39 livros da Bíblia hebraica. Nesse aspecto, ao eliminarem os escritos gregos e se utilizarem dos documentos hebraicos, os judeus automaticamente anularam o termo *theos* de sua história. Pela percepção da lei do Midrash⁶⁵ e do concílio de Jâmnia, o judaísmo fundamentou seu monoteísmo em *lahweh*, concentrando seus atributos na lei, nas tradições e na redação hebraica.

⁶⁴ Conforme Klein (2012, p. 164), “[...] quando se adota o número 22, consideram-se Juízes e Rute um só livro, bem como Jeremias e Lamentações”.

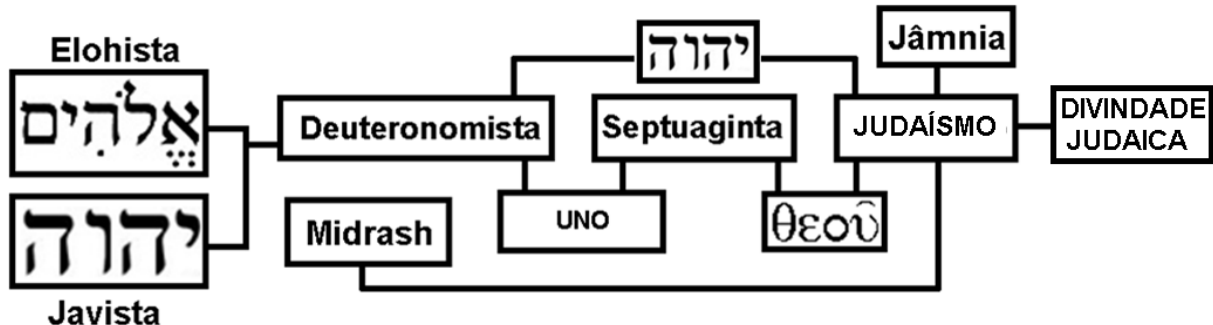
⁶⁵ De acordo com Lima (1998, p. 13), a interpretação sobre o Midrash em relação ao messias se fundamenta em quatro provérbios: 1) “Messias não veio, não está vindo e não virá; é preciso ir ao seu encontro”, 2) “Messias deveria vir logo após ter chegado”, 3) “Messias chegará quando aquele que deve precedê-lo garantir uma boa acolhida no seio do gênero humano, proporcionando a oportunidade de chegar, de se revelar e não obstante isso, de sobreviver em paz” e 4) “a chegada do messias não coincidirá com um fim apocalíptico de mundo e nem com uma milagrosa transformação angelical de todos os seres vivos”.

1.3.3.2 Monoteísmo de Hebreus e suas origens

Sobre a associação o termo *theos* (θεός) na obra de Hebreus, encontram-se duas considerações: uma relacionada à revelação e a outra à inspiração. A primeira consiste no fato de que o Redator Final, ao afirmar que Deus havia se revelado aos pais pelos profetas, defendia que o Primeiro Testamento era a revelação da própria divindade. Por esse motivo, ele seria o referencial teórico na sua argumentação monoteísta. O segundo refere-se ao fato do reconhecimento de que o termo *theos* não prejudica essa interpretação, pelo contrário, ele gera a possibilidade de retorno interpretativo as origens monoteístas hebraicas.

A interpretação judaica sobre monoteísmo se sustentava pela perspectiva de *lahweh*. Para o Judaísmo, *lahweh* (יהוה) era a única divindade existente que possuía uma característica transcendental, influenciada pelo Deuteronomismo, Septuaginta, Midrash e pelo concílio de Jâmnia. O entendimento judaico se dava por um processo construtivo, como ilustra a figura 17.

Figura 17 - A construção da divindade judaica



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

O esquema retrata o caminho percorrido para se chegar do monoteísmo judaico, após Jâmnia. Nesse percurso, em primeiro lugar ocorreu a reforma Deuteronomista, em que houve a unificação de *lahweh* e *Elohim* (אלהים), como única divindade. Nesse contexto, ao mesmo tempo em que a Septuaginta unificou os dois termos na palavra *theos*, o judaísmo uniu os sentidos de *theos* no termo *lahweh*. Antes do concílio de Jâmnia, o judaísmo absorvia a ideia de que *lahweh* era o Deus dos judeus, porém, após as decisões em Jâmnia, foram rejeitadas as influências gregas na interpretação do Primeiro Testamento.

Semelhantemente, a obra de Hebreus não ignorou os elementos Deuteronomista e a Septuaginta. Coelho Dias (2006, p. 15) escreve que judeus e cristãos perceberam Deus como o ser que estabelece sua providência sobre a natureza e que toda ela é obra de suas mãos. As redações mitológicas do Primeiro Testamento não possuíam categorias de redação vinculadas ao ato histórico, mas eram a expressão da percepção de seus redatores em relação ao sagrado. Nessa perspectiva, o sagrado se aproximou do ser humano ao fazer referência à sua semelhança.

De acordo com a obra de Hebreus, o judaísmo concebeu um monoteísmo muito diferente de suas origens. Compreendeu o sagrado em um processo linear progressivo. Em contrapartida, a escritura retomou os fundamentos anteriores à percepção monoteísta estabelecida depois do cativo babilônico. Mesmo apesar de os autores não fazerem uma descrição exata da construção monoteísta em Hebreus, descreveram que o momento em Hebreus se apresentou de forma distinta do judaico.

Segundo Granconato (2014), o redator de Hebreus focava nos leitores cristãos que estavam sendo influenciados por movimentos sincréticos e com personagens que evitavam os confrontos, sendo por isso que muitos se voltavam para as práticas judaicas. Havia a dúvida dos cristãos judeus, principalmente pelos discursos entre os dois movimentos, um cristão e outro judeu que, após-70 d.C., passaram a perceber a doutrina sobre Deus de uma outra forma.

Esse cenário foi aquele que o livro de Hebreus se utilizou dos escritos do Primeiro Testamento para esclarecer que, desde o princípio, a percepção do sagrado consistia em uma dualidade ligada à transcendência, influenciada por *Elohim* e na imanência, por *Iahweh*. Os escritos de Hebreus não mencionaram essa relação, mas apontaram a dualidade existente no livro.

Ladd (1997) entende que a dualidade manifesta pelo sagrado pode ser vista por dois meios interpretativos. O primeiro por um olhar platônico na perspectiva de descrever dois mundos: o conceitual e o material. O segundo por uma perspectiva escatológica, compreendida no mundo presente e no vindouro. Assim, há uma distinção entre transcendência e imanência.

Vos (2010) estabelece um olhar mais analítico em sua argumentação teológica na explicação dessa dualidade que se configura nos elementos teológicos, conhecidos por tipo e antítipo. Em Hebreus, há uma configuração bipolar em que

retrata o tipo celestial, o qual é percebido por aqueles que se converteram. O Primeiro Testamento seria o antítipo, que representa as manifestações do sagrado em sua contemporaneidade.

Goppelt (2002) descreve o pensamento de Holtzmann que entende a obra de Hebreus como uma filosofia voltada para a estrutura alexandriaca do antagonismo metafísico, consistindo-se em dualidade: eterno e finito, celeste e cósmico. Esse argumento enfatiza que o livro de Hebreus se caracteriza por sua tipologia que relaciona tanto os fatores materiais com os espirituais.

Como já assinalado, os judeus se apresentavam como os guardiões da percepção monoteísta, porém, ignoravam as polaridades estabelecidas pela sua própria divindade. Em contrapartida dessa realidade, em Hebreus, a tentativa de explicar *theos* não se fundamentava apenas nas perspectivas do helenismo, mas por um retorno da memória dos redatores do Primeiro Testamento. Na reforma Deuteronomista, há uma unificação entre as percepções das divindades, porém, sua dualidade não deixa de existir. Dessa forma, o Redator Final de Hebreus retomou uma divindade esquecida que sempre se manifestou com seus dois atributos.

Por esse olhar, entende-se que a obra de Hebreus não buscou simplesmente a percepção de um neomonoteísmo, porque resgava um monoteísmo originado na escola Deuteronomista. Também se relê o monoteísmo cristão no primeiro século, que se configurava na relação entre *theos* e *Iesous* (Ἰησοῦς), estabelecendo a polaridade do termo pai no transcendente e filho no imanente. A palavra *theos* possui uma percepção mais ampla do que simplesmente o uso do vocábulo Deus, em Português. Ao se desprender das percepções do termo Deus, estar-se-á preparado para compreender a percepção monoteísta. Essa está denominada por Monoteísmo Originário, construído nos fundamentos monoteístas de origens hebraicas.

CONSIDERAÇÕES

Neste capítulo, criou-se o arcabouço teórico como pré-fundamentação para a percepção do Monoteísmo Originário na obra de Hebreus. Em relação à autoria desse livro, percebem-se fatores importantes na construção da mensagem da obra, associados à visão monoteísta.

No decorrer desta investigação, considerou-se que a obra de Hebreus foi construída em duas etapas: a primeira parte antes de 70 d.C., revelando a fonte denominada por Protohebreus, e a segunda disse respeito à sua conclusão posterior. Esse fator se torna importante pelo tipo de descrição que era feita sobre Jesus, sendo que os relatos antes de 70 d.C. descreviam a sua humanidade. Nesse aspecto, na referência de Protohebreus, identificou-se que o seu redator tratou Jesus como mediador entre Deus e os homens, assumindo a função de sumo sacerdote.

Por sua vez, tal pressuposto criado pelo Protohebreus possibilitou o Redator Final configurar as duas naturezas em Jesus: uma divina e a outra sagrada. Fundamentou-se assim a deidade de Jesus Cristo defendida pelos redatores bíblicos depois de 70 d.C. Além de usar a descrição de Jesus com características divinas e sagradas, o Redator Final se apegou a textos do Primeiro Testamento para perceber um monoteísmo semelhante ao monoteísmo dos povos hebraicos. Para isso, o mesmo fez várias citações de textos do Primeiro Testamento, embora que não foram feitas diretamente da língua hebraica, pois parte delas foi retirada da Septuaginta.

A questão é que a Septuaginta não possuía elementos necessários para descrever como foi construído o monoteísmo hebreu. Por esse motivo, considerou-se que o Redator Final de Hebreus era conhecedor da língua hebraica. Em muitos momentos, rejeitou citações idênticas às da Septuaginta para dar uma tradução particular. Dessa forma, apesar de o texto ser em grego, o Redator Final tinha em mãos os textos veterotestamentários em hebraico.

Utilizando-se do Protohebreus e dos textos do Primeiro Testamento, o Redator Final de Hebreus fez uso da baixa cristologia para descrever as características antropomórfica e imanente de Jesus, presentes na concepção do sagrado veterotestamentário. Nesse percurso, o Redator Final também aderiu a alta cristologia para compreender Jesus como sagrado, pela sua transcendência também trabalhada pelo Primeiro Testamento. Essa estruturação foi importante porque os receptores da obra de Hebreus consistiam de judeus e não judeus, sendo com conhecimento da língua e das tradições hebraicas e outros não. Por esse motivo, o Redator Final escreveu com a intenção de fortalecer aqueles que conheciam os elementos judaicos e de instruir os que não possuíam esse tipo de conhecimento.

Ao se utilizar dos manuscritos veterotestamentários, o Redator Final resgatou a memória da construção monoteísta, que se deu por várias fases. Nesses

processos, inseriu-se a participação de duas divindades: *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים) que, em parte da história do povo hebreu, foram adoradas separadamente. Essas divindades eram defendidas por escolas distintas.

Nesse contexto, encontraram-se, de um lado, a escola Javista, que adotou *lahweh*, compreendido como uma divindade imanente e antropomórfica e, de outro, a escola Elohista, que aderiu a divindade *Elohim*, de característica transcendente. Essas duas escolas foram unificadas pela Deuteronomista, que defendia que *lahweh* e *Elohim* eram uma única divindade. No entanto, essa única divindade que possuía duplo nome se manifestava de duas maneiras, ora com sua imanência, ora com sua transcendência. A memória resgatada da história do povo hebreu se tornou base para o Redator Final que traçou um paralelo entre a transcendência de *theos* (θεός) com *Elohim* e a imanência e o antropomorfismo de *Iesous* (Ιησους) Jesus com *lahweh*.

Apesar de resgatar elementos da memória hebraica, a influência grega foi fundamental para esse paralelo, visto que os nomes de *lahweh* e *Elohim* não foram utilizados em Hebreus. O Redator Final ateve-se para a construção da Septuaginta que traduziu *Elohim* por *theos* e *lahweh* por *Kyrios* (κύριος), unificando as duas nomenclaturas em sentido uno. Porém, a obra de Hebreus compreendeu *theos* como elemento sagrado de transcendência. Essa diferiu da percepção monoteísta judaica do primeiro século, acreditando em um único Deus transcendente. Nesse percurso, o Redator Final de Hebreus fez o caminho inverso, polarizando a ideia sobre a divindade.

Tendo esses antecedentes de Hebreus, compreenderam-se as conjecturas propostas pelo Redator Final na associação de Jesus com *lahweh* e *theos* com *Elohim*. No próximo capítulo, adentrar-se-á nesses elementos pelas citações dos textos do Primeiro Testamento relacionados a Jesus e a *theos*. Pela análise exegética, compreende-se como esses componentes foram propagados em seu tempo e como serviram para romper com processos interpretativos existentes.

2 A CONSOLIDAÇÃO DO MONOTEÍSMO ORIGINÁRIO NO PRIMEIRO MONOTEÍSMO

A quem constituiu herdeiro de tudo, por quem fez também o mundo. O qual, sendo o resplendor da sua glória, e a expressa imagem da sua pessoa, e sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder (Hb 1,2-3a).

1.2 ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας·
1.3 ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ,
φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ,

O Monoteísmo Originário é a maneira pela qual identifica-se o monoteísmo descrito na obra de Hebreus. Esse é estabelecido como um olhar para trás, como a recordação daquilo posto perante a história dos hebreus e que, no primeiro século, ficou esquecido pelas influências helênicas da época. Recordar o passado não consiste apenas em trazê-lo ao presente, pois aquele faz parte do processo de ressignificação. Os agentes leem a história e cultura do povo, com a linguagem de seu tempo. Os conhecimentos inscritos nos documentos em hebraico se relacionam com aqueles do Redator Final de Hebreus, a fim de o passado ser compreendido como é.

Nessa perspectiva, neste capítulo, mostra-se como o Redator Final uniu o passado com o presente daquela época para a descrição que retrata o que era vivenciado no momento. Também se compreende, por um padrão exegético, como o Monoteísmo Originário foi percebido na construção da obra e quais os rompimentos de paradigmas em Hebreus, frente aos processos interpretativos da época e a tradição em uma nova realidade.

2.1 O MONOTEÍSMO ORIGINÁRIO

A obra de Hebreus agregou vários elementos com o monoteísmo. Sua preocupação consistia em distinguir o monoteísmo cristão e o judaico. Desassociou seu pensamento de individualidade dos movimentos filosóficos helênicos e não cedeu às pressões religiosas imperiais. Em sua compreensão monoteísta, o Redator Final fez uma descrição organizada na formulação de suas ideias.

Feitosa (2012, p. 16) atesta essa ideia monoteísta pelo conceito de neomonoteísmo, conceituando-o da seguinte forma: “Neomonoteísmo é o

monoteísmo com novos contornos, especialmente pela admissão da iconicidade (representação) da divindade e pelo desafio da aproximação entre a divindade e o ser humano”. Em sua aplicação no texto de Hebreus, o neomonoteísmo descreve Jesus como Deus, sem um sentido politeísta.

A nomenclatura neomonoteísmo se aplica à realidade de Hebreus e de outros livros do Novo Testamento, pois estabelece um novo olhar monoteísta, como se essa percepção fosse o último estágio do processo da construção monoteísta, mediante a história dos hebreus, como sugere a figura 18.

Figura 18 - Do Henoteísmo ao Neomonoteísmo



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

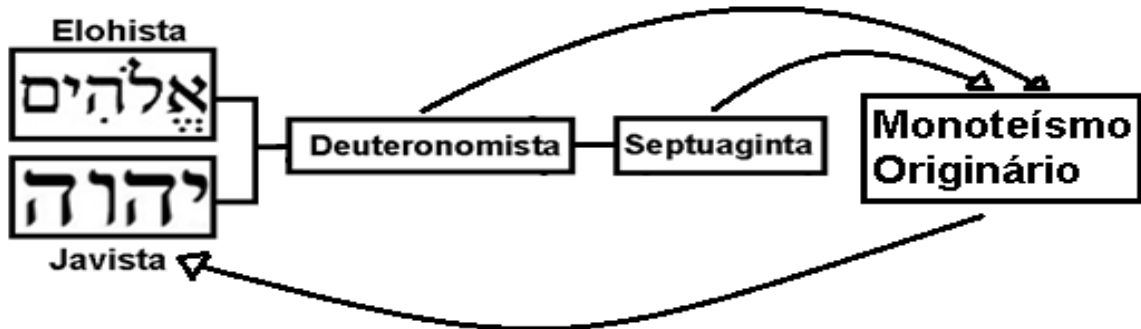
Em análise anterior, a história do monoteísmo se manifestou em várias fases, iniciando no henoteísmo/monolatria seguindo para o monoteísmo. Porém, de acordo com a teoria dessa temática, após o monoteísmo compreendido no primeiro século a manifestação de Jesus se apresentaria como um novo estágio. Conota-se que o neomonoteísmo seria um reajuste do monoteísmo para inserir a pessoa de Jesus.

Essa nova categoria não surgiu de um processo linear até à inserção de Jesus como Deus. O neomonoteísmo propôs um esfacelamento das estruturas anteriores. Cada estágio negava o anterior e se constituía de nova perspectiva, compreendendo que o monoteísmo seria uma construção e não uma percepção. Nesse aspecto, quanto à obra de Hebreus, em sua construção há uma defesa de que o monoteísmo é percebido no decorrer da história: “Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, nestes últimos dias a nós nos falou pelo filho” (Hb 1,2a).

O Redator Final de Hebreus aduziu seu olhar para o passado no que tange à reprodução daquilo que sempre existiu na história dos hebreus. Sua postura com a história foi diferente, pois as estruturas não se desfizeram, mas agregaram-se. A história contribuiu para uma percepção apurada do monoteísmo, mantendo a mesma base desde as suas origens. Portanto, os elementos pré-estabelecidos serviram de estruturação do Monoteísmo Originário.

Esse olhar se configurou na percepção monoteísta cristã do final do primeiro século, fundamentada no sagrado em Hebreus. Esse livro recordou as origens de sua divindade, por polaridades na transcendência e na imanência com *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים). A lógica do Monoteísmo Originário não consistiu em uma ideia progressiva, mas acumulativa, como ilustra a figura 19.

Figura 19 - Monoteísmo Originário



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Pela figura, percebe-se que as escolas Javista e Elohista deram origem à reforma Deuteronomista, que foi a base da construção monoteísta da Septuaginta. Porém, no final do primeiro século, a obra de Hebreus levou em consideração as percepções deuteronomistas, a partir da leitura da Septuaginta. O Redator Final além ter se baseado nas construções deuteronomistas e na Septuaginta, trouxe as polaridades pelas escolas Javista e Elohista, compreendendo que a transcendência e a imanência sempre estiveram presentes no modelo monoteísta.

A obra de Hebreus, portanto, utilizou-se de processos construídos na história para reinterpretar o texto no presente. Dessa forma, mencionam-se todos os elementos discutidos até esse momento. Na organização desse pensamento, a utilização do Protohebreus pelo Redator Final fortaleceu a ideia da imanência de Jesus próxima à imanência de *lahweh*. Com o conhecimento da língua hebraica, foram utilizadas citações do Primeiro Testamento relacionando o sentido hebraico com os gerados pelo grego. Nessa língua, descreveram-se os sentidos propostos pela redação veterotestamentária. A cristologia em Hebreus seguiu o movimento dos textos hebraico e grego, fundamentando-se na construção da imanência e da sacralização da pessoa de Jesus.

Na percepção desses elementos, é notória a polaridade existente na divindade da religião hebraica. Essa polaridade está na fundamentação monoteísta

em Hebreus que se utilizou da construção monoteísta da história hebraica para fundamentar o Monoteísmo Originário. Houve o retorno à construção Deuteronomista, quando a reforma unificou *Elohim* e *lahweh*. Semelhantemente, a obra de Hebreus evidenciou a unificação entre *theos* (θεός) e *lesous* (Ἰησοῦς).

Nessa percepção, os termos *Elohim* e *lahweh* não foram ressurgidos/retomados, mas seus sentidos se presentificaram na união entre *theos* e *lesous*. A visão esquecida pelo judaísmo de uma divindade polarizada tomou força em Hebreus com a compreensão do sagrado em sua dualidade. Permitiu-se que o mundo transcendental se coadunasse com o material, a fim do entendimento padrão monoteísta configurado em uma polaridade existente desde os primórdios do povo hebreu. Polaridade enfatizada na semelhança de *lesous* com *lahweh* e de *theos* com *Elohim*.

2.1.1 Jesus e a Imanência Javista

Ao observar as semelhanças do livro de Hebreus com a descrição dos atributos sagrados existentes no Primeiro Testamento, há uma polaridade entre nomes e suas características. No Primeiro Testamento, a polarização se configura entre *Elohim* (אלהים) transcendente e *lahweh* (יהוה) imanente. Na obra de Hebreus, entre *theos* (θεός) transcendente e *lesous* (Ἰησοῦς) imanente. Nessa perspectiva, *lesous* Jesus se apresentou com características semelhantes a *lahweh* que na Septuaginta foi traduzido por *Kyrios* (κύριος) senhor. Nessa parte do texto, em princípio, não se abordará como o Redator Final relacionou *lesous* e *lahweh* à sua estrutura linguística, mas ele demonstrou a conexão e o sentido entre os dois personagens.

2.1.1.1 A descrição de Jesus na obra de Hebreus

Para que a proximidade entre *lesous* (Ἰησοῦς) e *lahweh* (יהוה) ocorresse, o Redator Final de Hebreus compreendeu Jesus como um ser especial. Ao fazer referência a Ele, o Redator Final não enfatizou a sua humanidade. Nesse aspecto, o fundamento humano de Jesus já estava alicerçado pela redação do Protohebreus, visto que nesse Jesus foi relatado como um indivíduo extraordinário.

Apesar de não trabalhar a humanidade de Jesus, o Redator Final buscou compreendê-lo como um ser superior a qualquer humano. Na união de sentido dado pelo Redator Final aliado ao conteúdo do Protohebreus, apreende-se que Jesus possuía um diferencial em sua essência, nos escritos antes de 70 d.C., em que foi apresentado de forma sagrada.

O termo *Iesous* Jesus apareceu 14 vezes⁶⁶ em Hebreus; *hyiós* (υἱός) filho, 24, sendo que 13⁶⁷ se referem a Jesus; *Christos* (Χριστός) Cristo surgiu 12 vezes⁶⁸. Todas essas palavras possuem sentidos diferentes no texto e servem para destacar um personagem com características distintas dos humanos normais. Ao observar os vocábulos *hyiós* filho e *Christos* Cristo, suas características foram atributivas a *Iesous* Jesus. Esses dois atributos declararam a sua divindade.

Sempre que Jesus foi descrito como *hyiós* filho, fez-se uma menção direta a *theos* (θεός), com exceção de Hb 2, 6 em que consta a expressão “filho do homem”, que é uma citação de Sl 8, 4. Em Hebreus, a maioria das vezes em que o termo *hyiós* apareceu, esteve acompanhado da expressão *theos*. A narrativa mostrou Jesus como “filho de Deus”. Há as duas dimensionalidades: uma ligada à sua humanidade e outra direcionada à sua divindade.

O termo *Christos* Cristo surgiu com predominância no Protohebreus, que enfatizou a vocação divina de Jesus. Segundo Gingrich (1984), a palavra pode ser compreendida “como um título” ao personagem traduzido por Ungido, Messias e Cristo. Novamente, expressaram-se a divindade e a humanidade de Jesus.

Nesse enfoque, Guerra (2018, p. 305), em sua análise do evangélico de João, percebendo o Logos (Cristo), descreve o axioma entre a divindade e a humanidade, entendendo que “[...] a humanização do Logos no fenômeno da encarnação assinala a existência de um amálgama cristológico sintético implícito e constitui-se como ponto de interação entre os modelos protocristológicos real e da glória”. A percepção de Jesus como Cristo fez parte do entendimento profético do Primeiro Testamento da vinda do Messias, o Cristo esteve associado ao ser ungido que, nas comunidades, cristãs possuía características divinas e sagradas.

Outra expressão referida a Jesus em Hebreus é termo *Kyrios* (κύριος) Senhor, também utilizado como atributivo de Jesus. Porém, esse termo carece de

⁶⁶ Hb 2,9; 3,1; 4,8; 4,14; 6,20; 7,22; 10,10; 10,19; 12,2; 12,24; 13,8; 13,20 e 13, 21.

⁶⁷ Hb 1,2; 1,5; 1,5; 1,8; 2,6; 3,6; 4,14; 5,5; 5,8; 6,6; 7,3; 7,28 e 10,29.

⁶⁸ Hb 3,6; 3,14; 5,5; 6,1; 9,11; 9,14; 9,24; 2,28; 10,10; 11,26; 13,8 e 13,21.

mais análise quanto à linguagem grega e às traduções da Septuaginta. Ao retratar a construção linguística do texto de Hebreus, será detalhada essa expressão. As palavras *hyiós*, *Christos* e *Kyrios* declararam tanto a humanidade de Jesus como a sua deidade.

No Protohebreus, Jesus também foi apresentado como o sumo sacerdote. Araújo (2012, p. 61), ao se referir sobre a redação de Hebreus, afirma que o autor “[...] estava tratando de situar o leitor e a leitora em um contexto para depois informar que é por meio de Cristo, sumo sacerdote, que tudo aquilo que foi escrito antes tem sua confirmação”.

Foi apontado que Jesus é superior ao sumo sacerdote da tradição judaica. Desse modo, o Protohebreus compreendeu Jesus como um sumo sacerdote com atributos divinos e sem descendência humana. Como expressa Hb 4, 14 e 5, 6:

Tendo, portanto, um grande sumo sacerdote, Jesus, filho de Deus, que penetrou os céus, retenhamos firmemente a nossa confissão. [...] como também em outro lugar diz: Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque.

Essa particularidade de Jesus o colocava em superioridade aos patriarcas judaicos: personagens significativos no Primeiro Testamento. Nessa representação, o Redator Final utilizou do Protohebreus para a argumentação de que Jesus, na forma humana, apresentava-se de maneira sagrada.

2.1.1.2 Jesus e *lahweh*

Na linha de raciocínio de que Jesus era apresentado como a manifestação humana do sagrado, toma-se como base a percepção de *lahweh* (יהוה) pela escola Javista. Como já mencionado⁶⁹, na documentação Javista, *lahweh* sempre se revelava ao ser humano por características antropomórficas. Bloom (2012, p. 17) assegura que, quando a divindade se manifestava de forma antropomórfica, era estabelecida, pelo olhar Javista, uma percepção literal sobre ela. Isso significava que a relação entre a divindade e os seres humanos se dava no plano estritamente material.

⁶⁹ Questão trabalhada no subitem 1.2.1.3.

Nesse aspecto, Pacheco (2015, p. 58) entende que, no Javismo, há um “[...] acentuado antropomorfismo e o otimismo”. Para ele, o otimismo corresponde ao fato de que não importa a situação do homem para com *lahweh*, sempre haverá uma solução para a existência de uma proximidade entre os dois. Logo, *lahweh* possui uma “[...] linguagem extremamente humanizada, viva e imaginativa”. A partir da fundamentação de Protohebreus de que Jesus era o sumo sacerdote, emerge-se uma ideia otimista de que ele teria o poder de tirar os pecados dos seres humanos. O texto do Protohebreus expõe essa relação:

Ora, do que estamos dizendo, o ponto principal é este: Temos um sumo sacerdote tal, que se assentou nos céus à direita do trono da Majestade, ministro do santuário, e do verdadeiro tabernáculo, que o Senhor fundou, e não o homem (Hb 8,1-2).

Porque serei misericordioso para com suas iniquidades, e de seus pecados não me lembrarei mais. Dizendo: Novo pacto, ele tornou antiquado o primeiro. E o que se torna antiquado e envelhece, perto está de desaparecer (Hb 8,12-13).

Nessa questão, Morris (2003, p. 365) entende que, apesar do escritor ter enfatizado a humanidade de Jesus, não se altera a ideia de grandeza, pois essa está em alcançar “o lugar mais inferior”, com o propósito de salvar a humanidade. Nesse sentido, Jesus é apresentado como salvador e libertador.

Reimer (2003, p. 977) indica que *lahweh* era “[...] reverenciado no contexto de batalhas por libertação e conquista de liberdade e paz, [...]”. Há a descrição de que *lahweh* tem uma similaridade com Jesus do Protohebreus. Também pensando no Protohebreus, Araújo (2012, p. 160) entende que o “[...] autor de Hebreus coloca esses atributos de *lahweh* em Jesus, para sustentar sua tese de que em Hebreus Jesus é tratado como ser divino, o que caracterizaria um novo monoteísmo cristão”.

Diante desses apontamentos, apesar de não se defender, nesta tese, a existência de um novo monoteísmo, nota-se a similaridade de Jesus com *lahweh*. Nessa ótica, ao descrever Jesus com características divinas, o redator do Protohebreus estabeleceu um trajeto linear de proximidade com o ser humano. Nessa linha, ao mesmo tempo em que Jesus se tornou semelhante ao humano, apresentou-se de forma divina.

Figura 20 - Jesus como divino



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Na figura 26, é ilustrado em uma linha do plano da humanidade, em que o divino se manifesta de forma humana, na pessoa de Jesus. Em Hebreus, o Redator Final utilizou o Protohebreus como base de sua redação. A partir dele, descreveu a divindade de Jesus pela forma humana. Trouxe Jesus compreendido como uma divindade encarnada para possibilitar o sentimento de unidade entre a humanidade e a divindade.

Por um lado, o redator de Hebreus entendeu Jesus como “[...] a palavra final da revelação e traz clareza e unidade a revelação multiforme e fragmentada que Deus deu de si mesmo, no passado, por meio das Escrituras”. Por outro lado, Fohrer (1982, p. 785) assegura que *lahweh* poderia ser interpretado como “[...] aquele que cai, criador, aquele que preserva e o ser”. Originalmente, *lahweh* seria a divindade do relâmpago: um ser que desceu perante a humanidade e se apresentou de forma semelhante ao humano.

Jones (2009) defende que, de acordo com a percepção Javista, apesar de *lahweh* não ser visível, ele se revela nas formas auditivas, dinâmicas e motoras. Em Hebreus, Jesus seria a manifestação visível de *lahweh* e aquele que desceu do céu para salvar a humanidade. Apesar de o Redator Final ter como subsídio a redação do Protohebreus, era necessário fazer com que Jesus fosse compreendido como uma divindade que não seria concebida a partir de uma categoria nova, mas de atributos divinos de *lahweh*. Isso não teria sido um processo construído pelo próprio Jesus em sua humanidade, sendo esses forjados em sua eternidade.

O redator de Hebreus entendeu Jesus como o processo final da revelação. Ele é maior do que todos os outros processos de revelação, sendo superior aos profetas e anjos. Como expressa o texto de Hb 1,1-2a: “Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, nestes últimos dias a nós nos falou pelo filho”. Aqui, a revelação só poderia ser compreendida pelos elementos anteriores que deveriam ser mantidos em sua naturalidade. Além de compreender Jesus como última revelação, é concebido como sagrado em Hb 1, 2-3:

Sendo ele o resplendor da sua glória e a expressa imagem do seu Ser, e sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder, havendo ele mesmo feito a purificação dos pecados, assentou-se à direita da Majestade nas alturas.

Pelo exposto, o autor de Hebreus destacou Jesus como eterno. Além disso, apregoa que Deus criou o universo por meio do filho, sendo esse a expressão de sua glória. Ao observar as características Javista, percebe-se que o Redator Final de Hebreus relacionou Jesus com atributos de *lahweh*.

Desse modo, Jones (2009, p. 8)⁷⁰ assevera que *lahweh* era “[...] uma ação divina contínua pela história” e que *lahweh* havia prometido aos patriarcas a promessa de possuírem a terra. Quanto a esse entendimento, Bloom (2012) esclarece que o Javista acreditava que *lahweh* governava todo cosmo e nele se tinha a fé suprema.

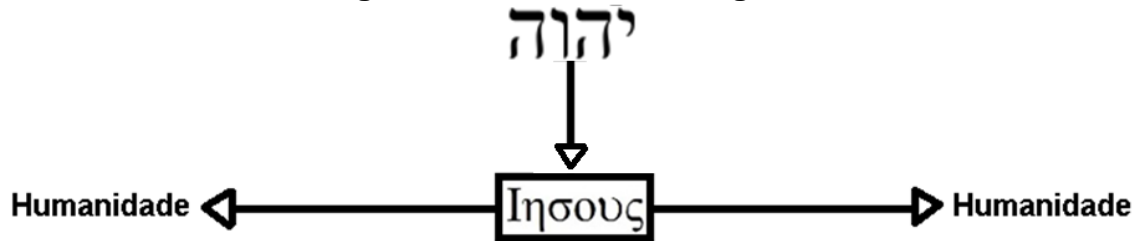
Outra perspectiva Javista se configura entre *lahweh* e a pessoa de Moisés. Gottwald (1986, p. 615) trabalha a ideia de que o nome de *lahweh* passa a ser compreendido a partir dos interesses particulares de cada grupo. Nesse aspecto, *lahweh* tem características específicas na história do povo hebreu pela estrutura Javista.

Mussner (1987, p. 63) concebe que o javismo entendia Moisés como fundador da religião e que *lahweh* era a divindade da aliança. Nesse aspecto, o texto de Hb 3,3 afirma o seguinte: “Pois ele é tido por digno de tanto maior glória do que Moisés, quanto maior honra do que a casa tem aquele que a edificou”. Aqui, tratou Moisés com dignidade, porém, compreendeu que Jesus possui dignidade maior, porque esse edificou a casa de Moisés.

Esse elemento, por sua vez, é característico da pessoa de *lahweh*. Tal paralelo entre Moisés e Jesus se reafirma em Hb 8, 13 que diz: “Novo pacto, ele tornou antiquado o primeiro. E o que se torna antiquado e envelhece, perto está de desaparecer”. Nessa passagem, ressaltou-se que o novo pacto está associado a Jesus. Esse com características semelhantes a essa perspectiva e assim passou a existir uma linha vertical na qual, na pessoa de Jesus, *lahweh* se manifestou humanamente perante os humanos.

⁷⁰ Hipótese defendida também por Homburg (1981, p. 50) que aponta que *lahweh* (יהוה) deveria ser “louvado como Senhor da história”.

Figura 21 - Jesus como Sagrado



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

A figura 21 mostra Jesus se manifestando para a humanidade, porém, como sendo a própria manifestação de *lahweh*. De acordo com a escola Javista, *lahweh* é uma divindade que se aproxima da humanidade. Essa perspectiva é a da redação final de Hebreus em relação a Jesus. Para uma melhor compreensão, o quadro nove faz um paralelo das características de *lahweh* com as de Jesus descritas em Hebreus.

Quadro 9 - Comparativo entre Jesus e *lahweh*

<i>lesous</i> (Ιησους)	<i>lahweh</i> (יהוה)
Mas em certo lugar testificou alguém, dizendo: Que é o homem, para que dele te lembres? Ou o filho do homem, para que o visites? (Hb 2,6).	Características humanas “E estenderá as suas mãos no meio disso, assim como as estende o nadador para nadar; mas o Senhor abaterá a sua altivez juntamente com a perícia das suas mãos” (Isaías 25,11).
E outra vez, quando introduz no mundo o primogênito, diz: E todos os anjos de Deus o adorem (Hb 1,6).	O que desce em direção ao ser humano e deve ser adorado “Tu me cercaste em volta, e puseste sobre mim a tua mão” (Sl 139,5). “Eu te louvarei, porque de um modo tão admirável e maravilhoso fui formado; maravilhosas são as tuas obras, e a minha alma o sabe muito bem” (Sl 139,14).
De tanto melhor aliança Jesus foi feito fiador (Hb 7,22).	Estabelece uma aliança “ainda ali a tua mão me guiará e a tua destra me susterá” (Sl 139,10).
Todas as coisas lhe sujeitaste debaixo dos pés. Ora, visto que lhe sujeitou todas as coisas, nada deixou que lhe não esteja sujeito. Mas agora ainda não	Senhor da história “Os teus olhos viram a minha substância ainda informe, e no teu livro foram escritos os dias, sim, todos os dias que foram ordenados para mim, quando ainda não

vemos que todas as coisas lhe estejam sujeitas (Hb 2,8).	havia nem um deles” (SI 139,16).
Mas, do filho, diz: Ó Deus, o teu trono subsiste pelos séculos dos séculos; Cetro de equidade é o cetro do teu reino (Hb 1,8).	Perpetua no decorrer da história “Sem que haja uma palavra na minha língua, eis que, ó Senhor, tudo conheces” (SI 139,4).
Mas chegastes ao monte Sião, e à cidade do Deus vivo, à Jerusalém celestial, e aos muitos milhares de anjos (Hb 12,22).	Promessa da posse da terra “Esquadrinhas o meu andar, e o meu deitar, e conheces todos os meus caminhos” (SI 139,3).
E: Tu, Senhor, no princípio fundaste a terra, E os céus são obra de tuas mãos. Eles perecerão, mas tu permanecerás; E todos eles, como roupa, envelhecerão (Hb 1,10-11).	Criador “Pois tu formaste os meus rins; entreteceste-me no ventre de minha mãe” (SI 139,13).

Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2019).

O comparativo feito das características de Jesus em Hebreus e de *lahweh* no SI 139 descreve aspectos dos javistas. Têm-se várias semelhanças entre Jesus e *lahweh*. Se observar o contexto literário versículos em Hebreus, todos eles estão se referindo a Jesus diretamente. Dessa forma, o SI 139 se refere *lahweh*. Portanto, as referências a Jesus são compostas de qualidades já percebidas em *lahweh*. Em Hebreus, Jesus possui atributos de uma divindade imanente. Esse elemento sobre Jesus não teria sido criado pelo Redator Final, mas já havia sido manifestado em *lahweh* desde seus primórdios. Tendo em mente esse paralelo entre Jesus e *lahweh*, entende-se a percepção de Elohim (אֱלֹהִים) e os seus atributos na obra de Hebreus.

2.1.2 Deus e a Transcendência Elohistas

Percebe-se que a obra de Hebreus fez um paralelo entre Jesus (Ἰησους) e *lahweh* (יְהוָה). Da mesma forma que o Redator Final expressou a imanência Javista em Jesus, também mostrou a transcendência Elohistas em *theos* (θεός). O termo *Jesus* possui características semelhantes às de *lahweh* e que o mesmo

acontece entre *theos* e *Elohim* (אלהים). Na percepção dualista em Hebreus, é possível encontrar as características imanentes de Jesus e as transcendentais de *theos*.

2.1.2.1 A descrição de *theos* na obra de Hebreus

Em Hebreus, o termo *theos* (θεός) apareceu 68 vezes, sendo 28 no Protohebreus e 40 na redação após-70 d.C. Por sua vez, a palavra *Iesous* (Ἰησοῦς) e seus adjetivos *hyiós* (υἱός) e *Christos* permitiram constatar que, sendo somados, totalizaram 43 menções. As quantidades expressas de citações não fazem com que haja uma superioridade entre uma expressão ou outra. A observação é de que Jesus e seus adjetivos não são relacionados a *theos*. Por esse motivo o vocábulo *theos* passa por análise especial.

Na busca de uma bibliografia que contemple elementos do texto de Hebreus, há uma atenção com a ênfase cristológica. Nota-se essa tendência na objetividade do livro de Hebreus em explicar as características identitárias dos primeiros cristãos. É por esse motivo que pouco se aborda sobre a concepção de *theos*. Quando se fala de *theos*, esse está associado à pessoa de Jesus.

A obra de Hebreus partiu do pressuposto do conceito judaico de *theos*, em sua assimilação de que *theos* é a expressão única da divindade em todos os seus atributos, sendo eles absoluto e transcendente. Porém, também fez um paralelo com a cristologia. Nesse sentido, o Redator Final estaria trabalhando uma cristologia e não uma *theologia*⁷¹, compreendendo *theos* ligado a Jesus.

Em Hebreus, há uma preocupação cristológica por parte dos seus redatores. No entanto, esse foco pressupõe um novo olhar sobre *theos* pelo cristianismo. Essa motivação se dá pela compreensão que o Redator Final tinha das diversas concepções sobre *theos* existentes na época, como as interpretações dos gnósticos, judeus e movimentos filosóficos no primeiro século⁷². Desse modo, nem tudo que se

⁷¹ Utiliza-se o termo *theologia* com “th” para desassociar a percepção contemporânea de “teologia”. Aqui, o termo se refere ao estudo sobre *theos*, na concepção trabalhada pelo autor de Hebreus.

⁷² Os Epicureus são um exemplo dessa pluralidade em relação a *theos*. Hobuss (2014, p.137-138) afirma que os Epicuristas acreditavam que o mundo é um elemento racional e harmônico “[...] o universo e o céu são a substância de Deus”, a percepção coesa da natureza é o próprio Deus que se manifesta racionalmente, Deus se manifesta com nomes diferentes “os diferentes nomes são Deus, a inteligência, o destino, Zeus, pois estes são a mesma coisa, e podem ainda ser denominados segundo outras variadas formas”, ele possui uma felicidade perfeita, e sua relação com o quando lhe

percebia sobre *theos* estava associado a ele. *Theos* não foi tratado simplesmente como uma manifestação abstrata do sagrado, mas como uma divindade em si mesma. Trata-se de uma divindade com elementos objetivos, com atributos particulares desassociados da pluralidade e da relatividade dos diversos pensamentos daquele período.

Observa-se *theos* em seu sentido linguístico, para uma melhor compreensão. Mesmo havendo a dificuldade de encontrar teóricos que trabalhem especificamente uma *theologia* nos textos de Hebreus, há várias passagens que explicitam algumas especificidades de *theos* nesse livro. Em termos gerais, *theos* é compreendido como uma divindade que possui características transcendentais, relacionada ao cuidado com a humanidade, no sentido de salvar e resguardar o ser humano no decorrer de sua história.

Nesse sentido, Fanning (2008) compreende que o texto de Hebreus mostra a divindade abordada no Primeiro Testamento revelada para estabelecer seu plano de salvação, o qual havia sido organizado desde a Antiguidade. No processo histórico, há uma relação estabelecida entre a fidelidade e a devoção. *Theos* era uma divindade que possuía o objetivo de fazer com que a fé, fundamentada nos antepassados, fosse aperfeiçoada nos fiéis de sua época, havendo um relacionamento pelo processo de mediação.

Dessa forma, *theos* havia falado por intermédio de seus profetas. A fé estabelecida pela palavra dos profetas, deveria fazer com que as pessoas pudessem compreendê-lo em seu ato revelador no tempo presente. Nessa conjuntura, o que se percebe é que, apesar de sua transcendência, *theos* buscava processos mediadores para se relacionar com o ser humano, porém esse distanciava dele pelos atos de infidelidade.

Guthrie (1983) reforça essa argumentação a partir do entendimento de que *theos* estabeleceu uma nova aliança, sendo que essa e a antiga se fundamentavam em sua graça. O diferencial da nova aliança consiste na mediação do sumo sacerdote, perfeito, sendo que, na velha aliança, o medidor era imperfeito. Tem-se que *theos* se relaciona com o ser humano por intermédio de um mediador.

permite ser “vivo e racional”, ele também é a causa, a vida, o intelecto, a natureza, o mundo e o destino, Deus é o princípio ativo e positivo da matéria. Por isso ele delibera a “determinação das coisas” e a “razão universal”.

Robertson (2011, p. 993) apresenta outros elementos que constituem as características de *theos*. Esse é retratado no texto de Hebreus, possuindo uma semelhança com o Evangelho de João, que contempla o Deus criador que se revelou anteriormente a seus profetas. Essa revelação ocorreu de várias formas na história. “Deus falou através de sonhos, sinais de voz direta de diferentes formas para diferentes homens (Abraão, Jacó, Moisés, Elias, Isaías, etc.)”. A transcendência de *theos* é apresentada por sua característica históricas, tanto por ser considerada divindade criadora, como por estar presente na revelação dos antepassados. Essa divindade está presente em todo o processo histórico.

Além de *theos* falar pelos antepassados e se manifestar na história, ele direcionou o caminho que a humanidade deveria percorrer. Hale (1983) entende que o texto de Hebreus incentiva o cristão a se apegar ao caminho já trilhado por *theos*. Dessa forma, *theos* estabeleceu seu propósito no indivíduo em seus projetos traçados na história. A ausência de percepção da revelação de *theos* fez com que os primeiros cristãos perdessem o verdadeiro sentido de quem ele era e de sua manifestação. Ele havia se revelado no Primeiro Testamento - texto sagrado do primeiro século. Porém, os primeiros cristãos possuíam elementos interpretativos judaicos pelas tradições associadas às representações simbólicas do templo e do sacerdote.

De acordo com o livro de Hebreus, essa perspectiva distanciava-se de quem *theos* seria. Advertia os cristãos a se manterem firmes no “Deus vivo” (Hb 3,12; 9,14; 10,31; 12,22;). A manifestação de *theos* perpassa o próprio comportamento humano e proporciona acesso do ser humano à sua transcendência. Hale (1983), ao finalizar, entende que apesar do fracasso do povo em relação a *theos*, em momentos históricos passados, *theos* não desfez a “relação básica” com o indivíduo, por mais que seus comportamentos os distanciassem dele, não retrocedeu.

2.1.2.2 *Theos* e *Elohim*

Theos (θεός), em sua transcendência, sempre se manifestou ao ser humano na história por seus intermediários. São notados paralelos relacionados com *Elohim* (אלהים), que também se manifestou de forma transcende e direcionou os projetos salvíficos ao seu povo. A construção estabelecida principalmente pelo Redator Final de Hebreus trouxe semelhança com as características da fonte Elohista do Primeiro

Testamento, que fez uso do nome *Elohim* em sua descrição da divindade. Também é verdadeiro que a escola Sacerdotal usou do mesmo nome, porém, essa utilizou os principais atributos pré-estabelecidos pela escola Elohista, sendo essa a base para este estudo, embora com análises de elementos da escola Sacerdotal.

Nessa perspectiva do texto de Hebreus, verificam-se algumas semelhanças entre *theos* e *Elohim*. Como já foi expressado anteriormente⁷³ o termo *theos* possui uma influência na filosofia clássica, compreendido por Aristóteles em *Metafísica* no sentido de divindade. Dessa forma, em Hebreus, *theos* é descrito como essência de *Elohim*. Chega-se a essa conclusão pelo uso do termo como objetivo, diferentemente das interpretações do primeiro século, em que a palavra possuía compreensão subjetiva⁷⁴. Em Hebreus, a objetividade de *theos* se assegura por sua semelhança com *Elohim*. Dessa forma, compreende-se o verbete relacionado a *El* (אֱלֹהִים), que origina a palavra *Elohim*.

Scott (1998, p. 70), ao analisar o verbete *El* (אֱלֹהִים), averigua que unido ao termo no Primeiro Testamento se associa a ideia de uma divindade que salva. Juntamente como a concepção de salvação outros elementos estariam associados a *El* (אֱלֹהִים) como “*El* fiel, *El* santo, *El* de verdade, *El* todo-poderoso, *El* o herói, *El* do conhecimento, *El* de glória, *El* da eternidade, *El* justo, *El* zeloso”. Pelo fato de denotar a concepção de “salvador” no Primeiro Testamento, traz a ideia de superioridade perante as outras divindades, também compreendido por “o grande *El*, *El* faz maravilhas, *El* do céu, *El* que está acima, *El* altíssimo”. Quanto à expressão *Elohim*, o termo se apresenta no plural. A pluralidade tem o sentido de majestade e não de quantidade. Era também usado no plural entre os cananeus do antigo Oriente Próximo, interpretado como totalidade da manifestação divina.

De acordo com Haroldo Reimer (2009, p. 22) *Elohim* é “[...] entendido como o Deus de Israel, ao criar os céus e a terra (Gn 1,1), deu forma a tudo o que existe, criando os animais e também os seres humanos (Gn 1,26-28)”. Em alguns momentos do Primeiro Testamento, *Elohim* pode ser associado como “*El* de toda a terra, *El* dos montes, *El* de toda a carne, *El* de todos os reinos da terra, *El* dos céus, *El* do céu e da terra”.

⁷³ Questão trabalhada no subitem 1.3.1 desta tese.

⁷⁴ Lohse (2000, p. 2019) afirma que no primeiro século havia uma pluralidade em relação a Deus, a ponto de alguns magos não-judeus invocarem ao Deus de Abraão sem levar em consideração seus mandamentos.

Em Hebreus, a partir de um comparativo, o termo *theos* associa-se a três características de *Elohim*, sendo elas: poder para salvar, superior sobre qualquer outra divindade e divindade fora dos padrões estabelecidos pela humanidade. Esses três elementos se fundamentam em sua transcendência.

Ao analisar o Primeiro Testamento, Wolff (2003) afirma que a escola Elohista entende que *Elohim* sempre mantém uma distância do ser humano, utilizando-se de intermediários como anjos, sonhos e outros personagens. Testemunhas que manifestam suas ações na história apontaram que a revelação de *Elohim* buscava advertir a humanidade sobre o que deveria ser feito para corrigir seus atos falhos. No texto de Hebreus, *theos* não é diferente, pois também se utiliza intermediários, como mencionado: “Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, a nós falou-nos nestes últimos dias pelo filho” (Hb 1,1). Além disso, no capítulo 1,4-14, consta a presença de anjos que eram utilizados pela escola Elohista:

Feito tanto mais excelente do que os anjos, quanto herdou mais excelente nome do que eles. Porque, a qual dos anjos disse jamais: Tu és meu filho, Hoje te gerei? E outra vez: Eu lhe serei por pai, E ele me será por filho? E outra vez, quando introduz no mundo o primogênito, diz: E todos os anjos de Deus o adorem. E, quanto aos anjos, diz: Faz dos seus anjos espíritos, E de seus ministros labaredas de fogo (Hb 1,4-7).

A partir dessa leitura, Sellin e Fohrer (2007) trazem outra perspectiva da escola Elohista, quando tratam de *Elohim*. A divindade consiste em um processo narrativo ligado aos patriarcas. Porém, apesar de enfatizar os patriarcas, *Elohim* se preocupa mais com a mensagem transmitida do que com os elementos nacionalistas. Nesse caso, *Elohim* olha para a história no que se refere ao julgamento divino contra o pecado humano.

Sobre a transgressão, *Elohim* possui ressentimentos em relação à traição, isto é, a rejeição da soberania divina. Essa faz com que ele puna os transgressores, mas que esses tenham a oportunidade de reconstruir a comunhão com ele. Em Hebreus, *theos* possui controle sobre a história e transmite a sua mensagem por intermédio dos patriarcas e profetas. Manifestando-se pelo “filho”, tem a forma de mostrar-se no controle da história. Nesse contexto, *theos* está disposto a castigar “aqueles que o amam. Se suportais a correção, Deus vos trata como filhos; porque, que filho há a quem o pai não corrija?” (Hb 12,6-7).

Sellin e Fohrer (2007) trazem uma perspectiva Sacerdotal (P⁷⁵), em que, segundo P, Deus é absolutamente transcendental. Revela-se na realidade concreta ou em sonhos. O que se manifesta é o *kadoch* - a sua santidade. Von Rad (1986, p. 26) afirma que “[...] o documento sacerdotal manifesta esta ruptura na história da revelação ao designar o Deus que se comunica com os pais por *Elohim*”. Assim, para enxergar a santidade em Hebreus era preciso olhar para trás, percebendo a manifestação sagrada desde *Elohim*, que é do ato da criação até os dias atuais. Por isso, *Elohim* está associado à lei, sendo esses dois aspectos indissoluvelmente unidos.

De acordo com a escola Sacerdotal, *Elohim* delibera leis eternas que ultrapassam a concepção do tempo que, independentemente das realidades vividas, servem como fundamento de devoção e obediência. House (2005, p. 162) relata que a escola Sacerdotal acredita na “[...] existência de um Deus único e supremo que não disputa com uma esfera superior nem enfrenta a competição de pares”. Semelhantemente *theos* não revela a sua forma, mas a sua santidade.

Ele se manifestou na história para que a sua mensagem fosse transmitida e a lei cumprida, sendo essa lei não “feita por mão humanas” (Hb 7,16). *Theos* é aquele descoberto em seu filho. Tanto na descrição de *theos* quanto na de *Elohim* feita pelas escolas Elohista e Sacerdotal. Os elementos se cruzam, como está no quadro 10.

Quadro 10 - Comparativo entre *Theos* e *Elohim*

<i>Theos</i> (θεός)	<i>Elohim</i> (אלהים)
Porque este Melquisedeque, que era rei de Salém, sacerdote do Deus Altíssimo, e que saiu ao encontro de Abraão quando ele regressava da matança dos reis, e o abençoou (Hb 7,1).	Transcendental “Aquele que habita no esconderijo do Altíssimo, à sombra do Onipotente descansará” (Sl 91,1).
Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, a nós falou-nos nestes últimos dias pelo filho (Hb	Manifesta-se por intermediários, utilizando-se de sonhos, visões, patriarcas e profetas “E falou Deus a Israel em visões de

⁷⁵ A denominação Documento Sacerdotal (*Priesterschrift*) ou Código Sacerdotal (*Priesterkodex*; abrev.:P) baseia-se no interesse dessa fonte por instruções culturais e prescrições sacerdotais, que são fundamentadas nas redações ou transmitidas em coleções ou complexos (SELLIN; FOHRER, 2007).

1,1).	noite, e disse: Jacó, Jacó! E ele disse: Eis-me aqui” (Gênesis 46,2)
Não são porventura todos eles espíritos ministradores, enviados para servir a favor daqueles que hão de herdar a salvação? (Hb 1,14).	Utiliza dos anjos “Porque aos seus anjos dará ordem a teu respeito, para te guardarem em todos os teus caminhos” (Sl 91,11).
Porque nós, os que temos crido, entramos no repouso, tal como disse: Assim jurei na minha ira que não entrarão no meu repouso; embora as suas obras estivessem acabadas desde a fundação do mundo (Hb 4,3).	É o dono da história “Nenhum mal te sucederá, nem praga alguma chegará à tua tenda” (Sl 91,10).
Não são porventura todos eles espíritos ministradores, enviados para servir a favor daqueles que hão de herdar a salvação? (Hb 1,14).	Busca solução para restaurar o ser humano “Porque ele te livrará do laço do passarinho, e da peste perniciosa” (Sl 91,3)
Porque, se a palavra falada pelos anjos permaneceu firme, e toda a transgressão e desobediência recebeu a justa retribuição (Hb 1,2).	Criador “No princípio criou Deus o céu e a terra” (Gn 1,1).

Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2019).

Os elementos no quadro 10 estão relacionados à transcendência, apontando os aspectos semelhantes na descrição Javista. Contudo, as exposições elohistas pressupõem uma distância entre a divindade e a criatura. Esse comparativo é formado a partir de uma coletânea de textos elohistas, visto que há uma dificuldade de encontrar todas as qualidades de *Elohim* em um único texto.

Apesar de esses critérios de comparação serem minuciosos, não são suficientes para estabelecer os parâmetros Javista ou Elohista no texto de Hebreus. Por esse motivo, há a necessidade de uma atenção voltada para a estrutura linguística e para a fundamentação dessa hipótese, associada às citações em Hebreus.

2.1.3 A Dualidade do Sagrado na Construção do Uno

Tendo em vista os termos *theos* (θεός) Deus e *Iesous* (Ἰησοῦς) Jesus, notam-se suas semelhanças em relação a *Elohim* (אֱלֹהִים) e *lahweh* (יְהוָה), percebendo como essa configuração é estabelecida em Hebreus. Nesse aspecto, dois dados precisam ser compreendidos: como o texto de Hebreus relaciona os termos hebraicos do Primeiro Testamento com os gregos do primeiro século e como o texto de Hebreus unifica as duas dualidades em uma percepção monoteísta.

Nesse contexto, alguns elementos são revistos para a compreensão de Hebreus na relação entre *theos* e *Iesous* no grego e *Elohim* e *lahweh* no hebraico. O primeiro elemento consiste na percepção de que o Redator Final tinha o conhecimento da língua hebraica e de como ocorreu o processo de tradução. Ele entendeu que o termo *Elohim* foi traduzido pelo termo *theos* e *lahweh* por *Kyrios* (κύριος) senhor. O segundo elemento se fundamenta na reforma de Josias e seus fundamentos teológicos⁷⁶. Nesse caso, o Redator Final rememora esses fundamentos a partir do surgimento da escola Deuteronomista que unificou as percepções estabelecidas entre *Elohim* e *lahweh*, em uma a manifestação do sagrado que se apresentava em duas formas (transcendente e imanente).

Compreende-se que o Redator Final de Hebreus tinha ciência de que muitos de seus leitores não dominavam a Língua Hebraica, por isso não faria sentido retornar os termos em hebraico. Ao usar o grego conseguiria transmitir as ideias do Primeiro Testamento, em relação ao sagrado, pois aqueles que conheciam a Bíblia hebraica estavam cientes de que *Kyrios* senhor era *lahweh* e *theos* traduzido por *Elohim*.

2.1.3.1 Jesus como *lahweh*

O Redator Final de Hebreus tinha o conhecimento da língua hebraica, tendo a consciência de que o termo *Kyrios* (κύριος) senhor, no grego, era a *adonai* (אֲדֹנָי), senhor, em hebraico⁷⁷. No entanto, a Septuaginta teria unificado *lahweh* (יְהוָה) e *adonai* (אֲדֹנָי) em um único sentido, associado ao sagrado. Porém, na obra de

⁷⁶ Questão trabalhada no subitem 1.2.3.1.

⁷⁷ Questão trabalhada no subitem 1.3.1.2.

Hebreus, todas as citações existentes referentes à palavra *Kyrios* Senhor aludem à tradução da palavra a *lahweh*. Não se encontra a palavra *adonai* (אֲדֹנָי) senhor, nos originais em hebraico. Isso significa que em todo momento em que é utilizado o termo *Kyrios* Senhor, faz-se referência à divindade, ou seja, é a manifestação direta de *lahweh* e sua relação imanente com os indivíduos. *Kyrios*, por sua vez, não está relacionado à percepção de um senhorio direcionado à autoridade ou a uma percepção de hierarquia entre suserano e vassalo.

De acordo com Bietenhard (2000), *Kyrios*, no período helenístico, especificamente no Ocidente, foi associado aos autos oficiais, reis e imperadores. Para os súditos inseridos nesse contexto, o termo soava de forma negativa. Também pode conotar o sentido de poderoso, poder, força, soberano, aquele que tem controle. Por isso, no Oriente, era comum compreender as divindades como *Kyrios*. Em Hebreus, *Kyrios* se apresentou de forma diferente da cultura helênica ocidental em que a palavra estava associada ao sistema escravista romano⁷⁸.

Em grande parte do texto de Hebreus, *Kyrios* Senhor está associado ao termo *Iesous* (Ἰησοῦς) Jesus. O termo *Kyrios* aparece⁷⁹ 16 vezes⁸⁰, sendo sete na redação pós-70 d.C. e nove no texto do Protohebreus. Onze deles estão em citações diretas do Primeiro Testamento, o que reforça a ideia de que o redator sabia muito bem o que estava fazendo ao relacionar o termo *Kyrios* a Senhor e *Iesous* a Jesus, sendo esses inerentes a *lahweh*.

Apreendem-se, nos textos pós-70 d.C., duas aparições que usam o termo *Kyrios*. Uma se encontra na parte introdutória (Hb 1-4) e cinco na parte conclusiva (Hb 11-12). Em Hb 1, está concentrada a sua base teológica, pois o processo de argumentação se fundamenta nos pressupostos desse capítulo. Nele, está a primeira referência de *Kyrios* Senhor, como citação direta do Sl 101,26 da Septuaginta⁸¹. O texto de Hebreus diz o seguinte:

⁷⁸ Soares (2009, p. 43) afirma que o nome “*kyrios* passou a ser padronizado tendo a forma abreviada, *nomen sacrum*, por escribas cristãos”.

⁷⁹ Essa contagem se refere ao termo no texto grego, sabendo que, na tradução em Português, os tradutores, em alguns momentos, acrescentam o termo em diversos lugares, na tentativa de se fazerem compreendidos.

⁸⁰ Hb 1,10; 2,3; 7,14; 7,21; 8,2; 8,8; 8,9; 8,10; 8,11; 10,16; 10,30; 12,5; 12,6; 12,14; 13,6 e 13,20.

⁸¹ Por uma questão de tecnicismo bíblico, faz-se menção à Septuaginta, a qual o autor se refere, pois os endereços se divergem entre as bíblias protestantes, católicas e de outros movimentos cristãos. Nas tabelas apresentadas nas referências, em português, estão os endereços estabelecidos pelo padrão protestante, traduzida por João Ferreira de Almeida, Revisada e Atualizada (ARA).

Nessa observação, constatam-se alguns usos: no texto original em hebraico, não aparece o termo *lahweh*; na Septuaginta, *Kyrios* apresenta-se para proporcionar sentido ao texto e em Hebreus há uma citação quase idêntica à Septuaginta.

Diante desse quadro, se o termo *lahweh* não aparece no texto em hebraico, por que a Septuaginta teria inserido em sua tradução *Kyrios* Senhor? Para a resposta desse questionamento, precisa-se observar a estrutura do Sl 102 na Bíblia hebraica. Nesse Salmo, *lahweh*) aparece oito vezes, sem nenhuma menção a *Elohim* (אלהים). No entanto, a Septuaginta insere *Kyrios*, por entender que o Salmo em sua totalidade se refere apenas ao nome de *lahweh*.

Quanto a esse dado, pode ser percebido um equívoco em algumas traduções na Língua Portuguesa do Salmo completo. Um exemplo disso se encontra na tradução de Almeida do Sl 102,24: “Dizia eu: Meu Deus, não me leves no meio dos meus dias, os teus anos são por todas as gerações”. Se observar o texto da Septuaginta⁸² 101,25, não há referência ao termo *kyrios*. Nem na Bíblia hebraica, no verso 102,24⁸³, discorre-se a palavra *lahweh*. Assim, se no Sl não se fez menção a *Elohim* e na Septuaginta não se mencionou *kyrios*, mas, na tradução de Almeida, foi inserido o termo Deus em sua interpretação.

Nessa perspectiva, o Sl 102 se apresenta com características javistas. Ele se refere a uma divindade antropomórfica. Encontra-se essa característica no primeiro verso do Salmo, em que o redator iniciou da seguinte forma: “Senhor, ouve a minha oração, e chegue a ti o meu clamor” (Sl 102,1). Portanto, quando a Septuaginta insere o termo *Kyrios* Senhor, os tradutores tinham a consciência de que a referência do Sl 101,26 se referia a *lahweh*. Por esse motivo quando o redator de Hebreus referiu à Septuaginta, ele associou *Iesus* Jesus a *Kyrios*, afirmando que Jesus, no princípio, fundou a terra e tudo era obra de suas mãos. De acordo com o Salmo, essas obras eram referentes a *lahweh*. Se olhar pelos originais em hebraico, Jesus é apresentado como *lahweh*.

Por sua vez, a segunda menção do termo *Kyrios* aparece em Hb 2,3, que diz: “Como escaparemos nós, se não atentarmos para uma tão grande salvação, a qual, começando a ser anunciada pelo Senhor, foi-nos depois confirmada pelos que a ouviram”. Aqui, o redator utilizou o termo de forma autônoma, fora de uma citação.

⁸² Na Septuaginta o Sl 102,24, possui uma referência diferente (Sl 101,25).

⁸³ Apesar de as referências serem diferentes, os textos correspondem à mesma citação.

Mas possui o mesmo sentido expresso no capítulo anterior. Ao observar o sentido da palavra, verifica-se que ela se refere à concepção da divindade. Nesse contexto, considerando que Hb 2 é a continuidade de Hb 1, tem-se que o Redator Final está mencionando a mensagem recebida pelo Filho. Porém, em vez de usar *ýios* (υἱός) Filho ou *Iesous* Jesus, preferiu *Kyrios* Senhor.

Aqui, é notório que *Kyrios* se refere a Jesus, pois, na sequência, ele mencionou as testemunhas daqueles que lhe ouviram. Nessa conjuntura, tendo em mente que o Redator Final compreendia que *Kyrios* era *lahweh*, essa utilização trouxe em si toda carga atributiva Javista. Argumenta-se que, tanto em Hb 1,10 como em Hb 2,3, o termo *Kyrios* relacionado à pessoa Jesus baseia-se em referências indiretas, e de fato são. Porém, há duas menções diretas nos textos pós-70 d.C. Uma é a citação de Pr 3,11, em Hb 12,5 e a outra de Sl 117,6 em Hb 13,6. Na de Pr 3,11, os termos aparecem de formas correlatas, conforme o quadro 13.

Quadro 13 - Comparação entre Hb 12,5 - Septuaginta e texto hebraico

Bíblia Hebraica
מוֹסֵר יְהוָה בְּנֵי אֱלֹהִים-אֲלֵי-לֹא יִקְרָא בְּתוֹכָם (Provérbios 3.11)
Septuaginta
υἱέ μὴ ὀλιγόρει παιδείας κυρίου μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος (Provérbios 3.11)
Almeida
Filho meu, não desprezes a correção do Senhor. E não desmaies quando por ele fores repreendido; (Hebreus 12.5)

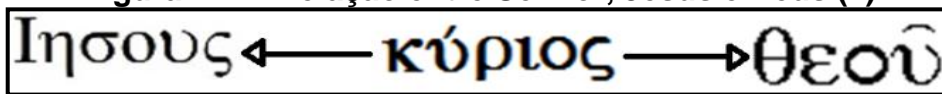
Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2019).

Os termos assinalados em cinza trazem a menção direta do termo *lahweh* sendo traduzido por *Kyrios*, em Português é Senhor. Por essa estrutura do texto, a parte introdutória em Hb 12 mencionou a pessoa de Jesus como aquele que está assentado à direita do trono de Deus. Essa referência possui um significado mais amplo. Segundo Gingrich (1984), o verbete de *deksios* (δεξιός), traduzido por direita, traz um sentido além da localidade.

Para Champlin (2002, p. 641) o termo expressa que “Jesus Cristo realizou sua missão [...] e assumiu o mais elevado posto de glorificação e poder possíveis, à

«mão direita» do trono de Deus, o lugar de posição e de poder de maior prestígio no universo”. *Deksios* (δεξιός) também indica um sinal de confiança, no sentido de cumprimento de uma tarefa. Na sequência da descrição do texto, o Redator Final proferiu que os fiéis são chamados de filhos e citou Provérbios 3,11 que se referiu diretamente a *lahweh*, interpretado por *Kyrios*, que também se traduz por *Iesous*. Porém, logo na sequência, afirmou-se que é *theos* Deus quem corrige. Nesse sentido, *Kyrios* liga *Iesous* a *theos*. Na observação da estrutura de Hb 12, tem-se uma dinâmica nas sequências dos termos, na ordem, como está na figura 22.

Figura 22 - A relação entre Senhor, Jesus e Deus (1)



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

O termo *Kyrios* está intermediando as duas percepções do sagrado. Nesse sentido, Redator Final tratou a palavra *Kyrios* como uma percepção do sagrado. Ele relacionou *Kyrios* a Jesus e lhe direcionou a Deus. Já na citação de Sl 117.6, em Hb 13,6, a estrutura se apresentou de forma contrária, como está no quadro 14.

Quadro 14 - Comparação entre Hb 13,6 - Septuaginta e texto hebraico

Bíblia Hebraica
יְהוָה לִי לֹא אֵיךָ מִה-יַעֲזֹבֵנִי לִי אֲדָם: (Salmo 118.6)
Septuaginta
κύριος ἔμοι βοηθός οὐ φοβηθήσομαι τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος (Salmo 117.6)
Tradução João Ferreira de Almeida Revisada e Atualizada
O Senhor é o meu ajudador, e não temerei O que me possa fazer o homem. (Hebreus 13.6)

Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2019).

Aqui, também se encontra uma menção direta de *Kyrios* e *lahweh*. Porém, na introdução de Hb 13, perceber-se que a citação está relacionada a *theos*. No entanto, após essa utilização, o redator encerrou a sentença no verso 8 afirmando que: “Jesus Cristo é sempre o mesmo: ontem, hoje e por toda a eternidade”. Novamente o termo *Kyrios* (κύριος) liga o termo *theos* a *Iesous*. Nesse caso, a

ordem é diferente do que se encontra no capítulo 12, conforme se observa na figura 23.

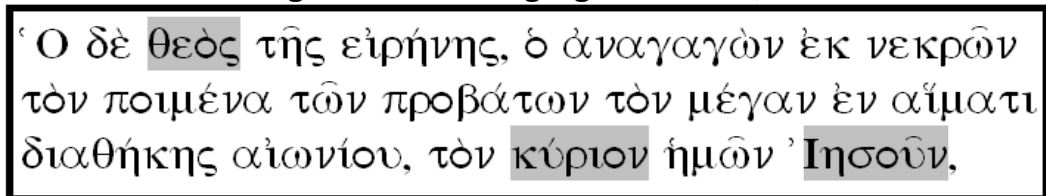
Figura 23 - A relação entre Senhor, Jesus e Deus (2)



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Apesar de fazer referência a *theos* no início do texto, o Redator Final de Hb 13 relacionou *Kyrios* diretamente à pessoa de Jesus, estabelecendo seguinte afirmação: “Ora, o Deus de paz, que pelo sangue da aliança eterna tornou a trazer dos mortos a nosso senhor Jesus Cristo, grande pastor das ovelhas” (Hb 13,20). A figura 24 traz o referido texto em grego.

Figura 24 - Texto grego de Hb 13,20



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Na observação desse verso, percebe-se que o Redator Final proferiu as três expressões do sagrado que são utilizadas na obra como um todo. Porém, ele associou que *Iesous* é *Kyrios*. Assumiu que *Iesous* possui os atributos de *lahweh*. O termo *Kyrios* foi mencionado várias vezes no Protohebreus. Em citações diretas, apareceu em Hb 7,21, 8,8 e 10,30.

Nessa organização, os redatores do Protohebreus não estavam preocupados em comprovar a deidade de Jesus Cristo. Por esse motivo, associaram *Iesous* a *lahweh*, razão pela qual não definiram exatamente a quem o termo *Kyrios* se refere. Todavia, quando se percebe a construção do Redator Final, conclui-se que Jesus passou a ser entendido como *Kyrios* e, conseqüentemente, como *lahweh*. Seguindo essa padronização de citações, percebe-se a mesma dinâmica entre os termos *theos* e *Elohim*, nas propostas em Hebreus.

2.1.3.2 Deus é *Elohim*

Na obra de Hebreus, as referências a *theos* (θεός) apontam para padrões semelhantes, com pequenas variações nos textos pós-70 d.C. O termo aparece 14 vezes em citações diretas. Dentre essas, nove estão na redação dessa época. Na composição introdutória da obra, composta do capítulo 1 até o capítulo 4, *theos* foi escrito seis vezes. Dentre essas, cinco fazem menção⁸⁴ direta a *Elohim* (אֱלֹהִים). A primeira citação em Hb 1,6, por sua vez, aludiu ao Sl 97,7.

Se observar a estrutura do Sl 97, atem-se que é dedicado a *lahweh* (יְהוָה) - termo que aparece seis vezes⁸⁵. Já a palavra *Elohim* foi escrita duas vezes. A primeira menção de *Elohim* se encontra no verso 7, que diz o seguinte: “Confundidos são todos os que servem imagens esculpidas, que se gloriam de ídolos; prostrai-vos diante dele, todos os deuses”. Esse texto, por sua vez, foi citado em Hb 1,6. O outro verso que menciona *Elohim* está em Sl 97,9 que diz: “Pois tu, Senhor, és o Altíssimo sobre toda a terra; tu és sobremodo exaltado acima de todos os deuses”.

Nesse caso, a tradução de Almeida traduz *Elohim* por deuses. Considerando que os deuses se referem a *Elohim*. Nos dois casos, o salmista colocou *lahweh* em condição de superioridade a *Elohim*. Essa observação alucida que o Salmo é uma produção Javista.

Na tradução da Septuaginta do Sl 97,7, os redatores preferiram não traduzir *Elohim* por *theus* (θεοός) deuses - forma plural de *theos* -, mas por *aggeloi* (ἄγγελοι) anjos. Já no Sl 97,9 traduziu *Elohim* por *theoys* (θεοός) deuses. Entretanto, por que os redatores da Septuaginta traduziram o termo *Elohim* de várias formas? Nesse caso, levantam-se duas hipóteses. A primeira consiste na ideia de que se *Elohim* fosse traduzido por *theos*, Deus no singular⁸⁶, o texto se apresentaria de forma confusa, visto que *lahweh* era traduzido pelo adjetivo “senhor”. A segunda entende que os redatores da Septuaginta ao interpretarem que *Elohim* se prostraria perante *lahweh*. Concluíram que a única maneira possível de isso acontecer seria por

⁸⁴ Em Hebreus 1,6, há citação de Sl 96,7; Hb 1,8-9 faz citação de Sl 44,7-8, com três referências ao termo *theos* (θεός) e em Hebreus 4,4 faz-se citação de Gênesis 2,2. Em Hebreus 2,2, há referência ao termo *theos* (θεός), mas não alude diretamente a *Elohim* (אֱלֹהִים).

⁸⁵ Nos versos 1, 5, 8, 9, 10 e 12.

⁸⁶ Pela observação dos termos presentes na Septuaginta, os seus redatores, na maioria das vezes, traduziram *Elohim* (אֱלֹהִים) por *theos* (θεός), no singular. Pode se perceber que todas as vezes que *Elohim* (אֱלֹהִים) é apresentado como opositor de *lahweh* (יְהוָה) foi traduzido por *theoys* (θεοός) deuses.

intermédio de seus anjos, visto que *Elohim* sempre se manifestava por seus intermediários.

Independentemente das hipóteses propostas no SI 97,9, os redatores da Septuaginta não acharam conveniente manter a tradução por anjos, pois o texto trouxe a exaltação acima de *Elohim*. Nesse caso, seria melhor traduzir por deuses, colocando *lahweh* em superioridade em relação a todas as outras divindades, demonstrando que ele era o único digno de exaltação, eliminando a polaridade com *Elohim*.

Champlin (2001, p. 2362), ao comentar sobre esse Salmo, menciona que *lahweh* era “exaltado não somente sobre os ídolos destituídos de vida, mas também sobre os anjos do céu. Ele estava à mão direita de Deus, onde não existem, nunca existiram nem existirão anjos, autoridades ou qualquer outro poder”. Essa referência a deuses e anjos provavelmente está associada à percepção da tradução de *Elohim* nesses dois termos.

Contudo, a citação de Hebreus não contempla todo o verso do SI 96,7. O redator só se utilizou da segunda parte do texto, expressando-se assim: “E outra vez, ao introduzir no mundo o primogênito, diz: E todos os anjos de Deus o adorem” (Hb 1,6). Nesses aportes teóricos, observam-se os textos da Bíblia hebraica, da Septuaginta e de Hebreus.

Quadro 15 - Comparação entre Hb 1,6 - Septuaginta e texto hebraico

Bíblia Hebraica
כָּל-אַלֹהִים: (Salmo 97.7)
Septuaginta
προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ (Salmo 96.7)
Texto de Hebreus
1.6 Καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ. (Hebreus 1.6)

Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2019).

O quadro 15 mostra que, no texto hebraico, referiu-se ao termo *Elohim* (que aparece em destaque cinza). A Septuaginta traduziu por *'aggeloi* (ἄγγελοι) anjos.

Entretanto, o Redator Final não ignorou o termo *Elohim* e preferiu traduzi-lo por *'aggeloi theu* (ἄγγελοι θεου) anjos de Deus. Mediante essa interpretação *Elohim* ainda é apresentado como *theos*. Todas as utilizações de *'aggeloi* (ἄγγελοι), passam a ser interpretadas por *'aggeloi theoy* (ἄγγελοι θεου) anjos de Deus.

Essas medidas foram necessárias para que quem conhecesse o hebraico saberia que o verso 7 do Sl 97 fazia uma menção em sua primeira parte aos ídolos, *'eidolois* (εἰδώλοις), em grego, e *phesel* (לִפְסֵל), em hebraico, e na segunda parte a *Elohim*. Dessa maneira, era vergonhoso adorar os ídolos, pois até os anjos de Deus se prostavam diante de *lahweh*; no caso de Hb 1,6 diante de *Iesous* (Ἰησους) Jesus.

Já a segunda citação que fez referência a *Elohim* se encontra em Hb 1,8-9, quando o redator citou o Sl 45,7-8. Nesses versos, o termo *theos* equivale ao termo *Elohim*, conforme se observa no quadro 16.

Quadro 16 - Comparação entre Hb 1, 8-9 - Septuaginta e texto hebraico

Bíblia Hebraica
<p>כְּסֶאֱךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד שִׁבְטֵי מִיִּשְׂרָאֵל שִׁבְטֵי מַלְכוּתְךָ: אֶהְבֶּתָ צִדְקָה וְתִשְׁנֵא רָשָׁע עַל-כֵּן מִשְׁחַךְ אֱלֹהִים, אֱלֹהֶיךָ שָׂמוֹן שִׁשׁוֹן מִחֲבָרֶיךָ: (Salmo 45.7-8)</p>
Septuaginta
<p>‘Ο θρόνος σου ὁ θεός εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος ράβδος εὐθύτητος ἢ ράβδος τῆς βασιλείας σου. Ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεός ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου. (Salmo 44,7-8)</p>

<p>Hebreus</p> <p>πρὸς δὲ τὸν υἱόν, Ὁ θρόνος σου ὁ θεός εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, καὶ ἡ ράβδος τῆς εὐθύτητος ράβδος τῆς βασιλείας σου. Ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεός ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου. (Hebreus 1,8-9)</p>
<p>Almeida</p> <p>Mas do Filho diz: O teu trono, ó Deus, subsiste pelos séculos dos séculos, e cetro de equidade é o cetro do teu reino. Amaste a justiça e odiaste a iniquidade; por isso Deus, o teu Deus, te ungiu com óleo de alegria, mais do que a teus companheiros. (Hebreus 1,8-9)</p>

Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2019).

O padrão visto no quadro 16 ocorre em outras citações. Em Hb 4,4, quando foi citado Gn 2,2, também se traduziu *Elohim* por *theos*. Porém, em Hb 2,13, ao ter se referido a Is 8,18, interpretou *lahweh* por *theos*, seguindo a tradução da Septuaginta, pois, na Bíblia hebraica, não houve referência a *Elohim*. Essa tradução não seria um problema, porque a finalidade da Septuaginta era trazer a ideia de uma única divindade. Para isso, foi necessário traduzir, em alguns momentos, *lahweh* por *theos*. Nesse caso, o redator manteve a redação da Septuaginta, pois afirmou *lahweh* como *Elohim*, defendeu que Jesus era Deus. Mas por essa perspectiva, o sentido proposto pela Septuaginta não comprometia o sentido em Hebreus.

Por sua vez, na parte conclusiva da obra de Hebreus, do capítulo 11 ao 13, existem três citações que se referem a *Elohim* diretamente: a primeira em Hb 11,5, mencionado Gn 5,24. As duas últimas referências (Hb 12,29 = Dt 4,24; Hb 13,15 = Os 14,2) se encontram em Hb 12,29 (Dt 4,24) e Hb 13,15 (Os 14,2). Também manteve o mesmo padrão de tradução. No entanto, em toda a Bíblia hebraica, apareceram tanto o nome de *lahweh* como o de *Elohim*. A Septuaginta, por sua vez, traduziu os termos *lahweh* e *Elohim* por *Kyrios* (κύριος) e *theos*. Entretanto, o redator suprimiu a palavra *Kyrios* em Hb 12, 29, em que foi citado Dt 4,24.

Quadro 17 - A tradução de *lahweh* e *Elohim* em Hb 12,29

ὅτι κύριος ὁ θεός σου πῦρ καταναλίσκον	Septuaginta
καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον.	Hebreus
כִּי יְהוָה אֱלֹהֵינוּ שֵׁן אֵשׁ	Bíblia Hebraica

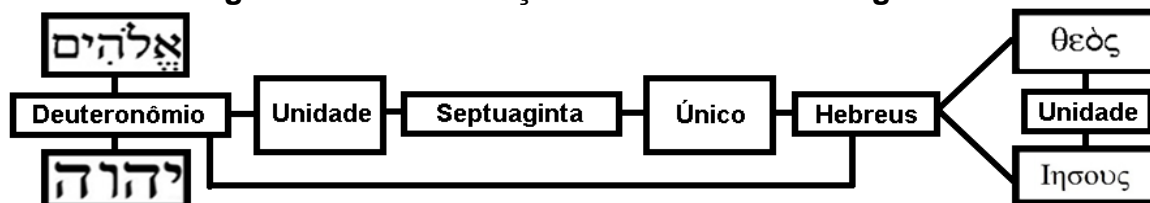
Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2019).

Na Bíblia hebraica, os nomes de *lahweh* e *Elohim* são colocados um ao lado do outro. Na Septuaginta, traduziu *lahweh* como *Kyrios* e *Elohim* por *theos*. Nessa conjuntura, o redator de Hebreus, apesar de suprimir o termo *Kyrios*, manteve a tradução de *Elohim* por *theos*. Essa supressão ocorreu para que o nome *theos* fosse associado apenas a *Elohim*, permitindo que *lahweh* esteja correlacionado a *Iesous* Jesus. A mesma situação está em Hb 13,15, apontando Os 14,2. Semelhantemente às percepções sobre *lahweh*, o Protohebreus citou textos referentes a *theos*, porém não associou o nome *theos* aos escritos hebraicos. Além disso, os padrões não alteraram o sentido do Redator Final.

2.1.3.3 Jesus é *theos*

A partir dos elementos relacionados, em Hebreus, tem-se que tanto no sentido como na estrutura linguística, o redator polarizou os sentidos entre *theos* (θεός) e *Iesous* (Ἰησους). Mas uniu-lhes ao compará-los a polaridades do Primeiro Testamento. De acordo com a reforma Deuteronomista, as duas nomenclaturas da divindade se estabeleciam em uma manifestação sagrada, como se vê na figura 25.

Figura 25 - A construção do Monoteísmo Originário



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Na figura 25, elucida-se que a Escola Deuteronomista unificou *Elohim* (אלהים) e *lahweh* (יהוה) em uma unidade. A esse respeito, Haroldo Reimer (2009, p. 41) relata que “[...] o nome genérico Elohim é utilizado várias vezes como referência a

YHWH”. Posteriormente, a Septuaginta eliminou as polaridades e descreveu uma única divindade. Nesse sentido, *theos* e *Kyrios* (κύριος) não se estabeleceram como uma unidade, porque *Kyrios* foi tratado como adjetivo, portanto, os tradutores trabalharam o termo como um Deus único.

Nessa perspectiva, Soares (2009, p. 42) afirma que “[...] a LXX emprega θεός para os nomes divinos אֱלֹהִים (*Elohim*) Deus [...] originalmente os tradutores empregaram κύριος senhor para o Tetragrama, mas no século I a.C.”. Nesse aspecto, o redator de Hebreus absorveu a percepção da Septuaginta, porém retomou as polarizações existentes nas nomenclaturas entre *Elohim* e *lahweh*, em *theos* e *lesous*, estabelecendo o mesmo sentido de unidade da escola Deuteronomista.

A obra de Hebreus compreendeu que *theos* criou todas as coisas em *lesous* Jesus. Esse é a “expressão de sua substância e de sua glória” (Hb 1,3). Aqui, existe uma construção que intercala a todo o momento entre os dois elementos. Hebreus trouxe um padrão sequencial de sentido. Enquanto a escola Deuteronomista uniu as duas nomenclaturas para se ter o sentido de unidade, o redator precisou fragmentar o sagrado em *theos* e *lesous* para trazer o sentido de unidade e a percepção monoteísta.

Ao estabelecer essa percepção monoteísta, entende-se o paralelo entre a concepção hebraica e a construção do texto de Hebreus. Para que esse paralelo fosse possível, relacionou o filho com o pai. O Redator Final estabeleceu um elemento que pudesse unificar *theos* e *lesous* com atributos diferentes em um único ser.

O texto de Hb 1,3 (figura 26) fez um relato de Jesus, em que o Redator Final estabeleceu uma unicidade, descrevendo da seguinte forma: “Sendo ele o resplendor da sua glória e a expressa imagem do seu Ser, e sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder, havendo ele mesmo feito a purificação dos pecados, assentou-se à direita da Majestade nas alturas”. A afirmação “expressa imagem do seu Ser” se tornou um elemento curioso. Ela aparece de várias formas em diversas traduções, a saber: Na ARA e na BJ, surgiu como expressão do seu ser. A tradução de AT reportou para a “imagem de sua pessoa”. A TLH se refere à “[...] perfeita semelhança da imagem de Deus”. A tradução dos MC trouxe a seguinte interpretação: imagem de sua substância.

Figura 26 - O texto grego de Hb 1,3

1.3 ὁς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,

Fonte: Bibelgesellschaft (2012).

Diante dessa exposição de traduções, o que o redator gostaria de dizer? A priori, há a compreensão variada e a sua conclusão se dá nas diferentes interpretações da palavra *ὑποστᾶσις* (*ὑπόστασις*) que pode significar ser, substância, pessoa e imagem. Acredita-se que traduzir *ὑποστᾶσις* por substância se aproxima mais daquilo que o Redator Final queria se referir a Jesus. Nesse aspecto, existe uma influência aristotélica no sentido de *ὑποστᾶσις*, que se dá pelo processo de construção da relação entre Jesus e Deus, como se os dois fizessem parte da mesma coisa. Por esse motivo, fortalece-se a palavra usada por Aristóteles para expressar sobre a substância e a palavra utilizada.

De acordo com nossa perspectiva, o termo grego *ὑποστᾶσις* substância, usado por Hebreus, corresponde à palavra *οὐσία* (*οὐσία*) substância, utilizado por Aristóteles, em sua obra *Metafísica*. Em uma observação comparativa entre os vocábulos *οὐσία* e *ὑποστᾶσις*, esses possuíam sentidos semelhantes. Nessa proposta, compreende-se a construção de Hb 1,3 mediante elementos filosóficos.

O primeiro aspecto a considerar é o fato de que o texto de Aristóteles é oriundo do grego clássico e o de Hebreus do koinê. Segundo Schalkwijk (2004, p. 4), o grego koinê se diferencia do clássico, ele surgiu a partir da invasão alexandriaca. Com a helenização dos povos dominados, o grego foi simplificado, por esse motivo passou a ser chamado koinê, que significa comum. Essa língua recebeu influências de vários povos, em que muitas palavras ganharam significados diferentes.

Esse é o caso de *οὐσία*, usado por Aristóteles que, no grego clássico, significa substância e essência, e no grego koinê é traduzido por riqueza (SELTER, 2004). Esse termo apareceu apenas duas vezes no Novo Testamento. Em Lc 15,12 e 13, o vocábulo se encontra na parábola do filho pródigo que solicitou os bens a seu pai.

No grego koinê, há mais cinco vocábulos que significam riqueza. O primeiro é *θησαυρος* (*θησαυρος*), que deu origem a palavra portuguesa tesouro interpretada por

“[...] lugar onde se guarda coisa, caixa do tesouro, caixote, baú, armazenar, poupar e reservar” (EICHELER; BROW, 2004, p. 1708), associando à riqueza guardada. O segundo é *mamonas* (μαμωνας), oriundo de Mamon divindade da riqueza, traduzido por mamon, riqueza e bens, associado ao acúmulo de bens. O terceiro é *peripoieomai* (περιποιεομαι) - significa “[...] resgatar, preservar para si, adquirir, obter algo para si” (BEYREUTHER, 2000, p. 1717), referindo ao processo de aquisição da riqueza. O quarto é *ploutos* (πλουτος) que tem por significado opulência, riqueza. O quinto é *crema* (χρημα) compreendido como “[...] o que pertence a alguém, recurso, dinheiro e propriedade” (SELTER, 2004, p. 1723).

Mediante a influência helênica, o termo *'oysia* passou a receber outro significado. Porém, por uma perspectiva diferente, a riqueza de *'oysia*, além de possuir o sentido monetário, recebeu o sentido anterior: substância. Nesses elementos, quando o filho solicitou a riqueza, em Lucas 15, ele queria a parte comum que havia entre ele e o pai, que é o substancial. Aqui, não se encontra simplesmente o elemento monetário, mas parte do que o pai era em si.

Contudo, o que vem a ser *'oysia* em Aristóteles? Essa não é uma resposta fácil de responder. Porém, alguns elementos podem ser afirmados. O termo foi compreendido de duas maneiras: substância e essência. Segundo Angioni (2008), Aristóteles via o termo de duas formas, propostas em teses, em seu livro *Metafísica*. A primeira compreendeu *'oysia* como aquilo que é separado e alto subsistente, com o sentido de substância como absoluto. A segunda colocou que *'oysia* seria a causa do ser, entendida como essência, aquilo que faz o “ser” ser. Isso significa que o sentido de substância e essência consiste em uma percepção de teses distintas. Por isso, em alguns momentos, o termo *'oysia* pode aparecer como substância ou essência.

Em *Metafísica* (7º livro, cap. 13), tem-se que substância não é a mesma coisa que essência. A questão é que o termo que Aristóteles usou para essência é *'yrokeimenon* (ὕποκειμενον). Apesar de ser traduzido por essência, sua tradução seria “sujeito”. Esse não está relacionado à individualidade, mais áquilo que se pode dizer de alguma coisa. Isso significa que as individualidades são constituídas também de seus acidentes⁸⁷, ou seja, de elementos que não são determinantes para

⁸⁷ De acordo com a interpretação de Porto (2009, p. 4601.2), “O acidente, na verdade, é aquilo que pode não ser; a corruptibilidade, ao contrário, resulta das propriedades que pertencem necessariamente às coisas onde esta corruptibilidade existe; senão, uma mesma coisa poderia ser

dizer quem é o sujeito, porque a inclusão ou a exclusão daqueles não determina esse. Um exemplo disso pode ser visto no sentido de essência e substância do ser humano⁸⁸.

Nessa perspectiva, *'oysia* como substância não se encontra no sujeito⁸⁹, porque se ela estivesse nele, quando ele viesse a morrer se findaria a substância. Porém, do sujeito se predica a substância, pois ela se apresenta de forma separada e absoluta, mas também *'oysia* possibilita predicar, já que compreendida como essência passa a dizer quem é o ser. Champlin (2002, p. 478) atesta que

« ...do seu ser...» No grego é «*upostasis*», que significa «natureza substancial», «essência», «ser real», em contraste com mera representação ou imitação. O «Logos», pois, é a «expressão exata da substância de Deus», participante de sua natureza essencial. Isso já fora declarado na imagem anterior da «emanação», mas agora é reiterado com uma figura simbólica diferente. Na filosofia antiga, teria sido um absurdo falar sobre um «Logos» não-divino, porquanto, desde o princípio, o termo «Logos» indicava a expressão da «razão divina» • no mundo , no poder que cria, sustenta e controla tudo, o alvo de toda a criação. Os estóicos usavam a palavra «*upostasis*» como palavra equivalente a «*ousia* ».

O texto de Hebreus não usou o termo *'oysia*, por sua modificação no grego koinê que não teria o mesmo sentido de substância. Por esse motivo colocou a palavra *'ypostasis*. Etimologicamente, ela composta por outras duas: *'ypo* (ὑπο) - interpretada por sob, debaixo de, abaixo de - e *stasis* (στάσις) - compreendida como existência, continuação, também se traduz por abaixo da existência.

De acordo com Harder (2000, p. 874), esse termo apareceu cinco vezes no Novo Testamento (2 Co 9,4; 2 Co 11,17; Hb 1,3; Hb 3,14 e Hb 11,1). Se observar essas aparições, percebem-se três delas em Hebreus, redigidas pelo Redator Final. A primeira, em Hb 3,14 geralmente é traduzida por “[...] porque nos temos tornado participantes de Cristo, se é que guardamos firme até o fim a nossa confiança inicial”. Nesse caso, prefere-se traduzir a palavra confiança por substância.

A segunda se encontra em Hb 11, 1, em que *ypostasis* pode ser traduzido por firme fundamento: “Ora, a fé é o firme fundamento das coisas que se esperam, e a

tanto corruptível, quanto incorruptível, desde que aquilo pelo qual ela seja corruptível acontecesse não existir nela”. Exemplo: o cabelo é um acidente, porque a presença ou a sua ausência não define sua substância.

⁸⁸ A existência ou a ausência do cabelo humano não determina quem é o sujeito - o que ele é. Portanto, o sujeito nos enche no ato de ser. Significa que o meu ser e sujeito não se identifica em grau máximo, pois o sujeito limita o ato de ser, visto que o ser se apresenta de uma forma e nunca de modo absoluto.

⁸⁹ De acordo com a interpretação de Heidegger (2006), sujeito se refere aquele que se predica, está associado a um objeto, o objeto de que se refere.

prova das coisas que se não veem”. Entretanto, aqui também se propõe outra tradução - firme fundamento por substância. Compreende-se que o Redator Final empregou *ýpostasis* esse sentido.

Harder (2000), na explanação do verbete *ýpostasis*, afirma que pode ser compreendido por natureza substancial, substância, essência, ser real, confiança, convicção, firmeza. Dele derivam as palavras *ýpostamai* (ὑποστειμαι) ficar debaixo. Nessa perspectiva, pode ser empregado de quatro maneiras: a) de forma concreta - sendo usado para expressar aquilo que fica em baixo, no sentido de base de alguma coisa, estabelecendo a origem pela qual, fonte; b) atitude humana - colocar-se entre, não arredar o pé, suportar, aguentar tormento, confiança; c) no âmbito físico - o que se coloca embaixo, resíduo, sedimento e d) na Filosofia - ser óbvio, mostra-se em contraste, surgir a vista, realização, existência, realização de uma intenção.

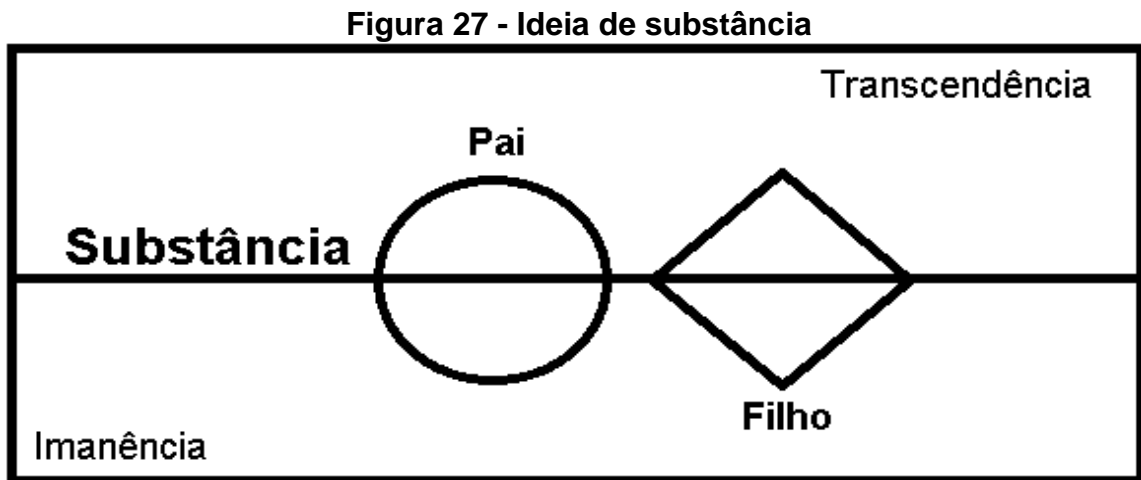
Na percepção filosófica, a palavra *ýpostasis* recebe alguns elementos básicos: o que é permanentemente constituído, o relacionamento duradouro das coisas específicas com a realidade e virtualmente o mesmo que essência *’oysia* realização. De acordo com Harder (2000), somente depois de 70 d.C. que o termo teria sido usado como cunho filosófico nos escritos do Novo Testamento.

Especificamente em Hebreus, o termo não possui a intenção de afirmar que o Filho possuía a mesma forma que o Pai, pois no koinê existem três termos que poderiam ser usados para forma. São eles: *eidos* (εἶδος) sendo traduzido por forma, aparência, vista, além daquilo que se pode ver, ou seja, das características subjetivas do indivíduo, *morfe* (μορφή) com a tradução de forma, aparência externa, contorno semelhante quanto à forma ou aparência do visível e *schema* (σχῆμα) traduzido por aparência externa, forma, contorno, transformar, significando mera aparência (BRAUMANN, 2004).

Na construção do texto de Hebreus, nota-se que *theos* Deus e *lesous* Jesus não são a substância em si. Primeiro porque *theos* apresenta-se perante a humanidade de várias formas. Isso significa que suas formas se dão por características acidentais, ou seja, por ganho ou perda de propriedades. Essas não são superficiais e nem universais, porque se mostram distintas. Partindo desse pressuposto, *theos* pode emergir por um adjetivo que manifesta sua substância.

Em alguns momentos da narrativa de Hebreus, *theos* foi apresentado como Pai. Tem-se também que *lesous* não é a substância em si. Em Hb 1,3, a palavra que precede *ýpostasis* substância é *charakter* (χαρακτήρ) traduzida por reprodução ou

representação, denotando exatamente que *lesous* adjetiva a substância, como está representado na figura 27.



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Na figura 27, observa-se que *theos* se manifesta como Pai, representado no círculo, e *lesous* se revela como Filho, mostrado no quadrado. Possuem formas distintas, um na transcendência, outro na imanência, porém, os dois são perpassados pela mesma substância.

Nessa projeção, alude-se que o Redator Final utilizou *oysia*, para justificar a mesma substância entre *theos* e *lesous*, haja vista que o termo havia perdido sentido no contexto. Ao utilizar *'ypostemi* (ὑποστῆμι) substância, o Redator Final aproximou o vocábulo do conceito aristotélico. Ainda que não seja uma representação exata do que Aristóteles propôs, a expressão possibilitou a percepção monoteísta em Hebreus, mesmo havendo elementos distintos entre os seres. Dessa forma, o Redator Final fez o caminho inverso proposto pela escola Deuteronomista, configurando o Monoteísmo Originário.

A Septuaginta mostrou-se diferente, eliminando as nomenclaturas para gerar a percepção de uma única divindade. Diante dessa conjuntura, em Hebreus, o redator utilizou dos termos da Septuaginta e retomou a memória Deuteronomista para conceber a presença de Jesus como a manifestação do sagrado, sem perder o sentido monoteísta. Por essas circunstâncias, é que a construção monoteísta no final do primeiro século não é a que se insere Jesus. Pelo contrário, o Redator Final de Hebreus percebeu o monoteísmo em suas origens hebraicas e entendeu que a manifestação do sagrado se estabelece na polaridade dos termos para a divindade

desde as suas origens, manifestando sua substância em seus adjetivos pai e filho. Por essa percepção, a escritura não trouxe o neomonoteísmo, mas o Monoteísmo Originário, que retomou suas origens, por intermédio da memória, na construção de uma identidade cristã.

2.2 O MONOTEÍSMO ORIGINÁRIO EM UMA PERSPECTIVA EXEGÉTICA

O Monoteísmo Originário faz parte de um conjunto de elementos interpretativos que, no decorrer da história, foram se encaixando ou se organizando para que, no final do primeiro século, os cristãos pudessem ter condições de discutir a deidade de Jesus Cristo, sem negar um único Deus. Essa questão obteve grandes repercursões em interpretações posteriores ao primeiro século. Essas perspectivas podem ser percebidas desde o relato de Clemente em sua carta para Corinto, até seu ápice cristológico no concílio de Nicéia em 350 d.C. em que se debateu acerca da substância de Jesus.

Knight e Anglin (1983) afirmam que a centralidade do Concílio de Nicéia foi o combate à doutrina de Àrio, que afirmava que Jesus era um ser criado como qualquer outra pessoa, sujeito a erros. Os bispos, por sua vez, combateram as ideias arianas, tratando Jesus como o próprio Deus. Segundo Enneth, Lang e Petersen (2003, p. 30), Àrio atestava assim: “Deus é tão radicalmente singular que não pode partilhar sua substância com qualquer outra coisa, [...] Jesus era divino, mas não era Deus, [...] o filho era, necessariamente, um ser criado”. Hägglund (2003) destaca que esse conflito teria sido sanado com a defesa de Eusébio de Césaréia, que mediou os debates. Entretanto, posteriormente, na declaração redigida em Nicéia, acrescentou-se que Jesus era da mesma substância que o pai, em combate as doutrinas arianas.

A temática associada à substância perdurou até 350 d.C. Nesse contexto, a redação de Hebreus foi uma influência importante na propagação de que Jesus era o próprio Deus, em que esse livro se insere como um processo identitário. O Monoteísmo Originário surgiu com a afirmação do que é o sagrado. Esse é colocado como elemento identitário, relacionado a adjetivos aparentemente antagônicos do sagrado cristão, que estabelece sua distância e sua proximidade com o ser humano.

Para compreender essa dinâmica do livro de Hebreus, são necessários que alguns elementos sejam extraídos de forma exegética. Serão fundamentais para a

entender como a obra se colocou no processo histórico, desde às suas origens à sua posterioridade. Para tal, estabelecem-se três análises. A primeira consiste em como o redator destacou sua perspectiva teológica acerca da pessoa de Jesus. A segunda na parte histórica para a compreensão de como a obra se organizou em seus tempos. A terceira na repercussão da sua mensagem sobre Jesus, nos espaços geográficos e ao longo do tempo.

2.2.1 Análise da Redação de Hb 1,1-3

A passagem de Hb 1,1-3 apresenta-se em uma vertente diferente das outras obras do Novo Testamento. A sua forma de escrita não se assemelha com as cartas nem com pregações. Independentemente de sua estruturação linguística, o livro de Hebreus é um tratado ou uma declaração de fé cristã. Nesse aspecto, o Redator Final preocupou-se em proporcionar diversas informações em um trecho pequeno de textos.

Ao observar a escrita no original grego, nota-se que, além de ele ter estabelecido padrões conceituais no texto, também harmonizou a fonética, pois iniciou grande parte do texto com a mesma consoante. Porém, o que se destaca é como o Redator Final organizou os seus pensamentos contribuindo para a percepção do Monoteísmo Originário. Assim, entende-se essa ideia partindo do próprio texto:

Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, nestes últimos dias a nós nos falou pelo filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e por quem fez também o mundo; sendo ele o resplendor da sua glória e a expressa imagem do seu Ser, e sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder, havendo ele mesmo feito a purificação dos pecados, assentou-se à direita da Majestade nas alturas (Hb 1,1-3).

- 1.1 Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις
 1.2 ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας·
 1.3 ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς.

Nesses versos, encontram-se pressupostos para a interpretação da obra de Hebreus. A passagem de Hb 1,1-3 possui divisões imprescindíveis na percepção monoteísta do cristianismo. São elas: descrição da pluralidade de revelação estabelecida pelo sagrado, demarcação temporal, mediadores da mensagem, atributos destinados ao filho e espaços ocupados pelo filho. Acerca desses, serão estudados na sequência.

2.2.1.1 A revelação do sagrado em Hebreus

A tradução de Almeida traz que o texto iniciou afirmando que Deus se revela em *polymeros* (Πολυμερῶς) muitas vezes e em *polytropos* (πολυτρόπως) de muitas maneiras. Ao procurar o verbete por Gingrich (1984), encontra-se a interpretação de *polymeros* de muitas maneiras e *polytropos* de várias maneiras. Por essas duas traduções, afirma-se que elas possuem o mesmo sentido. Porém, na etimologia, seus significados advêm com maior amplitude. Os dois adjetivos *polymeros* e *polytropos* são compostos e originam-se de duas palavras. Entretanto, há semelhança entre eles, pois ambos recederam da palavra *poly* (πολυ), compreendida por muito, muitos, numerosos, grande, muito grande, forte, severo e longo.

A subjetividade da palavra *poly* traz três sentidos básicos. O primeiro a designação de quantidade, o segundo de tamanho e o terceiro de intensidade. Dessa forma, *poly* expressa a quantidade de vezes pelas quais Deus revelara-se, em todo o tempo em ele se revelou e em que intensidade a revelação foi realizada. Essa perspectiva do autor de Hebreus permite afirmar que as revelações a serem descritas posteriormente já haviam sido apresentadas de forma perceptível. Tendo em vista esses aspectos, ao compreender o que *polymeros* e *polytropos* possuem em comum, identificando suas distinções:

a) A palavra *polymeros* é afixada por *meros* (μέρος), que significa parte, pedaço, casos, região, distrito, lugar e individualmente (GINGRICH, 1984). A base fundamental desse vocábulo consiste em estabelecer uma parte, em que a revelação do sagrado se deu por partes. Além disso, no sentido da palavra como um todo, Deus falou em várias partes, representando uma revelação progressiva.

b) O vocábulo *polytropos* é composto por *tropos* (τρόπος), traduzido por maneira, modo, modo de vida, conduta e caráter (GINGRICH, 1984). Essa palavra

estabelece a forma pela qual ocorreu a revelação, podendo ser compreendida como de muitas maneiras, ou de muitos modos. Nessa perspectiva, as duas palavras *polytropos* (πολυτρόπως) e *polymeros* não possuem o sentido de se reforçarem, mas de complementarem-se. Logo, “Deus falou em muitas partes e de várias maneiras”. Esse entendimento legitima que o monoteísmo apresentado pelo texto de Hebreus não seria algo novo, mas apresentado paulatinamente e de várias maneiras a pessoas.

Em Hebreus, a fala de Deus também está condicionada ao fator tempo. Os dois tempos citados fazem referência ao passado, pois o verbo *laleo* (λαλέω) falar encontra-se no particípio, aoristo, nominativo, ativo, ou seja, que falou ou aquele que falou, expressando uma ação no passado. De acordo com Rega e Bergmann (2004, p. 28), “O aoristo indica a ação de uma maneira simples, indefinida, sem especificar a sua duração. Faz referência ao fato ou evento em si, geralmente no passado, mas não revela nem os antecedentes nem os resultados dele”. Isso significa que sua ação no passado era o suficiente para a compreensão do presente. Essa palavra faz referência ao tempo na palavra *palai* (παλαι), que pode ser compreendida como há muito tempo.

De acordo com Gingrich (1984), ela também se refere a um tempo longínquo ou a uma duração longa. Assim como foi expresso em diversas partes e de muitas maneiras, o termo *palai* há muito tempo complementa-se a expressão *’ep ’eschatu ton emeron* (ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν), que se traduz por nos últimos dias. Portanto, pode-se interpretar que o Redator Final de Hebreus expressou que a revelação de Deus se deu há muito tempo, antes mesmo da religião judaica.

Barclay (2002) declara que a revelação percebida por Hebreus consiste em um processo que começou a manifestar-se por um longo tempo na história do povo hebreu, confirmando que a verdadeira revelação de Deus veio muitas vezes e de muitas maneiras. Para isso, ele fez referência à possibilidade de que, pelos profetas, Deus havia sido relevado aos *pater* (πατήρ) pais. De acordo com Gingrich (1984) em alguns momentos específicos o termo *pater* pode ser interpretado por avô, ancestral, patriarca ou progenitor.

Sob essa ótica, a revelação aos pais interpreta-se como sendo personagens de liderança entre o povo hebreu. No entanto, por ela ter ocorrido de muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais pelos profetas, tem-se que o Redator Final de Hebreus mencionou as manifestações do sagrado ocorridas antes da formação da religião

judaica. Todavia, a mesma revelação apresentada aos ancestrais foi dada aos judeus por intermédio do filho.

Os significados produzidos nessas afirmações estabelecem uma totalidade, pela qual a fala de Deus se expandiu em várias partes e formas, antes e durante a religião judaica, podendo ser percebida no tempo em que o Redator Final concluiu o livro de Hebreus. Nesse contexto, o que é dito por Deus estabelece a chave do texto. Na realidade, o que é revelado por Deus determina o elemento monoteísta proposto pelo Redator Final, pois o centro da mensagem se converge no filho, reconhecido na pessoa de Jesus, que é a expressão de sua glória e manifestação de sua substância.

2.2.1.2 A herança do filho

A obra de Hebreus, em grande parte, trata Jesus como *hyiós* (υἱός) filho. Esse paradigma se dá fundamentalmente na expressão de que: “[...] nestes últimos dias a nós nos falou pelo filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas” (Hb 1,2). Acerca dessa passagem, Champlin (2002, p. 477) assegura que “[...] em torno de Cristo é que estão centralizadas todas as coisas; tudo será restaurado nele; ele será o cabeça de toda a criação; esse é o ‘mistério da vontade de Deus’”. É possível entender os atributos do filho como revelação.

A revelação compreende o filho encarnado. Nesse sentido, o filho foi *etitheken* (ἐτίθηκεν), um verbo indicativo, também aoristo (expressa o passado) ativo, que pode ser compreendido como constituir, pôr, colocar. O termo *etitheken* constituiu refere-se ao que *theos* (θεός) diz sobre o filho. Quando *theos* fala do filho, ele associa a palavra constituiu ou colocou à *kleronomon panton* (κληρονόμον πάντων), isto é, herdeiro de tudo. Assim, o termo *kleronomon* (κληρονόμον), entendido como herdeiro, dá ao filho o sentido de pertença.

Eichler (2000, p. 955) traz a etimologia da palavra oriunda de *kléros* (κλήρος) herança, que pode compreendida como “aquilo que se recebe do passado”; o que foi recebido no passado e projeta-se para o futuro. Além disso, *kléros* origina-se de *klaō* quebrar que, em primeiro momento, foi interpretada como sorte. Desde o período de Homero, esse vocábulo é empregado com mais frequência com o sentido de fragmento, ou seja, como fragmento de uma pedra ou madeira, cuja acepção

relacionava à sorte. Isso se justifica pelo fato de que, na Antiguidade, era comum tirar a sorte para descobrir qual seria a vontade dos deuses. Tal prática também estabelecia as divisões de terras. Posteriormente, *kléros* passou a significar participação, partilha, terreno e herança, alcançando o termo *kleronomon* herdeiro:

O respectivo vb. é *klèroó*, “tirar sortes”, “distribuir por sortes”, *kléronomia*, que é composta de *kléros* e *nemò*, “alocar”, é, em primeiro lugar, a atividade de dividir por sortes, e depois, a “porção” assim dividida, a “herança”. O *klèronomos* é quem recebeu um *kléros*, o “herdeiro”, *synklèronomos* é um “co-herdeiro”, e *klèronomeô* significa “ser herdeiro”, “herdar”.

Esse verbete também está associado à ideia de parte, não como *meros*, termo já estudado neste texto, que possui o significado de parte, pedaço, assuntos, casos, região, distrito e lugar. No caso de *kleronomon*, a palavra procede de uma partilha da herança. Todavia, o entendimento de que *theos* fez do filho herdeiro significa que ele partilhou com o filho todas as coisas.

De acordo com Mundle (2000, p. 962), a palavra *kleronomon* herança carrega um sentido diferente de *meros*. *Meros* significa uma parte do corpo, um panorama de paisagem, um território: “No plural, tem-se especialmente uma semântica direcionada à ‘localidade’ ou ‘partido’. Metaforicamente, “*meros*” significa uma ‘partilha’, uma ‘preocupação’, uma ‘classe’ social; no Koine, também é visto como ‘negócio’”. A ideia de herança é vista no contexto de uma partilha ou em um aspecto meritocrático, isso significa que o bem herdado depende também de quem herda.

No caso de *kleronomon* herdeiro, Jesus recebeu de Deus o que só competia a uma divindade, especificamente de *theos*, reconhecido como o dono de tudo. Nesse sentido, o livro de Hb 1,2 empregou *kleronomon* (κληρονόμου), compreendido como todo, cada, todo, todo e qualquer, qualquer um e de qualquer modo (GINGRICH, 1984). No texto de Hebreus, essa palavra encontra-se no genitivo, plural.

Segundo Schalkwijk (1994, p. 12), “[...] o ‘genitivo’ é fácil de se entender por ser parente das palavras genitor, genealogia e etc. (descendência, vindo de, origem)”. Em um sentido pleno, *kleronomon panton* (κληρονόμου πάντων) herdeiro de tudo foi atribuído de forma divina ao filho que recebeu todas as coisas. Ao receber essa particularidade de Deus, o Filho assumiu tudo que o próprio *theos* possuía.

A herança dada ao filho, segundo o Redator Final, não faz parte de um ato posterior, pois ao receber o legado, ele estabelece a pré-existência de Jesus. De acordo com a tradução de Almeida, o escrito de Hb 1,2 afirma que Jesus era constituído “herdeiro de todas as coisas” e que ele era por quem Deus “fez também o mundo”. Algumas traduções trazem as seguintes ideias: fez todo mundo, todo universo ou todas as coisas. Isto se dá pelo fato de que traduziu *aion* (αἰών) como mundo, universo e coisas.

Porém, de acordo com Gingrich (1984), a palavra *aion*, além de ser traduzida por mundo material, possui uma conotação temporal: tempo muito longo, eternidade, passado, tempos antigos, eras há muito passadas. Na interpretação do termo, prefere-se traduzir a expressão por onde também fez os tempos. Logo, neste estudo, essa palavra não está associada à matéria, mas à temporalidade. Considerando essa análise, o Redator Final de Hebreus colocou a presença do Filho antes do tempo, ou seja, ele herdou todas as coisas, porque todas as coisas estão nele pelo fato de o tempo ter sido criado nele.

Esses elementos convergem para a afirmação de quem é Jesus, permitindo que o mesmo se estabeleça com características sagradas antropomorfizadas. Pela articulação entre as expressões herança de todas as coisas e o tempo foi constituído em Jesus, o Redator Final concluiu que Jesus, “é reflexo da glória de Deus e a expressão de sua sustância”.

Ess fragmento retrata que o próprio Deus se revelou muitas vezes e de muitas maneiras aos profetas e aos pais. No caso dos profetas, não houve uma especificação de como, porém aos pais se deu por intermédio dos profetas. Isso significa que a revelação ocorreu antes e durante a religião judaica. Foi dada por um processo progressivo, pois Deus mostrou-se em partes até a revelação de toda sua mensagem em Jesus.

Nessa perspectiva, Deus deu a seu Filho todas as coisas, que já preexistia antes delas serem feitas. O Filho de Deus é o resplendor do próprio Deus, sendo Jesus observado como elemento distinto e semelhante, apresentando-se de forma diferente, mas em essência igual a Deus. Logo, o texto de Hb 1,3 afirmou que o próprio Jesus purificava pecados: “havendo ele mesmo feito a purificação dos pecados”. No entanto, o texto distinguiu algumas variantes com três manuscritos. Averigua-se o caminho cristológico em que foi feita a história do cristianismo e a

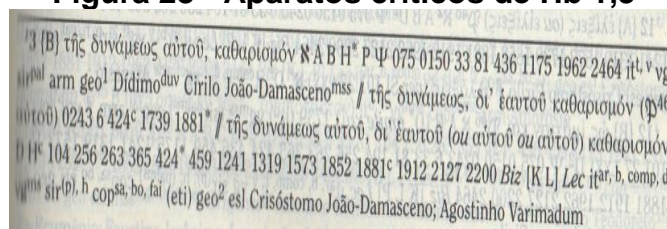
preocupação dos redatores em manterem a ideia de que Jesus é a manifestação antropomórfica do sagrado.

2.2.2 Crítica Textual de Hb 1,3

Na afirmação “sendo ele o resplendor da sua glória e a expressa imagem do seu ser, e sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder” (Hb 1,3), observa-se que o filho se une ao pai mediante um eixo identitário comum entre as duas descrições do divino. Definições que se fundem no termo *doksa* (δόξα), compreendido em Português por glória ou majestade. Conseqüentemente, o filho reproduz a *ypostasis* (ὑπόστασις) natureza substancial, essência, ser real. Nesse contexto, insere-se a seguinte declaração: “havendo ele mesmo feito a purificação dos pecados” (Hb 1,3b). Nessa estrutura, verifica-se uma escada imaginária em que primeiro o filho reflete a glória do pai; segundo, expressa a sua substância e, por fim, o filho possui o poder de purificar pecados. É um movimento cristológico das variantes de Hb 1,3.

2.2.2.1 A variante

Figura 28 - Aparatos críticos de Hb 1,3



Fonte: Bibelgesellschaft (2012).

Os aparatos críticos trazem uma variação em Hb 1,3b “havendo ele mesmo feito a purificação dos pecados”. Nesse trecho, Jesus possui o poder de purificar pecados. Em relação a isso, há um problema com três variantes relacionadas a suas traduções literais.

- τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμὸν
- Do poder dele mesmo, purificação
- τῆς δυνάμεως, δι' ἑαυτοῦ καθαρισμὸν
- Do poder, por si mesmo purificação

- τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, δι' ἑαυτοῦ καθαρισμόν
- Do poder dele mesmo, por si mesmo purificação

Essas variantes elucidam que a preocupação dos redatores de cada uma delas era evidenciar o que o Redator Final expressou na obra. De acordo com Wegner (1998), as duas principais tarefas da crítica textual consistem em identificar as diferenças entre os diversos manuscritos e avaliar qual é a mais próxima do original. Com essa finalidade, nesta tese, priorizam-se as diferenças entre os manuscritos e contemplam o sentido proposto pelo contexto do Redator Final.

O Novo Testamento grego (2012) teve a sua organização por um comitê das Sociedades Bíblicas em vários países. Foi criada uma comissão internacional de analistas do Novo Testamento, os quais concluíram que a redação mais próxima do original é o primeiro manuscrito. Apesar da importância de compreender o manuscrito mais próximo ao texto original, acredita-se que o trabalho exaustivo da comissão da Sociedade Bíblica, por si só, quase sempre é o suficiente para definir o melhor manuscrito.

Levando em consideração os critérios expostos por Wegner (1998), observa-se que, na crítica externa, o primeiro manuscrito apresenta a datação mais antiga no IV século, o segundo manuscrito no III século e o terceiro também no IV século, sendo que o primeiro tem 13 manuscritos catalogados, o segundo seis e o terceiro 16. O primeiro conta com cinco versões, o segundo nenhuma versão e o terceiro oito.

A partir dessas análises, observam-se as críticas internas. Verifica-se que o primeiro e o segundo manuscrito mostram uma descrição mais simples. Por esse motivo, o terceiro teria se baseado nos dois para a sua composição. Porém, mesmo sendo mais recente que o segundo, o primeiro manuscrito tem mais abrangência e maior quantidade, permitindo sendo mais aceito pelos analistas. Por essa razão, aceita-se o julgamento da Sociedade Bíblica.

Com foco nos manuscritos, Wegner (1998) afirma que, dentre várias alterações dos manuscritos, contêm as alterações intencionais explicativas e doutrinárias. Isso significa que os redatores dos manuscritos possuíam a intenção de apresentar o sentido doutrinário no texto. As especificações de cada manuscrito demonstram os redatores mantendo a essência da mensagem transmitida pela obra de Hebreus, sendo relevante analisar suas descrições.

Primeira variante

- τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμόν
Do poder dele mesmo, purificação

Há algumas divisões chamadas por testemunhas. São elas: os manuscritos, as verções e os pais da igreja.

Figura 29 - Fontes do primeiro manuscrito

SÉCULOS	MANUSCRITO				VERSÕES		PAIS DA IGREJA	
XI	436	1175	1962	81	it ^{t,v}			
X	075	2464						
IX	Ⲕ ^{apr}	0150	33					
VIII								João-Damascen
VII								
VI	H*				sir ^{pal}			
V	A				arm	geo ¹		
IV	Ⲛ	B			vg		Didimo	Cirilo

Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Essa primeira variante se encontra em 13 manuscritos, sendo que quatro deles são datados entre o IV e o VI séculos. Nesses períodos, em relação às verções quatro de cinco, sobre os pais da igreja, dois dos três são do IV século. O fato de haver muitos documentos concentrados entre o IV e o VI séculos fez desse manuscrito o favorito entre os analistas do Comitê das Sociedades Bíblicas.

Segunda variante

- τῆς δυνάμεως, δι' ἑαυτου καθαρισμόν
Do poder, por si mesmo purificação

Figura 30 - Fonte do segundo manuscrito

SÉCULOS	MANUSCRITO	
XIV	1881*	
XIII		
XII		
XI	424 ^c	
X	0243	1739
IX		

VIII	6	
VII		
VI		
V		
IV		
III	ⲡ ⁴⁶	
II		
I		

Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Essa variante possui apenas seis manuscritos, porém o mais antigo, datado no III século, fazendo dela muito importante. Entretanto, esse fato não a torna a melhor, pois o ⲡ⁴⁶⁹⁰ encontra-se próximo ao IV século, período com uma grande quantidade de outros manuscritos. Além disso, é necessário apontar que o manuscrito ⲡ⁴⁶ apresenta-se de forma isolada e exclusiva perante todos os outros.

Terceira variante

- τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, δι' ἑαυτου καθαρισμὸν
Do poder dele mesmo, por de si mesmo purificação

Figura 31 - Fonte do terceiro manuscrito

SÉCULOS	MANUSCRITO				VERSÕES		PAIS DA IGREJA	
XIV	1881 ^c	2200						
XIII	263	365	1852					
XII	2127	1241	1319	1573				
XI	256	424*	104	459	<i>Biz</i>			
X	1912				<i>Lec</i>			
IX								
VIII							João-Damasceno	
VII					<i>sir</i> ^{(p), h}			
VI						<i>it</i> ^{ar, b, comp, d}		
V					<i>vg</i> ^{ms}	<i>geo</i> ²	Agostinho	Varimadu
IV	D	H ^c			<i>Eti</i>	<i>cop</i> ^{sa, bo, fai}	Crisóstomo	
III								
II								
I								

Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

⁹⁰ Atualmente, uma parte dele se encontra na Biblioteca de Chester Beatty e outra na Universidade de Michigan.

Essa variante contém 16 manuscritos, oito versões e quatro países da igreja. Ela possui a maior quantidade de testemunhas. Apesar de essa quantidade de documentos, tem uma lacuna de cinco séculos entre os dois manuscritos do IV século. Essa ausência faz com que o manuscrito não receba uma projeção considerável, por obter versões oriundas apenas de dois únicos manuscritos do IV século. No entanto, apesar de não ser considerada o melhor manuscrito, coloca-se como destaque por sua quantidade.

De acordo com Bittencourt (1993, p. 63), a função da crítica entre as suas finalidades tem o objetivo de perceber o ambiente em que foram produzidos os manuscritos - como se deram as produções, o uso da escrita, para qual finalidade foi feita e o destino. No caso da obra de Hebreus, ao entender a finalidade das três variantes, verifica-se que, mediante cada uma, é perceptível uma preocupação com a pessoa de Jesus.

Em outros termos, os manuscritos apontam para uma preocupação cristológica em comum. Dessa forma, ao compreender a representação de cada variante de Hb 1,3b na formação do Novo Testamento grego e suas traduções, percebe-se a ênfase na característica atributiva a Jesus nas três variantes analisadas. Logo, torna-se mais relevante a compreensão do movimento cristológico do texto perante a história do que considerar qual manuscrito é mais importante.

2.2.2.2 O texto em seu movimento cristológico

Na primeira variante em Hb 1,3b, tem-se a expressão *tes dunameos autou katharismou* (τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμόν) traduzido no subitem anterior por do poder dele mesmo, purificação. Tem-se que a característica atributiva de purificar pecados concentra-se especificamente em Jesus. Essa variante possui a construção redacional mais simples. Da forma que é posta, as comunidades cristãs não encontravam dificuldade de interpretá-la, por sua relação direta com a linguagem cristã do primeiro século. Esse fator também influencia em sua escolha como o manuscrito mais próximo do original.

Já com a observação da segunda variante, *tes dunameos di eautou katharismou* (τῆς δυνάμεως, δι' ἑαυτου καθαρισμόν), traduzido

pela expressão do poder, por si mesmo purificação, percebe-se um acréscimo da conjunção *di* (δί), uma abreviação da palavra *dia* (δία), representada como por meio de, por intermédio de e através de (GINGRICH, 1984). Pelas possibilidades de tradução, verifica-se que a preposição adiciona a intencionalidade de enfatizar a purificação por intermédio de Jesus. Uma purificação que vem dele, que está nele e que permanece nele. A segunda alteração trata-se de nuance diferenciatório dentro da própria alteração, por sua vez, consiste no termo *eautou* (ἐαυτου), que é um pronome reflexivo, da terceira pessoa, *ele mesmo, ela mesmo, isso mesmo, eles mesmos* (GINGRICH, 1984). Nessa variante, o termo *eautou* (ἐαυτου) aparece no genitivo. Por isso que as traduções de Almeida aparecem como “havendo ele mesmo feito purificar”, recorrendo ao final de Hb 1,3 em que Jesus por si mesmo purificava pecados.

Nesse olhar, na primeira variante, o termo valorizado é a palavra poder, Jesus teria o poder dele mesmo. Já a segunda variante ressalta a purificação, em que Jesus purificava pecados por si mesmo. Percebe-se que a segunda variante foca na capacidade que Jesus tem de purificar pecados. A presença do manuscrito \mathfrak{P}^{46} no III século comprova que havia uma preocupação dos redatores em fazer com que não houvesse dúvida de que Jesus purificava pecados. A segunda variante colocava a purificação no próprio Jesus.

Apesar de a segunda variante não ter nenhuma versão nem indicação dos caminhos pelos quais foi traçada, a terceira variante mostra que ela teve uma repercussão importante em sua mensagem e como compreendia a pessoa de Jesus. Nesse caso, o que se nota é que a terceira é uma reorganização da primeira com a segunda.

No texto da terceira variante, nota-se *tes dunameos autou, di eautou katharismōn* (τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, δι' ἐαυτου καθαρισμῶν), que se traduz por do poder dele mesmo, por si mesmo purificação. Nesse, evidencia-se a intenção de o redator agregar dois sentidos: estabelecer que o poder pertence a Jesus e enfatizar a purificação no próprio Jesus. Bittencourt (1993) e Wegner (1998) relatam que algumas alterações nos manuscritos possuíam a intenção de reunir sentidos, que é o caso da terceira variante.

Considera-se que essa variante possui uma alteração intencional, pois, a partir da fusão de sentidos, tem uma abrangência maior do que as outras duas

variantes. Afirma-se também que essa variante agrega uma repercussão geográfica mais abrangente, atingindo os siríacos, latinos, etíopes, georgianos, italianos, egípcios e as comunidades bizantinas. Provavelmente, também se expandiu pelos trabalhos missionários dos primeiros séculos. Talvez, por essa extensão, é que o redator sustentou a redação das duas variantes anteriores, sendo o motivo de a segunda variante ter entrado em desuso.

Assim, em Hb 1,3b, na identificação identitária do sagrado, Jesus aparece como um elemento constitutivo da divindade materializada, presente tanto na criação como na relação direta entre os indivíduos e as suas ações pecaminosas. Nessa percepção, a deidade de Jesus é tão clara que, do III ao IV séculos, a narrativa do texto de Hebreus se preocupou em cobrir as lacunas interpretativas, minimizando qualquer interpretação contraditória acerca de sua divindade. Esses elementos são fundamentais para os aspectos doutrinários formados por cristãos, perpassando pelos vários concílios, principalmente o de Nicéia em que se legitimou a deidade de Cristo⁹¹.

2.2.3 Análise Histórica: o duplo contexto da obra de Hebreus

Após compreender a estruturação de Hb 1,1-3, tem-se a sua disposição histórica. O desafio é bastante complexo para assimilar as perspectivas do redator, pelo aprofundamento necessário da obra de Hebreus. A hipótese é de que ela foi escrita em dois períodos distintos, sendo o primeiro na construção do Protohebreus e o segundo na conclusão do Redator Final. Nessa perspectiva, se esse redator considerou o Protohebreus na conclusão, a redação seria interpretada pelas circunstâncias dele. No entanto, considerou-se como o Redator Final percebeu o texto e como a contextualização anterior influenciou na produção final.

Outra observação histórica está relacionada à destruição do templo. Por mais que não estejam mencionados no texto, os acontecimentos de 70 d.C. apresentam-se como elementos fundamentais para a construção das ideias monoteístas do primeiro século. Isso porque esse período foi um divisor do pensamento judaico e

⁹¹ Segundo Knight e Anglin (1983, p. 33), “[...] a primeira destas Assembléias reuniu-se em Nicéia, na Bitínia, para o julgamento de um tal Àrio, que tinha estado a ensinar que nosso Senhor fora criado por Deus como qualquer outro ser, sujeito ao pecado e ao erro, e que, por conseqüência, não seria eterno como o Pai. Foi a isso que Constantino chamou uma ninharia, quando o informaram da heresia; o concílio porém, com poucas exceções, deu-lhe o nome de horrível blasfêmia”.

cristão (JOHNSON, 2010). O monoteísmo cristão sofreu influência direta dessa época, sendo a história do monoteísmo cristão dividida em antes e depois da destruição do templo.

2.2.3.1 Antes de 70: *Sitz im Leben* do Protohebreus

O cristianismo se fundamentava antes de 70 d.C. Latourette (2006, p. 44), em consonância com as principais pesquisas históricas, atesta que foi com o “[...] judaísmo que o cristianismo brotou. Na verdade, a princípio, ele parecia somente uma das diversas seitas do judaísmo”. Nesse apontamento, Stegmann (2012) demonstra que a lei era a base dos ensinamentos de Jesus e a sua preocupação se concentrava na interpretação da Torá. Os seguidores de Jesus não estavam desassociados da estrutura judaica, principalmente quanto à relação entre religião e Império romano.

Gusso (2003) descreve como funcionava a perspectiva dos romanos e das outras religiosidades. Os romanos eram tolerantes com as religiões estrangeiras, disseminando um grande sincretismo entre a religião grega e a judaica. Entretanto, não significava que havia uma liberdade religiosa. Constatavam-se duas perspectivas romanas aceitas sobre a religiosidade: uma lícita, que tinha a aprovação e a proteção do estado, e outra não lícita, na qual as religiões não eram proibidas, mas não recebiam aprovação nem proteção.

A princípio, o cristianismo foi considerado como uma ramificação do judaísmo, por isso visto como lícito. No decorrer do tempo, apresentou as características particulares que o tornam uma religião ilícita. Naquele primeiro momento, assim como os outros movimentos políticos, os seguidores de Jesus não sofreram retaliação do Império. Na realidade, aconteciam entre no próprio judaísmo desentendimentos, Como os pensamentos dos seguidores de Jesus eram inovadores, isso passou a ser foco de outros segmentos.

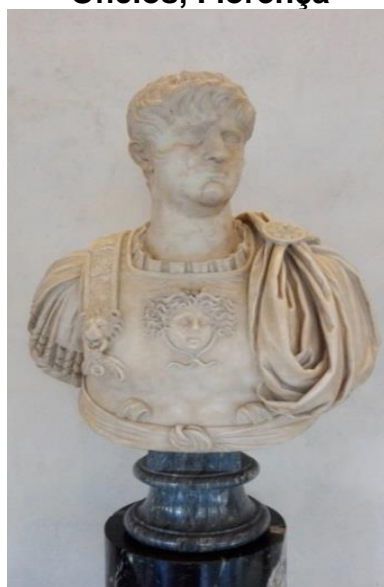
Cairns (1995) retrata que o crescimento dos seguidores de Jesus em Jerusalém promoveu uma perseguição judaica que estabelecia a ordem política e religiosa, por intermédio do sinédrio - um órgão político-eclesiástico legitimado pelo Império. Além do conflito entre os judeus, o crescimento dos adeptos de Jesus possibilitou diversos olhares sobre o movimento. De acordo com Malina (2004, p.

105), havia os relatos bíblicos preocupados com as religiões domésticas e as políticas, pois ainda não se via uma religião formal.

Matos (2005, p. 18-9) assinala que a pluralidade religiosa antes de 70 d.C. não consistia apenas entre as expressões judaicas, mas em questões relacionadas ao próprio cristianismo, que se manifestaram em alguns movimentos, conhecidos por “[...] docetistas, gnósticos, marcionistas, montanistas e outros”. Isso trazia sobre o movimento uma atenção particular que estabelecia as suas características identitárias, desde os seus primeiros andamentos. Tal fato pode ser percebido pelo Apóstolo Paulo em suas orientações sobre o judaísmo, pelos seguidores de Jesus e por advertências contra o gnosticismo. Aponta-se que, mesmo antes de 70 d.C., já eram percebidas características dos seguidores de Jesus. Tais características são identificadas em dois momentos. O primeiro quando Nero perseguiu os seguidores de Jesus. Apesar de o judaísmo ter sofrido consequências dessa perseguição, Nero distinguiu os outros movimentos judaicos e o de Jesus.

Knight e Anglin (1983), ao relatarem o que Tácito dizia sobre o incêndio de Roma, destacam que Nero sofria acusações de ter incendiado a capital. Nesse contexto, em uma tentativa de desassociar o ato criminoso a sua pessoa, ele perseguiu e praticou atrocidades aos cristãos, imputando-lhes a culpa do incêndio. A perseguição aos cristãos estava associada à arrecadação e à submissão deles a fundamentos imperiais, principalmente referente ao culto⁹².

Figura 32 - Busto do Imperador Nero (Idade neroniana 54-68 d.C.). Galeria dos Ofícios, Florença



⁹² Acerca desse aspecto cultural romano será trabalhado no terceiro capítulo.

Fonte: Foto tirada por Danilo Guerra no mesmo museu em 30 nov. 2017.

Por outra parte, a relação dos judeus com o Império não se abalou com a perseguição aos cristãos. Gusso (2003, p. 208) afirma que “[...] sempre existiram judeus inconformados com a dominação romana”, sendo eles fariseus, zelotes, nacionalistas, que estavam prontos a morrer e a matar pela liberdade da pátria. Os judeus possuíam liberdade religiosa, mas viviam tensões religiosas e sofriam com os altos impostos cobrados pelos romanos.

Nesse contexto, antes de 70 d.C., os conflitos com os romanos eram distintos entre os diversos movimentos judaicos e os seguidores de Jesus. O segundo momento que caracteriza uma particularidade dos seguidores de Jesus consistia no próprio pensamento religioso. Principalmente no que se refere à base para a percepção do Monoteísmo Originário.

Gusso (2003, p. 210) esclarece que “[...] a história do judaísmo, a religião dos judeus que nasceu no cativeiro babilônico se desenvolveu no período intertestamentário, [...] e o cristianismo, que surgiu dentro do judaísmo do primeiro século”. Logo, a própria origem do judaísmo ocorreu em uma matriz religiosa ampla, por isso que, apesar de se originar no judaísmo, a perspectiva de interpretação dos seguidores de Jesus já ultrapassava as formas interpretativas dos outros movimentos judaicos.

Com essas interpretações, o movimento de Jesus permitiu a adesão de outros grupos étnicos ao movimento, fazendo com que algumas características do judaísmo fossem abandonadas pelos novos integrantes. A esse respeito, Cairns (1995, p. 47) atesta que “[...] a decisão tomada no Concílio em Jerusalém, de que os gentios não eram obrigados a obedecer a lei, abriu o caminho para a emancipação espiritual das igrejas gentílicas do controle judaico”. Mesmo considerados uma ramificação do judaísmo por outros grupos religiosos e pelos próprios seguidores de Jesus, os primeiros cristãos já se apresentavam com elementos específicos, distintos das religiões judaicas.

Nessa conjuntura, por um lado, o principal elemento de distinção se concentrava na pessoa de Jesus, na medida em que os seus seguidores possuíam um olhar religioso sobre a sua pessoa. Por outro, em Jesus se concentra toda problemática associada ao monoteísmo, no entanto, toda percepção monoteísta cristã parte de sua pessoa. Theissen (2009) entende que Jesus nasceu e morreu

como judeu. Por essa perspectiva, o cristianismo se agregou às percepções míticas dos judeus e após a morte e a ressurreição de Cristo, ele foi visto por seus seguidores como elemento mítico fundante, dando origem a uma nova religião.

Cristo se tornou o centro da religiosidade dos seus seguidores. A agregação mítica de Jesus à religiosidade dos seus seguidores possibilitou a mudança dos comportamentos ritualísticos, mas mantendo as representações simbólicas judaicas. Um exemplo disso é o reconhecimento do sacrifício como remissão de pecados, porém sem a necessidade de sacrificar animais. Essa percepção só era possível mediante o legado de Jesus. Os elementos que fundamentavam as pregações de Jesus se baseavam nos mitos, etos e ritos judaicos, originados pelos escritos da Bíblia hebraica.

Tais diferenças aumentavam proporcionalmente ao crescimento do movimento de Jesus, até que as tensões entre o judaísmo e o Império romano eclodiram e a guerra foi inevitável. Acerca dessa realidade, Curtis (2003) retrata que as tensões não se deram apenas pela manifestação dos cristãos, visto que os romanos possuíam posturas que tornavam os tributos judaicos pesados. A situação se agravou quando Géssio Floro assumiu o governo da Judéia e se mostrou ambicioso em relação à arrecadação financeira. Ele também apresentava antipatia pelos judeus e essa situação acabou estimulando a revolta.

Horsley (2004, p. 27) afirma que “[...] os romanos tinham uma visão anormalmente deformada dos sírios e dos judeus, úteis apenas como escravos [...] também desprezavam os judeus como supersticiosos e exclusivistas”. Os seguidores de Jesus não se enquadram entre essa revolta, porque parte desse processo se concentrava na arrecadação dos impostos por intermédio do templo. Historicamente, sabe-se que o templo ainda era considerado pelos seguidores de Jesus um elemento simbólico⁹³, mas eles não dependiam das estruturas para a manutenção do culto.

⁹³ Compreensão estabelecida a partir de Ferreira (2009, p. 30), no *modelo simbólico* que “[...] tenta ir além do imediato dos fatos e das situações para penetrar no horizonte das expressões simbólicas pelas quais as coisas são percebidas e valorizadas. Começa não com a interação social, mas com o significado simbólico atribuído a pessoas, coisas e acontecimentos. A interação social é produzida pela reação das pessoas, não a realidades objetivas, mas à interpretação atribuída a elas. O limite de interpretações possíveis de símbolos é determinado pela experiência social partilhada. Estas interpretações produzem conceitos de status, papéis etc, que criam estruturas sociais. Este modelo focalizaria mais o significado atribuído aos vários papéis dentro da comunidade e as várias idéias dos diferentes papéis e *status*”.

É possível compreender que por isso o Protohebreus legitimou Jesus como o sumo sacerdote. A utilização da estrutura judaica como representação simbólica se desmantelou no movimento de Jesus, a partir da queda de Jerusalém. No entanto, os símbolos continuaram e tiveram papel importante na redação final de Hebreus e na descrição do Monoteísmo Originário, sobretudo, no que se refere ao processo de mediação entre o homem e *theos* (θεός).

Josefo (2004, 4º livro), ao narrar a história do primeiro século, descreve a invasão de Jerusalém e a destruição do templo. Ao lado do templo de Jerusalém, foi criado o Forte Antônia, que tinha como finalidade a arrecadação dos impostos e a manutenção da ordem. Em meados de 66, Gêssio Floro, governador da Judeia, confiscou parte do tesouro do templo, gerando a primeira revolta em que foram fechadas as passagens entre o templo e a Forte Antônia. A partir desse ato, os zelotes tomaram a fortaleza romana de Massada.

O Imperador Nero, por sua vez, nomeou Vespasiano para com seu exército estabelecer a ordem na Galileia. Em meio a sua empreitada, ele suicidou-se e Vespasiano retornou a Roma para ocupar o trono, depois de rápidas susseções entre Galba, Oto e Vitélio. Nesse intervalo, o judeu Simão Bar Giora ocupou Hebrom e João de Giscala se proclamou senhor de Jerusalém. Além do conflito com os romanos, surgiu um conflito interno entre os judeus. Simão Bar Giora entrou em Jerusalém na tentativa de governá-la, mas ele não conseguiu. A cidade alta de Jerusalém ficou com Simão Bar Giora e o templo com seu filho Eliazar e o resto da cidade permaneceu nas mãos de João de Giscala.

Com a acensão de Vespasiano como imperador, seu filho Tito assumiu o exército e estabeleceu o cerco em Jerusalém no ano 70 d.C. Nesse período, João de Giscala ocupou a região do templo de Eleazar, aumentando a tensão entre ele e Simão Bar Giora. Os romanos atacaram o terceiro muro e Simão Bar Giora e João de Giscala foram forçados a se unirem para defender Jerusalém. Entretanto, o segundo e terceiro muro não resistiram, duas legiões atacaram a cidade alta e outras duas a fortaleza Antônia, mesmo assim os judeus conseguiram resistir.

Figura 33 - Busto do Imperador Vespasiano. Museu Arqueológico Nacional de Nápoles



Fonte: Foto tirada por Danilo Guerra no mesmo museu em 11 out. 2017.

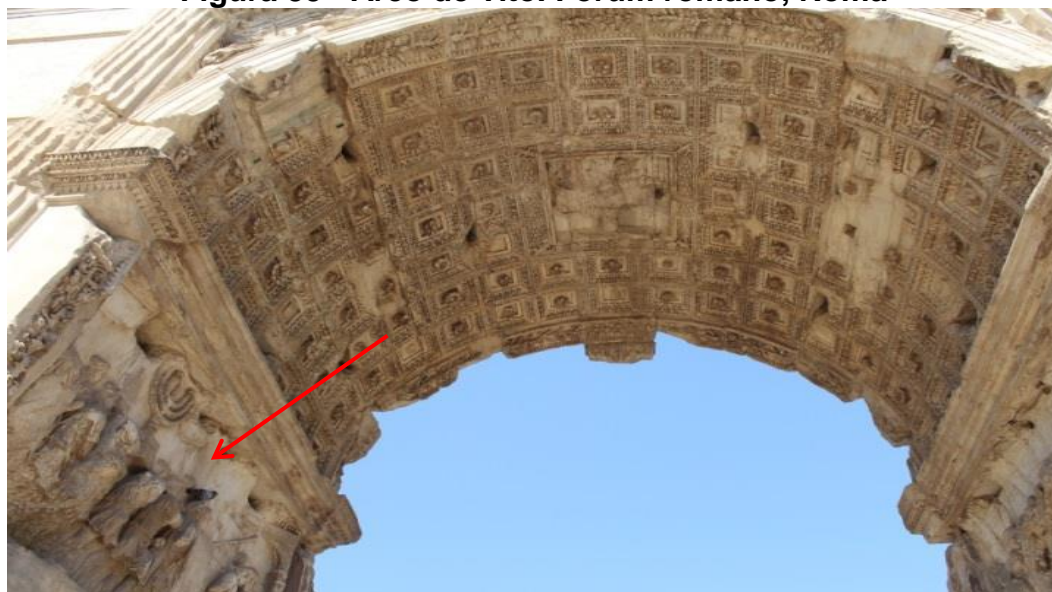
Na sequência, os romanos levantaram uma barreira de sete quilômetros ao redor da cidade, impedindo a entrada de suprimentos. Os moradores de Jerusalém começaram a morrer de fome a ponto de seus corpos serem amontoados nas ruas. A esse respeito, Josefo (2004) relata o desespero de uma mãe que matou e comeu o filho. Em junho, a fortaleza Antônia foi tomada e iniciou o cerco ao templo e, em 27 de agosto, os soldados romanos invadiram o templo. Tito solicitou que não queimassem o templo, porém, em 29 de agosto, um soldado ateou no local. A vontade de Tito foi contrareada, mesmo pedindo, o fogo não foi apagado e a cidade massacrada. Ele voltou a Roma com despojos, entre eles, a mesa dos pães, o menora e as trombetas de prata; até hoje vistos no Arco de Tito construído na cidade de Roma.

Figura 34 - Arco de Tito. Fórum romano, Roma



Fonte: Foto tirada por Danilo Guerra no interior da área arqueológica do Fórum romano em 7 ago. 2017.

Figura 35 - Arco de Tito. Fórum romano, Roma

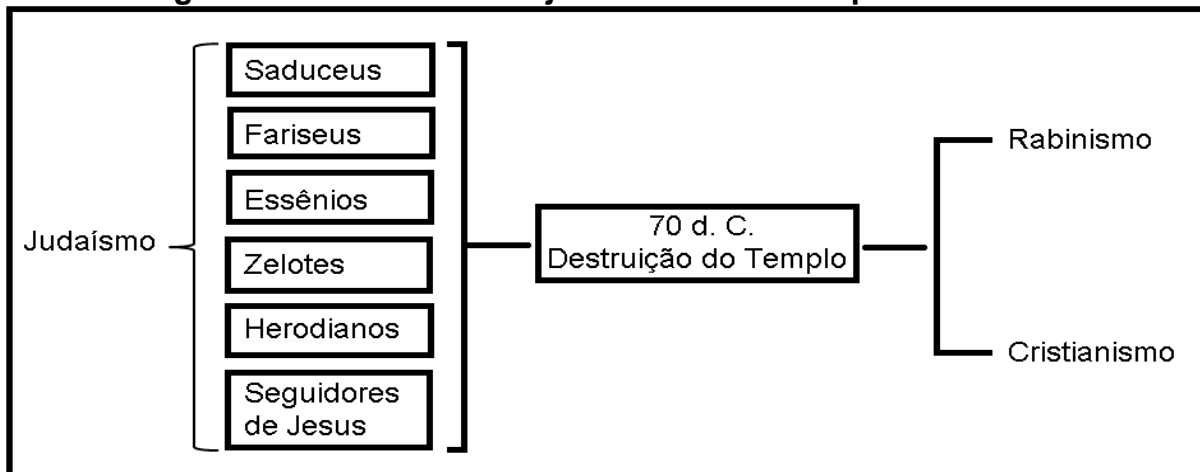


Fonte: Foto tirada por Danilo Guerra no interior da área arqueológica do Fórum romano em 7 ago. 2017.

No cerco de Jerusalém, os seguidores de Jesus se mostraram apáticos com as causas dos judeus. Cairns (1995, p. 47) relata que a igreja de Jerusalém, no ataque de Tito, fugiu. Depois que a cidade foi tomada, deixou de ser uma localidade importante para o cristianismo, desassociando-se completamente do judaísmo. Kümmel (1982) afirma que a queda de Jerusalém e a destruição do templo passaram a ser interpretadas pelos cristãos como uma profecia feita por Jesus.

Assim, após a queda do templo tanto o judaísmo como cristianismo tomaram novas trajetórias, como mostra a figura 36.

Figura 36 - Cristianismo e judaísmo antes e depois de 70 d.C.



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Essa imagem estabelece um espelho do judaísmo antes e depois da queda de Jerusalém. Nesse esquema, o movimento de Jesus estava na mesma estrutura judaica, porém, após a queda do templo, o cristianismo se apresentou de forma autônoma e o judaísmo se configurou como rabínico. O cristianismo, depois de 70 d.C., foi visto como uma religião distinta das estruturas judaicas. Desde a sua estruturação com o movimento de Jesus, ele se despreendeu da estrutura litúrgica apresentada pelos judeus.

Theissen (2009) esclarece que os cristãos não tiveram problema com a queda do templo, pois isso já teria sido previsto por Cristo. Entretanto, a partir desse momento, todas as representações simbólicas passaram a se concentrar na pessoa de Jesus, nos elementos mitológicos da sua morte como remissão dos pecados. Nesse contexto, as práticas do sacrifício haviam sido abandonadas pelos seguidores de Jesus em suas origens. Porém, com o fim do sacrifício judaico, o cristianismo manteve o significado do sacrifício na pessoa de Jesus, como era a prática anterior, pois esse sacrifício substituiria todos os outros.

Nesses elementos, o Redator Final se fundamentou no pensamento dos seguidores de Jesus. Nesse aspecto, ele agregou a perspectiva simbólica dada à pessoa de Jesus e estruturou-o cristologicamente para além do judaísmo. Nessa dinâmica, resgatou os elementos da religião hebraica para pensar Jesus como Deus,

aproveitando as perspectivas divinas já agregadas a Cristo por intermédio das percepções míticas recebidas pelos judeus.

Latourette (2006) afirma que o judaísmo é fruto da religião de Israel e que ele fez parte da construção de uma minoria que, com o fim dos dois reinos, absorveu toda a história de Israel como fundamento de sua religião. Por isso, o cristianismo passou a ter proporção além do judaísmo. Essas características podem ser vistas no texto de Hebreus, percebendo Jesus antes da formação religiosa judaica.

2.2.3.2 Depois de 70: *Sitz im Leben* do Redator Final

Com a reestruturação do judaísmo e a agregação de uma identidade particular dos cristãos, o cristianismo obteve uma adesão maior de outros povos, visto que não se prendia mais a alguma prática judaica. O Império romano, por sua vez, não possuía uma preocupação com as necessidades de população, gerando um cenário propício ao cristianismo. Nesse olhar, Latourette (2006) aponta que as ações imperiais proporcionaram frustrações religiosas e as pessoas perseguiram convicções que lhes pudessem dar certezas sobre a vida. As cidades, nesse contexto, cresciam baseadas em uma pluralidade muito grande, tanto étnica como de crenças, tornando-se ambientes favoráveis para novas ideias. Nesse ambiente, o Redator Final organizou o texto de Hebreus.

Assim como os cristãos se organizaram, o judaísmo teve que se adaptar às novas realidades. Para Gonzalez (2004), os judeus não foram um povo fácil de ser dominado pelos romanos. Desde a sua ocupação, a sua religião envolvia várias restrições. Entretanto, em 63 a.C., quando Pompeu ocupou Jerusalém e profanou o templo, os judeus enfatizaram a lei como fundamento de sua crença. Essa lei não tinha cunho doutrinário, mas caráter cerimonial e prático.

Era época em que a vitalidade da adoração no templo declinava e os fariseus esforçavam para interpretar a Lei para servir como um guia da religião do povo. Depois da destruição de Jerusalém, em 70 d.C., o templo deixou de ser o centro da espiritualidade judaica que passou a fundamentar-se na lei. Com o fim do ritual do templo, o farisaísmo suplantou os saduceus, dando ênfase ao judaísmo mais pessoal, pois crescia a necessidade de comentarem as escrituras.

Nesse sentido, deu-se a origem do judaísmo rabínico que, pela tradição histórica, fundamentou-se na teoria do concílio de Jâmnia. A esse respeito, Theissen

(2009, p. 247) argumenta que, depois de 70 d.C., com fim do templo sacrificial, surgiu a escola de Jâmnia a qual, por intermédio de Johanan ben Zakkai, ensinava que a adoração a Deus não se findava com o templo, pois Deus preferiria a misericórdia e as obras do amor aos sacrifícios. Gusso (2003, p. 209) complementa essa concepção afirmando que “[...] os rabinos, em uma medida substitutiva, criaram uma escola na cidade costeira de Jâmnia, onde pudessem ser feitos estudos mais profundos da lei do Antigo Testamento”.

A grande diferença entre o cristianismo e o judaísmo é que nesse houve uma nova reestruturação para suprir as necessidades causadas pela ausência do templo. Os cristãos, por sua parte, com o fim da materialização das representações simbólicas, libertaram-se das tradições estabelecidas pelo judaísmo. O contexto traz que o Redator Final de Hebreus se preocupou com a identidade cristã e descreveu um monoteísmo diferente do judaico, buscando na tradição da religião hebraica a polaridade existente entre *Elohim* (אֱלֹהִים) e *lahweh* (יְהוָה), percebendo-a na pessoa do pai e de Jesus.

Esse olhar em Hebreus traz uma peculiaridade relevante. Sob essa perspectiva, Latourette (2006, p. 36) afirma o cristianismo considerado como uma religião nova em relação à existência humana que, provavelmente, tem entre 1 milhão a 200 mil anos. Além disso, ele também é mais recente em relação a outras religiões, tais como: antigas e extintas, que surgiram antes de 650 a.C., em que apenas o judaísmo e o hinduísmo permanecem. O cristianismo é mais antigo do que o islamismo e o maniqueísmo. Porém, a narrativa de Hebreus mostra que, ao nascer dentro do judaísmo, ele se potencializou como a religião mais antiga, pois, quando o Redator Final retratou a revelação de Jesus antes da formação da religião judaica, foi projetado para além das formações religiosas presentes.

Os diversos acontecimentos históricos estabelecem uma autonomia religiosa cristã na pessoa de Jesus. Nesse contexto, o cristianismo configurou-ser de forma diferente ao se apegar nas representações simbólicas e abster-se da materialidade dos símbolos, como os sacerdotes e o templo. No caso de Hebreus, Jesus não foi inserido em uma estrutura monoteísta, ele vem recebendo cargas simbólicas desde os seguidores de Jesus. Nesse encadeamento, o Redator Final percebeu Jesus além do judaísmo e se apegou na história da formação monoteísta hebraica. Ele estabeleceu um padrão hermenêutico diferente dos estabelecidos pelo judaísmo antes de 70 d.C. que pensava o monoteísmo por uma perspectiva homogênea do

sagrado. Nesse panorama, em Hebreus, rompem-se com os paradigmas interpretativos em relação a Deus, dados por estruturas de sua época.

2.3 ROMPIMENTO DE PARADIGMAS INTERPRETATIVOS

A compreensão do Monoteísmo Originário estabelecido pela obra de Hebreus permite uma reflexão acerca dos processos interpretativos da história do monoteísmo do povo hebreu. A percepção do Monoteísmo Originário se estabeleceu por um processo complexo e bem estruturado pelo Redator Final. Nesse livro, reforçou-se que o sagrado cristão não consiste em elementos formulados por uma ideia individualizada, nem por fundamentos identitários construídos por grupos particulares.

De fato, já no final do primeiro século, existem vários grupos cristãos com diversas formas de pensar o cristianismo. Nos embates religiosos fundamentados na estrutura monoteísta, busca-se uma resposta na institucionalidade, na individualidade e nas condições estabelecidas pela realidade contemporânea à época. O Redator Final de Hebreus estabeleceu um olhar hermenêutico no qual se considera o presente, não ignorando o passado. O sagrado foi apresentado em uma percepção atemporal, configurando-se em um elemento temporal.

Nesse aspecto, a primeira circunstância a destacar é que o Redator Final compreendeu uma divindade atemporal e absoluta, mostrada em uma realidade material. O sagrado se revela aos indivíduos no próprio indivíduo. O Redator Final demonstrou que nem todo modo de perceber o sagrado cristão é válida. Isso ocorre exatamente por compreender que a percepção do sagrado consiste na leitura do mesmo em todo processo temporal. Essa interpretação permite uma única forma de vislumbrar o sagrado no tempo, a partir de uma análise epistemológica, que inclui a manifestação do sagrado no decorrer da história.

A segunda circunstância é que o Redator Final de Hebreus não ignorou os diversos olhares proporcionados pela humanidade. Se o sagrado se manifesta na realidade dos indivíduos, ele passa a se sujeitar à realidade desses indivíduos. É por isso que o fator tempo possui uma importância principalmente quando se usou um processo progressivo de interpretação. Ao afirmar que a manifestação do sagrado se deu de muitas formas, de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas e pelo filho, destacou-se a revelação em um processo paulatino e contínuo no tempo. Isso pode

ser confirmado ao compreender que essa ideia ocorre na velha aliança e na nova aliança. A velha aqui não se configura como não válida, mas preliminar à nova.

Nesse processo, o texto de Hebreus gerou um novo modelo interpretativo que rompeu com o dos fundamentalistas. Também se configurou como uma estrutura que rejeitou olhares específicos fundamentados em elementos preestabelecidos, pelas estruturas contemporâneas de seu tempo. Dessa forma, não ignorou os elementos da tradição nem os da contemporaneidade, podendo dar seguimento à percepção da ação reveladora do sagrado à humanidade.

Para essa compreensão, discute-se como o Redator Final trabalhou novos olhares sem perder os aspetos da tradição. Aborda-se como utilizou de elementos novos para obter sentido em sua percepção monoteísta. Apreende-se como é compreendida a monolatria e na obra.

2.3.1 Mudar para Manter: um novo olhar sobre a tradição do Primeiro Testamento

Na narrativa de Hebreus, nota-se uma preocupação com a tradição, porém, essa está além de uma instituição religiosa. Eliade (1992) esclarece quanto à teofania que uma tradição religiosa está vinculada a uma relação entre o sagrado e indivíduos específicos, proporcionando todos os elementos constitutivos daquela religião. Todo processo religioso se constitui a partir das relações, porém, ao olhar o histórico do Primeiro Testamento, observa-se que o mesmo não se dá apenas em um único ato teofânico.

Na redação de Hebreus, na perspectiva teofânica, antes de revelar-se aos pais pelos profetas, o sagrado revelou-se muitas vezes e de muitas maneiras. É a manifestação do sagrado indo além do indivíduo fundador da religião. Verifica-se no mínimo dois atos teofânicos no Primeiro Testamento, um com Abraão e outro com Moisés, nos quais ocorreram respectivamente as manifestações de *Elohim* (אלהים) e de *lahweh* (יהוה). Na percepção da manifestação religiosa, há dois aspectos fundamentais: um associado aos elementos da tradição e outro à contextualização do redator. Ele mostrou os elementos da tradição e as influências de seu tempo.

2.3.1.1 A tradição do Primeiro Testamento

Além de se utilizar dos atos teofânicos do Primeiro Testamento, a obra de Hebreus conduziu os elementos da tradição que iriam além das estruturas religiosas propostas no primeiro século. As tradições instituídas pelos judaísmos se configuravam em elementos específicos de cada religião adquiridos em um processo firmado no período helênico. Goppelt (2002) entende que o texto de Hebreus ignorou a prática cultual de Jerusalém, referindo-se ao culto estabelecido no tabernáculo desde o tempo do êxodo. Esse olhar percebe o processo de salvação por intermédio de Jesus, na concepção da expiação dos pecados pela morte substitutiva do cordeiro.

Em Hebreus, é como se o ato teofânico se configurasse como contínuo, sendo que, ao se revelar à humanidade, o sagrado poderia ser notado paulatinamente. Nessa dinâmica, as partes percebidas se alinham no decorrer da história. A divindade é vista em uma manifestação única, em que o monoteísmo se consolidou em virtude de que o sagrado cristão se revelou uma única vez por um longo período da história. Por isso que, em Hb 13,8 descreve-se a manifestação sagrada como sendo a mesma, com a expressão ontem, hoje e eternamente.

Esse processo da tradição compreende como a obra de Hebreus estabeleceu sua argumentação a partir de textos do Primeiro Testamento. Kaiser (2011) entende que o redator vinculou a promessa da salvação com as relações do sagrado com Abraão, em vez de fundamentar-se nos relatos dos textos do Novo Testamento, já existentes em sua época.

A tradição em Hebreus, portanto, não consiste em elementos passados por gerações pelos comportamentos instituídos nos cultos e nas formas de práticas religiosas. Esse tipo de comportamento não permitiria que a tradição fosse repassada, pois esses elementos condicionariam a transmissão contínua da revelação. As tradições em Hebreus se fundamentaram nos textos descritos pelos antepassados, os mesmos descreveram a revelação do sagrado perante o povo. No entanto, o helenismo trouxe duas cargas interpretativas dos textos hebraicos: a interpretação trazida pela Septuaginta, que unificou as polaridades estabelecidas pelas tradições e pelos textos das Bíblia hebraica, a partir da manifestação de sua dualidade, e a língua grega que proporcionou uma nova linguagem de descrever o sagrado judaico antes da queda de Jerusalém.

Com o conhecimento de que houve um rompimento com as estruturas religiosas vigentes da época, a redação de Hebreus vinculou o cristianismo à mensagem instituída pelo Primeiro Testamento. Reimer e Reimer (2011) mencionam as pistas deixadas pelos textos, que rompem com os paradigmas entre as classes sociais. Em Hebreus, os processos hierárquicos rompidos emergem dos sacerdotes, profetas e patriarcas. Nesse sentido, na medida em que o Primeiro Testamento propagava princípios de fidelidade, nota-se a crítica em relação aos indivíduos detentores do poder⁹⁴. Sob essa perspectiva, a tradição estava vinculada a um sentido maior e não apenas a personagens e indivíduos. Isto vale especificamente em relação a estruturas de classes sacerdotais que se beneficiavam de elementos interpretativos como um processo de controle religioso.

2.3.1.2 A obra de Hebreus como filha de seu tempo

Em um processo interpretativo, há no intérprete a intenção de retirar dos textos as intenções propostas pelos redatores. Porém, ninguém está imune a parcialidade, pois aqueles que interpretam são influenciados por outros em seu tempo. Em relação à obra de Hebreus, Hale (1983) afirma que a riqueza da obra se encontra no domínio que o redator possuía em relação ao Primeiro Testamento. Mas colocou o conhecimento de sua vivência adquirida no primeiro século.

Para o redator do Protohebreus, as interpretações judaicas do início do primeiro século, em relação ao templo e ao sacerdote, estavam equivocadas, pois consistiam nas práticas dos rituais e não em seu sentido. Ao ler o Primeiro Testamento, Protohebreus compreendia que os textos se apresentavam reveladores do sagrado no tempo presente. Cullmann (2002) afirma que, em Hb 7, Melquisedeque foi mencionado como um tipo⁹⁵ reportado a tradição hebraica que visualizava escatologicamente o Rei-Sacerdote.

De acordo com Vanhoye (2011), Melquisedeque foi colocado além dos limites temporais e da existência. Ele se assemelhou ao filho de Deus, sem princípio e fim, tornando-se um sacerdote eterno. Ele configurou um sentido que extrapola a concepção sacerdotal da tradição judaica. Na concepção de Araújo (2012, p. 159), o

⁹⁴ Reimer e Reimer (2011, p. 191) afirmam: “[...] o que percebemos, aqui, é que a legislação mosaica visa proteger esta gente diante do abuso e da opressão de seus senhores ou patrões”.

⁹⁵ Personagem que tipifica Jesus no passado, principalmente no Antigo Testamento.

sacerdócio de Jesus está associado ao campo simbólico, pois “Jesus é sumo sacerdote no santuário celestial”. Dessa maneira, a tradição epistemológica possuía autoridade superior às estabelecidas pela tradição judaica.

A tradição para Hebreus fez parte do entendimento que ocorre por intermédio da redação. Partiu do pressuposto de que os receptores⁹⁶ conhecem os textos. Sob essa ótica, Wiley (2013), ao fazer referência da percepção do simbolismo, entende que a redação de Hebreus não estava direcionada ao proselitismo, pois seu público alvo se encontrava em indivíduos convertidos ao cristianismo. O padrão se refere à forma como se compreendia a obra da salvação, por intermédio de uma nova aliança. Nesse sentido, o Messias como um fato aparentemente novo se revelou não na pessoa física de Jesus, mas na substância revelada desde os primórdios da humanidade⁹⁷.

Contudo, apesar de o texto de Hebreus ter se desfeito das estruturas pré-estabelecidas, a religião judaica ainda foi influenciadora nos processos da tradição cristã. MacArthur (2011) retrata que Hebreus possuía uma relação tão profunda com as tradições judaicas que passou a ter uma relação direta com o livro de Levítico. Nesse, encontra-se a percepção da aliança e o sacrifício da expiação dos pecados. Reconhece-se que o elemento de relação entre o texto de Hebreus e a tradição judaica consistiu na questão epistemológica com os textos do Primeiro Testamento.

Desse modo, a percepção monoteísta se consolidou em uma construção da tradição. Por isso, o Monoteísmo Originário em Hebreus se baseou em elementos tradicionais e não em uma construção posterior. Como já mencionado, essa descrição monoteísta se fez a partir de um processo progressivo e paulatino, mas seus elementos foram estabelecidos com base em toda obra historiográfica em que constituiu a escrita da história cristã. No entanto, é notório que a tradição é elemento constitutivo para compreender as fundamentações presentes, por isso, ela não se sustentava em si só. No caso de Hebreus, a sua interpretação entendeu que tradição vem por meio de um processo, pois nem sempre as práticas religiosas remontam os padrões da historiografia.

⁹⁶ Questão trabalhada no subitem 3.1.1.1.

⁹⁷ Acerca do caráter preexistente do Messias (GUERRA, 2018, p. 310).

2.3.2 Recepção do Novo na Obtenção do Sentido

A tradição é parte fundante no texto de Hebreus. Entretanto, ela se desassocia dos elementos estruturais da religião judaica. Nele, existem elementos novos que compõem a fundamentação do Monoteísmo Originário, em que há o fundamento hermenêutico revolucionário para seu tempo. Nesse aspecto, esse processo interpretativo não se assemelha aos métodos interpretativos do século XIX, como o método histórico crítico.

Wiley (2013) aponta que o Redator Final possuía uma interpretação alegórica espiritualizante dos textos, porém, essa compreensão está associada à consciência que os receptores tinham do texto. A percepção alegórica baseia-se em um processo analógico e não se organiza por experiências particulares, mas por elementos postos em seu tempo.

2.3.2.1 O método interpretativo de Hebreus

Percebendo que a obra de Hebreus estabeleceu uma interpretação alegórica, relacionada ao método analógico, o Redator Final referiu à ideia de que o Primeiro Testamento refletia a pessoa de Jesus Cristo. Essa configuração não ocorreu apenas na confirmação em termos absolutos de que o *corpus* simbólico inserido no Primeiro Testamento era a representação de Jesus, mas também nos elementos da Septuaginta e nos padrões helênicos, como a aceitação da nomenclatura *theos* (θεός) e *Kyrios* (κύριος)⁹⁸. A compreensão foi constitutiva na hermenêutica da revelação como um processo progressivo. Nessa progressão, há a ideia de culminância, em que Jesus Cristo está refletido alegoricamente nos textos do Primeiro Testamento.

O fato dos receptores conhecerem elementos dos textos colaborava para retenção de sentido, pois a filosofia helênica se utilizava de fundamentação lógica para as suas ideias. Em Hebreus, os textos do Primeiro Testamento eram aportes do construto do redator. Nessa conjuntura, estabelecia o método, pelo qual os indivíduos podiam relacionar outros textos da Bíblia hebraica com a pessoa de Jesus.

⁹⁸ Questão trabalhada no subitem 1.3.1.2.

Em Hebreus, esclareceu-se que os elementos passados não se configuravam em um processo de perfeição, pois a revelação não havia se findado, pois seria na encarnação do sagrado. Nesse aspecto, MacArthur (2011, p. 7) afirma que a aliança no Primeiro Testamento se dava de forma imperfeita ou incompleta, necessitando de uma nova aliança em Jesus Cristo.

Nessa ótica, Kaiser (2011) relata que o texto de Hebreus enfatizou a lei mosaica. Essa lei possuía sérios problemas, que não se referiam ao processo entre o sagrado e o homem, mas entre esse e aquele. Tais questões estavam associadas à moral e o povo não conseguia ter compromisso com os princípios e os ensinamentos dos patriarcas. Esse atrapalho era recorrente entre os cristãos, sendo o conceito de revelação findado na pessoa do Filho. Essa hermenêutica se configurava a partir da cristologia da obra de Hebreus e de elementos epistemológicos do Primeiro Testamento direcionados a Jesus. Ele foi apresentado na tradição, porém como um contraponto ao monoteísmo do primeiro século.

Sob essa perspectiva, Reimer e Janssen (2013) entendem que as comunidades primitivas e os movimentos promovidos pela ação de Jesus se estabeleceram por atitude subversiva, quando romperam com elementos preestabelecidos entre as concepções de trabalho, gênero e classe. Nesse sentido, o personagem Jesus não se encaixava em padrões de exclusão. Em Hebreus, quando a obra apresentou Jesus como o fim da revelação, cortou a velha aliança⁹⁹, distanciando-se de estruturas mantenedoras da religiosidade, mas sem perder a elemento da tradição.

2.3.2.2 A obra de Hebreus e sua releitura do Primeiro Testamento

Jesus como a nova aliança repercute na releitura que interlaça o passado com o presente, em que se associa o sentido de *Kyrios* (Κύριος) com o do sagrado no Primeiro Testamento. É possível olhar a realidade de Hebreus a partir de estruturas, que perceberam Jesus como o próprio sagrado, mantendo uma construção semelhante àquela no Primeiro Testamento. Pensa-se essa situação como uma fórmula de princípios básicos do Primeiro Testamento em que os atributos do sagrado foram associados aos da transcendência e imanência na

⁹⁹ Hb 7,22 e Hb 8,6-8.

construção do elemento monoteísta proposto por Hebreus. Todavia, mesmo o Monoteísmo Originário visto de forma semelhante à estrutura Deuteronomista, a maneira que ele foi construído é diferente da tradição hebraica destacando o sagrado, pois se deu em uma nova realidade.

No texto de Hebreus foram agregados métodos interpretativos que geraram tensões entre o judaísmo e o cristianismo. Hale (1983) introduz que esse conflito teológico, no início do primeiro século, gerou entre os dois grupos novas interpretações do Primeiro Testamento. Em relação às representações simbólicas associadas ao templo, essa nova forma de observar a religião afetou mais o judaísmo do que os cristãos. Esse paradigma se estabeleceu à medida que os seguidores de Jesus se relacionaram com outros grupos étnicos, principalmente os gregos, que influenciavam o pensamento dos cristãos.

Como os cristãos já estavam dispostos a novas percepções, eles aceitavam com mais fluidez os elementos culturais que geravam embates com os que insistiam em manter as tradições e estruturas judaicas. Com a hermenêutica influenciada pela inserção de adepto, em Hebreus, compreenderam-se as representações simbólicas do Primeiro Testamento de outra forma. Acerca disso, Goppelt (2002) afirma que o texto de Hebreus argumentou a partir da percepção do sumo sacerdote, sendo a base de sua cristologia. Aqui, o sumo sacerdote fez-se representante da mediação, mas sem configurar um cargo estruturante da religião.

Cullmann (2002) entende que há um elemento novo na narrativa de Hebreus quando a obra se refere ao sumo sacerdote. Esse se desvinculou de um processo hierárquico, tornando-se o cordeiro, saindo de uma posição de superioridade para a de inferioridade. Nesse modelo, a concepção de sumo sacerdote não perdia sua finalidade, passou a ter um sentido filosófico. A função de sumo sacerdote continuaria existindo na pessoa de Jesus como representação simbólica.

Pela percepção filosófica dos textos do Primeiro Testamento, os elementos perderam o sentido literal e se enquadraram no analógico. Nesse aspecto, Jeremias (1977) identifica que um elemento enfatizado no texto de Hebreus é a fé. Grande parte do Novo Testamento trouxe consigo uma percepção oriunda da região da Palestina, com seu parecer subjetivo para expressar um padrão real, como no exemplo de transportar os montes. Nesse ponto, a questão não se concentra nos montes, mas naquilo que os indivíduos podem fazer a partir da fé. Tem-se um padrão do crer em Jesus a partir dele mesmo. A estruturação da fé se configura no

sentido do próprio Jesus e não nas possíveis estruturas hermenêuticas relacionadas à cristologia. Isso significa dizer que, no panorama do Novo Testamento, os elementos partem de um Jesus objetivo, que por sua vez, possibilita diversas interpretações.

Esse discernimento sobre o Monoteísmo Originário adentra nesse novo olhar hermenêutico, em que se extrai os sentidos dos símbolos e se estingue a materialidade do mesmo. Sob essa perspectiva, em Hebreus os novos elementos culturais e a percepção filosófica dos símbolos não são tratados como um problema. Para o Redator Final, o que estava acontecendo era mais do que uma releitura. Havia a continuidade das descrições da epistemologia formada pelo Primeiro Testamento que culminou na pessoa de Jesus.

Essa união do novo com a tradição gerou em Hebreus uma dinâmica religiosa que se apresentou distintamente daquela proposta pelo judaísmo. As distinções entre cristãos e judeus não eram o maior problema enfrentado pelos cristãos, pois as duas estruturas conviviam em um Império com características politeístas. A preocupação se fundamentava no culto monoteísta, a partir da adoração a pessoa de Jesus que, perante o Império, posicionava-se com um padrão monolátrico.

2.3.3 Monolatria no Redator Final

O texto de Hebreus visualizava Deus e Jesus em um único elemento sagrado. O sagrado se apresentou em sua polaridade, mas se revelou como um. Todo trabalho que o Redator Final teve para unificar os elementos da divindade em um único ser consistiu em estabelecer que nem todas as percepções obtidas de Deus e de Jesus deveriam ser consideradas ou válidas. Sem a compreensão da nova aliança formada em Jesus, a adoração se desassociava do verdadeiro sagrado cristão.

Nessa escritura, foi construído um processo complexo para afirmar o elemento da adoração. Foi necessário definir o objeto de culto dentro de uma realidade monoteísta. A proposta pelo Redator Final incorporou elementos diversos para que o sagrado fosse percebido em sua realidade. Nesse aspecto, há a premissa de que no processo de interpretação precisa haver “[...] interações nas dinâmicas do discurso religioso, que no caso teológico cristão, são igualmente

importantes, no sentido de buscar informações também em outros textos daquele mundo contemporâneo” (REIMER, 2013a, p. 10).

Esse princípio hermenêutico se fazia presente na redação do texto de Hebreus. Nele, o sagrado não poderia ser visto por um viés unilateral, pois assim como o sagrado se manifestava de formas múltiplas, precisava ser enxergado em sua multiplicidade. Essa percepção complexa do sagrado não o colocava como elemento subjetivo, pois a subjetividade se encontrava em vários segmentos monoteístas de sua época. A subjetividade ocorria não porque o sagrado se manifestava de forma subjetiva, mas porque os indivíduos o interpretavam subjetivamente.

Em Hebreus, quando Jesus passa a ser apresentado perante algumas estruturas religiosas, surgem algumas tentativas de descaracterizá-lo perante a sociedade monoteísta daquele tempo. Segundo Bruce (1990, p. 132), de acordo com os rabinos, Jesus era o Nazareno “[...] transgressor em Israel, que se dava à prática de magia, fazia pouco das sentenças dos sábios, desencaminhava o povo e insistia em que não viera para destruir a lei, mas para acrescentar-lhe”.

Dentre as interpretações dadas a Jesus só existiam duas possíveis entre os judeus que aderiram ao seu movimento: um grupo entendia que ele não era um ser sagrado e outro o aceitava como tal. A esse respeito MacArthur (2011) escreve que a narrativa de Hebreus se refere às dificuldades existentes entre os cristãos, pelos confrontos diretos com o pensamento judeu. Havia judeus que acreditavam nas mensagens dos evangelhos, porém, não criam em Jesus como sagrado. Nesse caso existia uma relação intelectual com a mensagem de Cristo. Esses grupos não estavam interligados pessoalmente com a sacralidade dele, mas com a sua mensagem. Em contrapartida, o Redator Final se configurou no outro grupo. Além de se relacionar com a mensagem de Jesus, teve a percepção do Jesus divino e sagrado do Cristo.

Em Hebreus, o monoteísmo não era o padrão fundamental para se estabelecer a adoração ao verdadeiro Deus. Ele estava configurado em uma aliança que não proporcionava circunstâncias estáveis de fidelidade, pois como se saberia o que adorar se as comunidades acreditavam em um Jesus com várias facetas. Desse modo, a relação com a aliança do Primeiro Testamento era tão frágil que a obra de Hebreus focou no elemento da salvação para justificar a impossibilidade de cumprimento da primeira aliança. Dessa forma, a mensagem configurada em Jesus

Cristo proporcionou uma aliança perfeita na divindade encarnada, que tem o poder de purificar os pecados. Nessa perspectiva, a nova aliança se concentrava em Jesus Cristo, que era infalível, e não nos indivíduos incapazes de cumprir a primeira aliança.

Nesse novo olhar, o Primeiro Testamento representou a manifestação do sagrado diante do seu povo, que não se configurou como elemento legislador. Acerca disso, Goppelt (2002) discorre que, em Hebreus, o Primeiro Testamento foi citado como expressão de Deus, de Jesus ou o Espírito Santo. Geralmente, quando Deus fala, ele se refere diretamente a Jesus. Para isso, foi preciso estabelecer uma configuração monoteísta distinta da tradição judaica.

Nesse sentido, Wiley (2013) entende que, para existir uma perfeição no contato de Deus com a humanidade, é preciso que Deus estabeleça um meio para manifestar sua relação. No olhar de Hebreus, o Filho se apresentou de forma perfeita com uma mensagem perfeita. Ele se revelou pela escrita, visível e audível, mostrando-se também de forma humana sem deixar de revelar-se como Deus.

Segundo a obra de Hebreus, a aproximação com Deus sem a intermediação de Jesus não era possível, porque não havia como adorar um e ignorar o outro. Não existia a possibilidade de desassociar Jesus de Deus, como se estabeleceu na escola Deuteronomista, não separando *Elohim* (אלהים) de *Iahweh* (יהוה). Esse princípio permanece na história do cristianismo.

Hale (1983, p. 247) entende que a adoração e a religião não se baseiam por concepções externas, mas são derivadas “[...] de uma fé na supremacia de Cristo em todas as coisas: a palavra perfeita de Deus ao homem e o representante perfeito do homem perante Deus”. Esses elementos são percebidos pelas fontes do Novo Testamento que, apesar de em muitos momentos não terem buscado a obrigatoriedade de legitimar Jesus como Deus, associaram os dois personagens.

Essa configuração pode ser percebida também no Evangelho de João, como afirma Cullmann (2002). Apesar de se estabelecerem assuntos distintos, há uma correlação entre esse Evangelho com o texto de Hebreus. Nessa correspondência, quando João disse que Jesus era o *logos*, tem-se um elemento que precede a existência dos indivíduos (GUERRA, 2018). Em Hebreus, associou-se Jesus à substância, colocando-o em um espaço além da materialidade. Jesus é Deus, porque manifestou concretamente a divindade na terra. Nesse aspecto, a monolatria configurada em Hebreus consiste em adorar o sagrado em sua unidade.

Em síntese, a obra de Hebreus se configurava como um elemento hermenêutico para os seus contemporâneos, pois seu padrão consistiu em fazer com que os cristãos compreendessem os elementos fundantes da fé cristã. Nesse caso, o Redator Final trouxe a compreensão da devoção no entendimento dos elementos historiográficos. Dessa forma, evitam-se as interpretações fundamentalistas de cunho subjetivo e particular, que transformam a percepção do sagrado em focos de interesses institucionais. O Redator Final entendeu que a percepção interpretativa, mesmo analítica, manifestava-se como revelação progressiva do sagrado, por isso, não se configurava em compreensão monoteísta do cristianismo. Desse modo, a interpretação que se utilizasse de fundamentos hermenêuticos para outra percepção em relação a Jesus e não estava vinculada ao Monoteísmo Originário, não se configurando como culto à verdadeira divindade cristã.

Assim, o Monoteísmo Originário na obra de Hebreus estabeleceu os elementos identitários que caracterizaram a divindade. O culto deveria ser direcionado a uma única divindade que se manifestava em sua transcendência e imanência, apresentada como Pai e como Filho. A monolatria se configurava em duas estruturas: o politeísmo vigente em sua época e as divergências acerca da pessoa de Jesus. Em Hebreus, não bastava ser monoteísta, era preciso conhecer a manifestação do sagrado corretamente, distinta das subjetividades dos grupos. Isso quer dizer conhecer a divindade em seu percurso histórico.

CONSIDERAÇÕES

Neste capítulo, evidenciou-se a construção do Monoteísmo Originário, pela comparativa entre Jesus e *lahweh* (יהוה) e Deus e *Elohim* (אלהים), por intermédio das relações com a obra de Hebreus. Foram enfatizados os fundamentos exegéticos dos textos, priorizando a compreensão de como o Redator Final posicionou o discurso frente ao monoteísmo vigente. Por fim, abordaram-se os processos interpretativos nos quais se fundamentou o desenvolvimento de seus argumentos.

O monoteísmo descrito em Hebreus consistiu em um paralelo entre a construção monoteísta do Primeiro Testamento e as percepções cristãs da época. Na relação entre o passado e o presente, constaram os atributos de *lahweh* e *Elohim* e os de *Iesous* (Ιησους) e *theos* (θεός). Essa comparativa se deu em dois

momentos. O primeiro refere-se à maneira como o Redator Final descreveu *Iesous* e *theos*. Compreendeu que *lahweh* era uma divindade que se apresentava de modo imanente e com características antropomórficas e tratou Jesus como essa divindade imanente que assumiu a forma humana. Entretanto, sendo *Elohim* a manifestação transcendente do sagrado, descreveu *theos* como um ser absoluto. Nessa perspectiva, o trato do Redator Final a *Iesous* e a *theos* se assemelhou ao dado pelo Primeiro Testamento a *lahweh* e *Elohim*. O segundo percebe as propostas do Redator Final com as presenças das fontes Javista e Elohista ou Sacerdotal. Nesse contexto, demonstra-se que as citações do Primeiro Testamentos sobre a pessoa de Jesus coincidiram com os textos javistas, direcionados a *lahweh*. As menções a *theos* repercute nos textos elohistas ou sacerdotais associados ao termo *Elohim*. Explicita-se que, apesar de o redator de Hebreus citar partes do Primeiro Testamento em grego, há relações dos nomes das divindades com os dos originais em hebraico.

Nas comparações entre os termos, evidencia-se que o Redator Final fez o elo entre o Pai e o Filho pela ideia de substância. Os nomes *Iesous* e *theos* são compreendidos como expressão da mesma substância visto que não revelam em si a substância, mais apenas a manifestam. As características perceptíveis tomam-se por acidentais, ao passo que não são as que fazem do ser o sagrado, mas como manifestação do seu ser.

Na análise exegética de Hb 1,1-3, considera-se que a manifestação do sagrado se dá a partir de um ato progressivo, em que o mesmo se mostra à humanidade no decorrer da história. O sagrado se revelou no passado, manifestava-se em substância no presente análogo à obra de Hebreus. Jesus seria um com Deus em substância. Tal percepção de que Jesus era Deus se configurou na característica de que ele podia perdoar pecados. Esse elemento se constituiu no motivo de preocupação de copistas que, por um movimento cristológico enraizado em três manuscritos, expressaram a preocupação com os leitores de tempos diferentes, para que pudessem interpretar os atributos sagrados de Jesus como o de perdoar pecados.

O contexto histórico se apresentou como fator importante. Apesar de o redator de Hebreus não ter feito referência à destruição do templo, esse fato contribuiu com a resignificação do monoteísmo da tradição judaica para o Monoteísmo Originário. A queda de Jerusalém fez surgir uma cisão entre os

seguidores de Jesus e o judaísmo, que organizaram a estrutura religiosa com a ausência do templo. No cristianismo em Hebreus, há uma manutenção dos significados simbólicos, sem a sua representação concreta, associando os símbolos à pessoa de Jesus.

O Redator Final expressou o fundamento hermenêutico alegórico, associando elementos do presente com os do passado. Esse modo interpretativo se estabeleceu pela relação entre *Iesous* e *theos* com *Iahweh* e *Elohim*, por sua comparação com os textos do Primeiro Testamento e a compreensão de uma divindade que se manifestou como substância, a partir dos símbolos em sentido filosófico. O Redator Final explicou a divindade por um aspecto objetivo, no qual a centralidade consistiu em uma perspectiva epistemológica.

O Redator Final utilizou elementos para reproduzir os fundamentos do sagrado da Bíblia hebraica em seu tempo chamado por Monoteísmo Originário. Trata-se de um modelo de percepção monoteísta que, pela memória, ressignifica os elementos originários da religiosidade hebraica e de influências da filosofia clássica, estruturados com a percepção cristológica protocristã. Essa forma de perceber o monoteísmo consiste em explicar as suas características nas origens, nos fundamentos de seu tempo. O redator compreendeu que esse monoteísmo se deu na história do povo hebreu pela escola Deuteronomista. A obra de Hebreus retomou as origens fazendo comparações com termos e estruturas interpretativas de seu tempo.

A descrição do Monoteísmo Originário se apresentou como um elemento identitário proposto em Hebreus. Esse elemento se organizou pelo modo afirmativo e negativo. Isso significa que a identidade foi construída no que se diz ser e não ser. Nesse sentido, no próximo capítulo, serão discutidas as implicações do Monoteísmo Originário frente ao Império romano.

3 O MONOTEÍSMO ORIGINÁRIO E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ

Sendo ele o resplendor da sua glória e a expressa imagem do seu Ser, e sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder, havendo ele mesmo feito a purificação dos pecados, assentou-se à direita da Majestade nas alturas (Hb 1,3)

1.3 δε ὡν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,

Até esse momento da pesquisa, percebe-se que a construção da obra de Hebreus sofreu várias influências que contribuíram para a sua formação. Dentre essas, encontram-se a herança cristã (seguidores de Jesus), o hebraísmo e a filosofia, inseridos em um contexto histórico de dominação romana. A importância de compreender o Monoteísmo Originário consiste em percebê-lo na formação identitária do cristianismo no final do século I, pois o mesmo fez contraposição às estruturas imperiais.

O Monoteísmo Originário gerou efeitos que impulsionaram diversos debates sobre essa perspectiva nos períodos subsequentes ao século I nos discursos cristológicos. Em Hb 1,3, explicita-se a cristologia de posicionar Jesus Cristo em um processo monoteísta de contraposição às ações dominantes. Essa questão está em Hb 1,3, ao declarar que Jesus “assentou-se à direita da Majestade nas alturas”. Nesse aspecto, Costa (2014) atesta que a maneira de pensar dos defensores do cristianismo foi influenciada por dois motivos: o primeiro pela perseguição romana e o segundo pela propagação da sua crença perante aqueles que não a conhecem. Dessa maneira, quando a obra revelou Jesus como sagrado, apresentou-se de forma diferente em relação ao Império, caracterizando-se como uma estrutura de oposição aos imperiais.

Os indivíduos se posicionavam frente a uma estrutura dominadora, escravista com atções violentas. Os atos imperiais afetavam diretamente o corpo que, em Hebreus, pode ser entendido de duas formas: no caráter individual e no aspecto da comunidade. Nessa perspectiva, o corpo possui elementos fundamentais na construção da identidade. Nota-se que o sistema religioso no final do século I é complexo em que cada comunidade religiosa acabava assumindo uma identidade específica.

De acordo com Stegemann (2012, p. 236), “[...] a identidade coletiva também não é ‘natural’ ou ‘biologicamente’ dada ou ‘primordialmente’ original, mas ela é ‘socialmente construída’”. Lohse (2000) afirma sobre a formação de diversos grupos religiosos no primeiro século que as religiões gregas, romanas, populares e as de mistérios faziam parte dos contextos em que as comunidades cristãs sobrevieram. O cristianismo surgiu nesse cenário plural e as identidades coletivas de cada comunidade cristã sofriam influências dessas realidades.

Nessa conjuntura, a obra de Hebreus, a partir do Monoteísmo Originário, estabeleceu um conceito do que era o cristianismo para os seus contemporâneos. Construiu uma estrutura doutrinária generalizada, que passou por várias instâncias até a definição identitária, com a interferência de estruturas como os textos hebraicos, a Septuaginta e a concepção da língua grega. Entretanto, a descrição do Monoteísmo Originário permitiu uma concepção objetiva do sagrado, apesar de que nele “[...] o indivíduo faz valer sua liberdade de escolha, ‘cada qual retendo para si as práticas e as crenças que lhe convêm’” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 43).

Nessa ótica, Bartolo (2007, p. 119) relata que só é conhecido o que “[...] vivemos e não aquilo que pensamos, pois não vivemos no pensamento: vivemos as coisas a partir do seu sentido encarnado, sentindo-as”. Tal modelo está na estrutura de Hebreus, pois em sua descrição o sagrado possui sentido prático. Seus atributos correspondem às necessidades individuais, como libertação, providência e livramento. Essas características não são compreendidas de forma subjetiva, mas materializadas no corpo, sendo esse “[...] o lugar por onde todos os fios passam. Se ele é um gerador de sentidos, também é o local onde esses sentidos repousam” (QUADROS, 2011, p. 657).

Meeks (1997, p. 93) expressa esse sentido de descrever a prática, pois “[...] prática é mais complexa do que necessitamos para nossos presentes próprios, que não se preocupam com definições gerais, mas com desenvolvimento histórico específico”. A prática está presente no corpo que manifesta os sentidos para além de elementos teóricos. Nesse aspecto, a manifestação do sagrado sobre os receptores de Hebreus servia de esperança para que os mesmos tivessem forças para continuar em um ambiente de opressão: “[...] o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída” (LE BRETON, 2007, p. 7).

A esperança de resistirem os processos violentos se dava por intermédio das testemunhas que foram relatadas em Hb 11. Nesse trecho, foram descritos grandes

personagens que obtiveram sucesso por intermédio da fé, desse modo, os testemunhos vividos no corpo, pelo qual “[...] nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência individual e coletiva; ele é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo nos quais a existência toma forma pela fisionomia singular de um ator” (LE BRETON, 2007, p. 7). A estrutura religiosa proposta por Hebreus serve como manifesto para a construção identitária e incentiva a busca pela fidelidade a uma divindade transcendente e imanente.

Segundo Bourdieu (1970), a religião exerce duas funções de consagração: proporciona ao indivíduo estabelecer limites no campo simbólico, justificando ações objetiva e traz que o sujeito justifique objetivamente o comportamento, fundamentando-se em circunstâncias ontológicas. Nessa estrutura religiosa, a identidade cristã deveria ser percebida nos símbolos associados à pessoa de Jesus e em sua compreensão ontológica como sagrado. Apreende-se que o indivíduo é dotado de saberes, sendo esses compostos por fundamentos preestabelecidos pela estrutura religiosa, mas também por suas experiências particulares. A esse respeito, Certeau (1998, p. 156) elucida que o saber

[...] se faz de muitos momentos e de muitas coisas heterogêneas. Não tem enunciado geral e abstrato, nem lugar próprio. É uma *memória*, cujos conhecimentos não se podem separar dos tempos de sua aquisição e vão desafiando as suas singularidades. Instruída por muitos acontecimentos onde circula sem possuí-los (cada um deles é *passado*, perda de lugar, mas brilho de tempo), ela sepulta e prevê também “as vias múltiplas do futuro” combinando as particularidades antecedentes ou possíveis.

Pelo exposto, nota-se que o sagrado descrito por Hebreus seria compreendido pelos indivíduos em sua coletividade, por meio da memória resgatada, da epistemologia e da releitura e ressignificação das tradições judaicas, apresentando-se frente ao Império romano que impunha seus símbolos e atos violentos.

A escritura de Hebreus é um documento importante na formação dos fundamentos identitários do cristianismo primitivo. Nela, está proposta a ideia de cooperação por meio da comunidade. A comunidade cristã não foi apenas uma organização de antíteses ao modelo imperial. São expostos três momentos para o estudo: compreender os indivíduos e sua relação com o Império, entender como a obra repercutiu nos espaços de ocupação romana e analisar como o Monoteísmo Originário reagiu ao modelo de dominação.

3.1 O MONOTEÍSMO ORIGINÁRIO FRENTE AO IMPÉRIO ROMANO

A composição da obra de Hebreus se deu por duas mãos, reforçando a sua mensagem que se consolidou no Redator Final. Na redação final, concentrou-se a intencionalidade da obra, mesmo que em determinados momentos sejam reconhecidas as intenções de Protohebreus. Entretanto, esses designios se tornaram fundamentos para esse redator.

Tendo em vista a totalidade da mensagem proposta pela obra de Hebreus, compreende-se que o Redator Final tinha em mente o contexto em que ele e seus receptores viviam. Na realidade posta pelo Império romano, estabeleceu-se a estrutura governamental que atingia diretamente as concepções cristãs. Nesse sentido, a escritura foi organizada tendo várias influências. Também levou em conta os pré-conhecimentos que os receptores possuíam e seu aspecto histórico. Assim, as reflexões propostas pelo Redator Final apresentaram a sua oposição ao modo imperial. Ao apresentar o Monoteísmo Originário, o redator rejeitou a divinização imperial e suas estruturas políticas e religiosas.

3.1.1 Os Indivíduos de Hebreus no Império

A obra de Hebreus se apresenta de forma incomum em relação a outros textos que compõem o Novo Testamento, pois não fez menção ou endereçamento. Entende-se que se destinou a um grupo, porque foi concluída dando informações sobre Timóteo e saudando a liderança. A esse respeito Lazarini Neto (2008, p. 4) assegura que não é uma carta circular, porque conclui com a seguinte expressão “Saudai a todos os vossos guias e a todos os santos” (Hb 13,24). Cothenet (1988, p. 309) acredita que a obra é um sermão com intenção de pronunciamento, que havia sido escrito e enviado a uma comunidade. Por esse motivo, tem-se que o Redator Final estava convicto de que o cristianismo se fundamentava na vivência em comunidade.

No entanto, pela citação de Clemente, o texto adquiriu maiores proporções, auxiliando a fundamentação da fé cristã em relação ao Império romano. No quesito endereçamento, o seu teor não especifica uma localidade. Seu conteúdo é abrangente a várias regiões, tendo essa finalidade. Percebe-se sua propagação, por

meio dos diferentes manuscritos no aparato crítico do texto em grego, já analisados¹⁰⁰ nesta tese.

3.1.1.1 Do redator para o receptor

Em Hb 1,1-2a, o redator, ao afirmar que “Havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, nestes últimos dias a nós nos falou pelo filho”, teve uma perspectiva ampla de seus receptores. Essa amplitude se estabeleceu com a manifestação reveladora de Deus, com caráter teofânico¹⁰¹ (ELIADE, 1992). Ele está além dos indivíduos, expressando a divindade que se comunica por meio do tempo a muitas pessoas. Essa teofania demonstra a *elalesen* (ἐλάλησεν) fala da divindade que também pode ser compreendida como sons, tons de coisas inanimadas, capacidade de falar, proclamar e dizer (GINGRICH, 1984). Por essa fala, ocorre a comunicação com a linguagem humana.

Observando o texto de Hb 1,1 a *elalesen* fala de *theos* (θεός) que enfatiza as expressões muitas vezes, e de muitas maneiras. *Theos* vem falando no tempo aos indivíduos no presente sobre sua revelação: “nestes últimos dias a nós nos falou pelo filho”. No que se refere aos receptores da obra de Hebreus, a fala de *theos* está associada a dois fundamentos básicos: a) o conhecimento da tradição por intermédio dos *patrasin* (πατέρας) os pais, que havia recebido a revelação por intermédio dos *profetáis* (προφῆταις) os profetas, que representam os líderes religiosos em nome de *theos* perante o povo hebreu; b) o conhecimento básico da fé cristã revelada pelo *ýgios* (υἱός) Filho, Jesus Cristo.

Stegemann (2012, p. 2013) afirma que a pergunta sobre Jesus sempre conduzirá ao judaísmo. O discurso que se refere a Jesus tem a ciência de que seus receptores detém a consciência das tradições judaicas. Por esse motivo, é importante entender que o fundamento da mensagem de Hebreus consistiu em um processo de argumentação alicerçado em uma linguagem específica daquele grupo, isso pressupõe o conhecimento prévio do orador e do público que o lê.

¹⁰⁰ Questão trabalhada no subitem 2.2.2.

¹⁰¹ Pode ser compreendida como “[...] a forma pela qual deus ou deuses se manifesta”. Assim a “teofania consagra um lugar pelo próprio fato de torna-lo “aberto” para o alto” (ELIADE, 1992, p. 26).

Figura 37 - Texto grego de Hb 1,1-2

1.1 Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις
 1.2 ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων, δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας·

Fonte: Bibelgesellschaft (2012).

Nesse panorama, a configuração do Monoteísmo Originário fez parte da preocupação do Redator Final em assegurar o monoteísmo proposto por seus antepassados. Como já explicitado¹⁰², essa atenção se apresentou de forma distinta da judaica, compreendendo que Jesus é Deus. Essa afirmativa alterava os comportamentos dos fiéis perante o Império, esse reagindo contra essa manifestação.

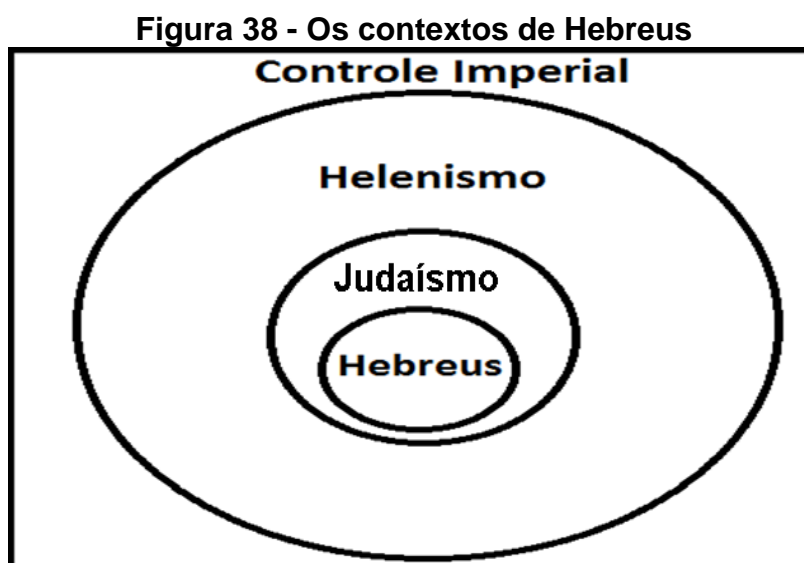
Essa percepção se dá também pela caracterização do redator. Segundo Schelkle (1977, p. 197-8), o redator de Hebreus foi um cristão-judeu alexandrino, pois o mesmo possuía o domínio do Primeiro Testamento, baseando-se no conhecimento helênico judaico, “[...] pois um cristão convertido do paganismo dificilmente poderia adquiri-lo”. Com esse perfil da origem do autor, judaísmo e helenismo são notórios na escritura, cuja argumentação só é possível mediante o público a quem se destina a obra.

A esse respeito, Kümmel (1982) se refere a duas teorias sobre o destinatário de Hebreus: aos judeus cristãos, por haver uma construção fundamentada no Primeiro Testamento e por trazer conhecimentos fundamentais da tradução judaica, e aos sacerdotes essênios ou antigos membros da comunidade de *Qumrā* que ainda não haviam se convertido ao cristianismo. Lazarini Neto (2008, p. 3) converge com a ideia de Kümmel, ao afirmar que os receptores só poderiam fazer parte de três grupos: “[...] primeiro composto por judeus que eram de fato; um segundo, composto por judeus não cristãos que estavam intelectualmente convencidos e, um último, composto por judeus não-cristãos que não estavam convencidos”.

Para Guthrie (1983, p. 22), esse grupo poderia conter gentios, pois com a conversão ao cristianismo, esses passaram a ter muito contato com o Primeiro Testamento, por ser o seu livro sagrado. Diante desse debate, o importante é que os receptores de Hebreus possuíam um profundo conhecimento do Primeiro

¹⁰² Questão trabalhada no item 1.1.

Testamento. Acerca dos destinatários da obra, os mesmos estão inseridos em uma contextualização representada na figura 38.



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Pela figura 38, estão inscritas em três cosmovisões, tendo em mente que elas se interpretam nessa conjectura. Essas cosmovisões analisadas do macro para o micro se constituem na dominação imperial romana, na compreensão da cultura grega pelo viés helênico e, por fim, na estrutura judaica, lugar em que se originam o redator de Hebreus e seus receptores.

3.1.1.2 Os personagens de Hebreus e seus desafios no Império romano

O paradigma da dominação romana mostra que os escritos de Hebreus se destinaram a um grupo específico subjugado pelo Império. Era oriundo do judaísmo, que havia gozado de certa liberdade religiosa até os domínios de Calígula¹⁰³. Liberdade que precisava adequar-se à realidade imperial. Porém, historicamente no governo de Domiciano, a liberdade religiosa tanto dos judeus como dos cristãos foi coibida.

¹⁰³ Calígula (37-41 d.C.) - jovem que viria a ser o terceiro imperador mais de uma vez se vangloriou de ter chegado perto de cometer parricídio, matando seu familiar e então imperador, Tibério. Mais do que isso, a crença geral era a de que Calígula havia chegado a perpetrar o ato, o que era escandaloso, mas não necessariamente inesperado, pois era considerado um homem violento (PEREIRA, 2016).

Frade (2000) assinala que Domiciano exigia que a cobrança dos tributos do templo de Júpiter fosse requerida dos judeus e daqueles que tinham prática semelhante. Ele perseguiu os cristãos e os consideravam ateus, pois não possuíam a crença nos deuses e não adoravam as divindades romanas das quais ele se sentia parte. Nesse quesito, em Hebreus, há a fundamentação da fé cristã no Monoteísmo Originário oriundo de suas tradições hebraicas, com a intenção de fortalecer as comunidades cristãs em suas convicções. Essa argumentação se apresentou de forma antagônica aos fundamentos imperiais, pois os cristãos não estariam submissos ao Império, mas perseveravam em Jesus - autor e consumidor da fé (Hb 12,1-2).

Figura 39 - Imperador Domiciano (81-96 d.C.) Inv. 2213. Museus Vaticanos, Roma



Fonte: Guerra (2018, p. 141).

Na perspectiva revolucionária, o Redator Final fundamentou o discurso na questão monoteísta, por entender que muitos de seus receptores tinham dificuldades em entender o monoteísmo com a inserção de Jesus, pelo fato de ainda estarem presos à tradição judaica. Nessa ótica, Cothenet (1988) entende que todo conhecimento pré-estabelecido do autor de Hebreus se converge em um conceito da revelação e de uma interpretação radical dos textos antigos, construindo uma trama linguística com elementos helênicos e judaicos na afirmação de um monoteísmo

formado na base da história dos hebreus. No entanto, apesar de a obra ter se constituído dentro do Império, do helenismo, dos judaísmos e das primeiras comunidades judaico-cristãs, instituiu Jesus em superioridade a todas essas instâncias.

De acordo com Bruce (1987), a obra de Hebreus é de cunho helenístico e de profundo conhecimento do Primeiro Testamento e da tradição judaica. No entanto, mesmo surgindo em um berço judaico-helênico e sob a dominação imperial romana, fundamentou-se na crença em uma única divindade, em que se inclui a pessoa de Jesus. A mensagem estabeleceu um processo reacionário de superioridade em relação ao próprio Império.

Para adiante do que se refere à pré-compreensão dos receptores, faz-se necessário pontuar que a comunidade judaica depois de 70 d.C além de perder suas representações simbólicas, como a destruição do templo e a cidade de Jerusalém, também se abstraiu da representação política com o fim do Sinédrio (ANDRADE, 2011). Os judeu-cristãos ficaram sem referências e esboçavam um enfraquecimento na crença em Jesus, com tendências de retornar ao judaísmo, que já se organizava no rabinismo, gerando uma crise de identidade religiosa.

Nesse contexto, Guthrie (1983) pressupõe que poderia haver comunidades lideradas por mestres intelectuais que transmitiriam a mensagem sobre Jesus a uma grande quantidade de cristãos que se reuniam em casas. Esses indícios indicam que apesar de não ser claras como eram as comunidades receptoras, existia uma crise religiosa e uma busca de referencial, diante do Império coercitivo. Sob essa perspectiva, Silva (2016, p. 7) ressalta que o redator de Hebreus resgatou da “memória do leitor” o seu conhecimento prévio do Primeiro Testamento. A partir da percepção do leitor e de sua crise religiosa, o Redator Final reconstruiu as representações simbólicas com a interpretação de Jesus no Primeiro Testamento.

À luz desse cenário, ao compreender os fundamentos do Redator Final e dos receptores, entende-se como o texto de Hebreus interagiu com a estrutura imperial e possibilitou a reconstrução identitária na formação do cristianismo, como será tratado na sequência.

3.1.2 Abrangência da obra de Hebreus dentro dos Domínios Romanos

A permanência da cultura helênica no Império romano proporcionou ao cristianismo a capacidade de expandir suas ideias por várias regiões. Talvez, a descrição do Monoteísmo Originário tivesse sido mais bem compreendida pelos judeus se fosse escrito na língua hebraica, mas a sua abrangência seria limitada. Calvino¹⁰⁴ (2012) aduz que a escrita em grego era mais viável para alcançar vários públicos. Mediante essa abrangência, o impacto da mensagem cristã era de reação contra o Império opressor.

Reimer (2010, p. 20) descreve que “[...] as comunidades cristãs tiveram que se (re)organizar, resistir e agir dentro das realidades da dominação socioeconômica e político-cultural romana”. A obra de Hebreus buscou consolar os seus leitores. Nesse aspecto, Silva (2016) afirma que uma das mensagens proposta está vinculada ao consolo, pois nos capítulos 3 e 4, o centro da mensagem se concentrou no assunto descanso. Nessa perspectiva, a vinculação com a concepção monoteísta em Jesus proporcionava descanso aos indivíduos que viviam subjugados pelo Império.

3.1.2.1 Hebreus contra o poder da morte

A obra de Hebreus, em alguns momentos, pressupôs um cenário de perseguição associado à morte. Como visualiza-se em Hb 2,14:

Portanto, visto como os filhos são participantes comuns de carne e sangue, também ele semelhantemente participou das mesmas coisas, para que pela morte derrotasse aquele que tinha o poder da morte, isto é, o Diabo (Hebreus 2,14).

2.14 ἐπεὶ οὖν τὰ παῖδιά κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχεν τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἐστὶν τὸν διάβολον,

No texto acima, foi mencionado algo que tem o poder da morte, em que a morte de Jesus anulava as ações do diabo. Referente à ideia do diabo em nossa cultura, Schiavo e Silva (2000, p. 51) afirmam que “[...] existe um Deus responsável por tudo o que há de bom no mundo e um Diabo responsável por todos os males.

¹⁰⁴ Escrito aproximadamente em 1554.

Essa visão é consequência do dualismo, ideologia nefasta em nossa civilização”. Nesse sentido, a derrota do diabo consistia na participação da *sarks* (σάρξ) carne, que referêcia a morte de Jesus na cruz. Em sua etimologia, a palavra *sarks* pode ser compreendida por carne, quem tem carne e osso, ser humano, pessoa, natureza humana ou mortal e corporeidade (GINGRICH, 1984).

Todavia, em Hb 2,4, entende-se que o termo *sarks* não está associado à ideia de corpo, na medida em que carne e corpo tiveram percepções distintas no Novo Testamento. A palavra corpo é a tradução de *soma* (σῶμα), que expressa o ser humano em sua totalidade. Em Hb 2,14, essa compreensão está voltada à materialidade. Nesse sentido, associou a morte do cristão à morte de Jesus¹⁰⁵ (GRÄSSER, 1990, p. 245). Nessa situação, a morte está ligada apenas a carne, segundo Hebreus, “aquele que tinha o poder da morte”, poderia ferir apenas a carne.

Tem-se a seguinte situação descrita em Hb 2,14 no que tange ao que tinha o poder de tirar a vida: é o *diabolon* (διάβολον) diabo. Esse termo é geralmente interpretado por um ser espiritual maligno, no entanto, não é colocado como nome próprio, podendo ser traduzido por caluniador. Nesta pesquisa, desvincula-se a palavra *diabolon* da impressão ocidental de Diabo, que é interpretado anacronicamente, como um ser espiritual maligno. Não se quer aqui dizer que a interpretação cristã de *diabolon* é totalmente equivocada, pelo contrário, a percepção de *diabolon* é mais abrangente podendo ser compreendida como caluniador, difamador, o caluniador e diabólico (GINGRICH, 1984). Schiavo trabalha (2002, p. 234) com a ideia de adversário, acusador. Em sua versão,

[...] a teologia Javista, com forte tendência exclusivista e monoteística, obstaculou, pelo menos no começo, a formação de um conceito transcendente de mal em sua personificação num ser divino e celeste, quase como um Deus oposto a Javé, o mal está associado à ideia de pecado e infidelidade a Javé.

Se associar o termo à realidade vivida pelos cristãos no final do primeiro século, pode-se comparar *diabolon* ao Império romano e sua postura perante os povos dominados. Ao adotar essa perspectiva do *diabolon* como caluniador, retoma-

¹⁰⁵ Grässer (1990, p. 245) ao trabalhar com a ideia do santificador e santificado, compreende uma relação entre os atos de Jesus e seus seguidores, entendendo que o sacrifício “refere-se ao evento da ascensão, que em Hb é aproximado de modo extremo da cruz, e até mesmo é idêntico com a morte sacrificial”.

se o cenário de 70 d.C. com a invasão de Jerusalém. Reicke (1996, p. 284) narra que, nessa época, Vespasiano havia orientado Tito seu filho a ir no Egito buscar algumas legiões “[...] com numerosas tropas auxiliares e uma forte artilharia na Síria e na primavera de 67 partiu com cerca de 60.000 homens contra os revoltosos, em primeiro lugar contra os da Galiléia”. Nesse contexto, um dos grandes problemas enfrentados pelos judeus e conseqüentemente os seguidores de Jesus foi a ausência de uniformidade de pensamentos, que facilitou a invasão romana, como é descrito por Reicke (1996, p. 284):

Em poder dos judeus permaneceu só a área em torno de *Jerusalém* e as *fronteiras* na região do mar Morto. Mas as forças que ainda resistiam estavam divididas. A) A maioria dos patriotas encontrava-se atrás do alto muro da capital. B) Alguns dos zelotas também estavam ali, enquanto outros ocupavam os fortes das montanhas de Herodes. Todavia em Jerusalém patriotas e zelotas estavam separados por muros sociais, apesar do perigo externo, continuaram em acerbada luta de classes entre si, o que facilitou o cerco posterior.

Hobbs (1958) entende que esse período teria sido marco da obra de Hebreus, pois 70 d.C. evidenciou o momento histórico para o cristianismo. Andrade (2011) também entende que, depois da destruição do templo, a vida dos seguidores de Jesus mudou completamente, perdendo os referenciais religiosos judaicos. Poderia ter havido uma comoção judaica que proporcionaria a unidade do povo na luta pela liberdade e na reconstrução do templo. Nessa conjuntura, houve outros mecanismos de reação pelos quais os judeus se reorganizaram no rabinismo e os seguidores de Jesus fundamentaram em um discurso teológico que não dependesse de estruturas religiosas judaicas. Feitosa (2012, p. 21) relata esse fato da seguinte forma:

Naquele ambiente, os conflitos intrajudaicos são emergentes, fomentados especialmente pela subtração do sacrifício a Yahweh, com a destruição do templo e de Jerusalém, e pela intensificação da condição vassala dos judeus frente aos romanos. Acrescente-se a esses conflitos as disputas intrajudaicas pela função referencial, no que diz respeito às questões religiosas, com os diferentes grupos judaicos naturalmente reivindicando a primazia ou preeminência na condução espiritual daquele que comumente é chamado na literatura neotestamentária de ‘povo de Deus’. As interseções literárias que evidenciam atributos iguais a Deus e a Jesus sugerem que, em Hebreus, há informações textuais que apontam para a antecipação da discussão a respeito da divindade de Jesus.

É por esse motivo que a obra de Hebreus percebeu o cristianismo centrado no Monoteísmo Originário, para além do tempo, em que a divindade seria vista nos

indivíduos que não poderiam ser dominados por *sarks* carne. Aqui, as divergências intrajudaicas já não eram o foco, mas aquele que tinha o poder da morte - o caluniador.

Apesar de toda estrutura do cristianismo nascer na comunidade judaica, apreendem-se os caminhos diferentes após essa data. A esse respeito, Mauro Negro (2011) atesta que Jesus e os apóstolos foram judeus e as primeiras comunidades se originaram no judaísmo, bem como seus ensinamentos tinham como base os ensinamentos judaicos, como já trabalhado anteriormente¹⁰⁶. Porém, a mensagem dos seguidores de Jesus seguia questionando o judaísmo. Reicke (1996) reforça esse princípio ao afirmar que, após “a guerra zelótica judaica de 66-70”, houve uma relação diferente entre os seguidores de Jesus e os judeus. Essa se deu principalmente no que se refere ao Império, pois o judaísmo se configurava sem pátria ao lado dos seguidores de Jesus.

Nesse momento, os dois estavam “sujeitos a um poder imperial fortalecido” dominado por Vespasiano, com a vitória sobre os judeus. Wengst (1991, p. 46) afirma que “Josefo descreve com pormenores o cortejo triunfal de Vespasiano após a guerra judaica e sublima a pompa ostentada, que deve testemunhar ‘a grandeza do Império romano’”. O foco nesse momento não era estabelecer as divergências entre os judeus e os cristãos, mas como eles reagiram perante Roma. Cada grupo buscou se manter em comunidade, resignificando o modo de viver e pensar em uma estrutura avassaladora disposta a dissipar toda e qualquer forma religiosa proveniente dos judeus rebelados contra o Império.

3.1.2.2 Resistência aos romanos em Hebreus

Em um primeiro momento histórico, as comunidades cristãs se preocupavam em manter-se, para evitar confronto direto com as estruturas romanas. Com o fim das batalhas em Jerusalém, a ordem romana voltou a reinar perante os judeus e os seguidores de Jesus. Com o fim dos conflitos, a paz seria instaurada, mas sendo referida simplesmente na ausência de guerra. Wengst (1991, p. 48) ao relatar sobre a *Pax* romana destaca que a paz era utilizada como um padrão de controle social:

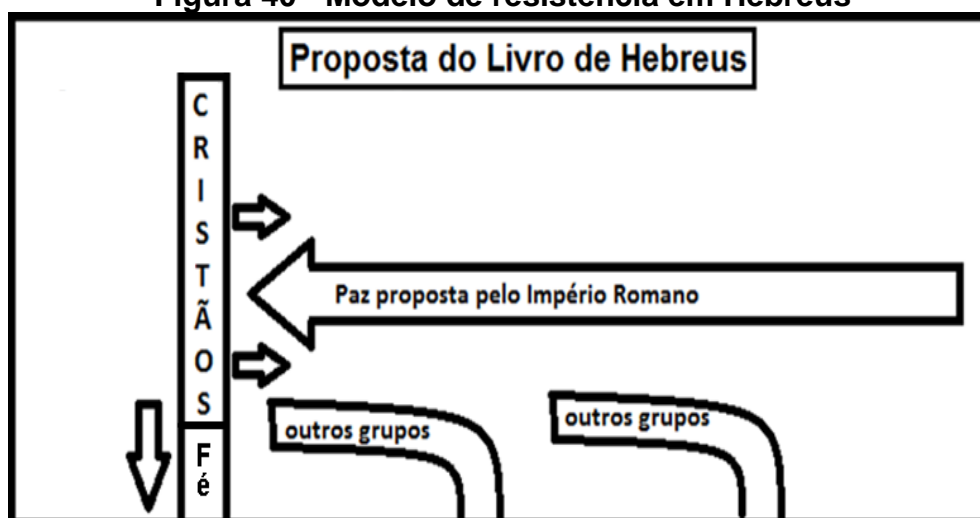
¹⁰⁶ Questão trabalhada no item 1.1.3.

“[...] a paz deve ser paga, sobretudo com impostos, alfândegas, contribuições, tributos e recrutamentos”.

Kistemaker (2003, p. 30) entende que essa paz proporcionou um período de esfriamento religioso entre os seguidores de Jesus e uma acomodação das comunidades cristãs que não reagiram perante o Império. A obra de Hebreus não instigou a comunidade cristã a tomar espadas e a reagir contra o Império, pois a reação se dava de forma natural, simplesmente vivendo os ensinamentos de Jesus e seus discípulos. A esse respeito, Cothenet (1988, p. 351) compreende que o redator de Hebreus usou vários procedimentos que faziam parte das literaturas do primeiro século para legitimar suas ideias. Dentre esses procedimentos estavam a “[...] manipulação da forma de um texto, separação de seu contexto, reunião de dois textos numa palavra chave e, sobretudo, a reinterpretação de um texto ou um de seus termos”.

Em Hebreus, todos esses procedimentos de legitimação se apresentaram de forma reacionária, estabelecendo princípios bem definidos de reação aos domínios imperiais. O sentido foi conduzir os seguidores de Jesus a assumirem a sua identidade, sendo uma força contra Roma. A resistência consistia no fortalecimento de seus princípios e não em um enfrentamento direto, como ocorreu na queda de Jerusalém.

Figura 40 - Modelo de resistência em Hebreus



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Nesse quesito, de acordo com a obra de Hebreus, os cristãos deveriam ser uma coluna resistente com convicções (fé) e força para superar as reações

romanas. Essa força se voltava para a resistência que se sobrepunha o poder dos imperadores. Seria reacionária, precisando ser bem superior à imposta pelos romanos, pois a requeria ser bem fundamentada para manter-se no processo de oposição.

Para isso, em Hebreus, foram evidenciados os elementos que davam estabilidade para que os cristãos superassem as ações romanas. A base do pensamento em Hebreus se deu na cristologia. De acordo com Mauro Negro (2011), a cristologia de Hebreus possuiu uma base teológica no Corpus Paulino e na religião monoteísta judaica. Essa composição unificou os princípios monoteístas judaicos e as fundamentações cristológicas paulinas. Assim, a cristologia está fundamentada em um monoteísmo do judaísmo, absorvido pelos elementos cristãos do primeiro século¹⁰⁷.

Outro autor que trabalha esse elemento cristológico em Hebreus é Lazarini Neto (2008). Em sua concepção, a alta cristologia de Hebreus visível na obediência, morte e ressurreição de Jesus se assemelhou aos escritos joaninos que entende o Jesus homem e o Jesus Deus. Entretanto, a obra apresentou um tratado de fé nesse padrão cristológico, harmonizando a filosofia grega e a sua teologia, em práticas religiosas, proporcionando aos cristãos repensarem o Primeiro Testamento.

Essa compreensão do Monoteísmo Originário fundamentado na pessoa de Jesus não soava muito bem no Império romano, que se utilizava da centralização do poder político e de processos religiosos. O Monoteísmo Originário se apresentava como um problema, pois essa concepção negava os símbolos romanos e concentrava toda devoção na pessoa de Jesus.

3.1.3 A Manutenção da Tradição Monoteísta em um Processo Reacionário

Tendo em mente que a base da obra de Hebreus consistiu no Monoteísmo Originário que se sustenta na cristologia, esse entendimento se configura na motivação dos romanos com sua perseguição aos cristãos. Está explícita em Hb 10,33-34, que diz o seguinte:

Pois por um lado fostes feitos espetáculo tanto por vitupérios como por tribulações, e por outro vos tornastes companheiros dos que assim foram

¹⁰⁷ Grässer (1990) aduz sobre a relação entre judaísmo e cristianismo pela ideia de sumo sacerdote.

tratados. Pois não só vos compadecestes dos que estavam nas prisões, mas também com gozo aceitastes a espoliação dos vossos bens, sabendo que vós tendes uma possessão melhor e permanente.

Na tradução de Almeida, destacam-se algumas expressões que remetem às perseguições: a) “fostes feitos espetáculo tanto por vitupérios como por tribulações”. Na tradução da NVI essa declaração traz a seguinte expressão “Insultos e tribulações”; b) “compadecestes dos que estavam nas prisões” e c) “aceitastes espólios de vossos bens”. Sendo Hb 10 parte da produção do Protohebreus, a perseguição romana foi um ato contínuo que se manifestou durante todo o primeiro século. Em alguns momentos, foi mais intensa, cuja dimensão esteve presente na história dos primeiros cristãos.

Quando se reporta ao Monoteísmo Originário, compreende-se ele se relaciona ao ato de olhar para trás. Em se tratando de um processo de resistência, o mesmo não se fez diferente, pois a resposta de Hb 10,33-34 se deu em Hb 10,37, em que o redator usou as citações de Is 23,20 e Hc 2,3, dizendo o seguinte: “Pois ainda em bem pouco tempo aquele que há de vir virá, e não tardará” (Hb 10,37-38). Aqui, o texto estimulou os fiéis a viverem pela fé e não recuarem, tendo em mente a reflexão feita das duas referências do Primeiro Testamento.

Ao citar Isaías e Habacuque, o redator trouxe a carga de seu tempo. De acordo com Guerra (2015, p. 117) “[...] a narrativa bíblica é fruto do lembrar aquilo que é representativo”. Sob essa perspectiva, em Hebreus, a retomada da tradição é um padrão, por intermédio de sua história se reestruturam os fundamentos para a construção de uma nova identidade. Oliveira (2006, p. 7) elucida isso a chamar ponto cego como uma parte do (con)texto que não é vista, mas está lá. Isso significa que o redator não precisava descrever o contexto de sua citação, pois está lá, mesmo não explicitado. Para a legitimação da identidade, a história é relembra da como nas referidas citações na obra de Hebreus.

Figura 41 - Citações de Isaías e Malaquias em Hebreus e na Septuaginta

Septuaginta	Tradução de Hebreus
μικρόν ὄσον ὄσον (Isaías 26. 20)	μικρόν ὄσον ὄσον, (Hebreus 10. 37-38) Obs: Podemos observar que neste caso a tradução é igual a da Septuaginta.
ὅτι ἐρχόμενος ἤξει καὶ οὐ <u>μη χρονίσῃ</u> (Habacuque 2.3)	ὁ ἐρχόμενος ἤξει καὶ οὐ <u>χρονίσει</u> . (Hebreus 10. 37-38) Obs: Neste caso a tradução de Hebreus se difere da Septuaginta, nas partes sublinhadas, proporcionando a interpretação de uma tradução bem particular do redator.

Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Na figura 41, a citação de Isaías é idêntica à da Septuaginta enquanto a de Habacuque comporta algumas variações. A palavra que possui uma variação na citação de Habacuque é proveniente do termo *cronizo* (χρονίζω) podendo ser compreendida como demorar, atrasar, prolongar, permanecer muito tempo. O redator traduziu o verbo na terceira pessoa do singular do modo indicativo, no tempo futuro do presente - *cronisei* (χρονίσει) demorará, sendo que a Septuaginta trouxe o verbo na terceira pessoa do singular aoristo do modo subjuntivo, no tempo presente - *cronise* que ele demore. Se observar o termo no hebraico *yeahar* (יָחַר) demorar, nota-se que está como *Piel* - terceira pessoa do singular do modo indicativo, tempo pretérito imperfeito.

No hebraico, quem promove o tempo verbal é o contexto, cabem aos tradutores interpretarem se está no presente, passado ou futuro. Porém, existem duas observações em relação ao texto: a primeira é que o *Piel* intensifica a força do verbo e a segunda, no imperfeito, expressa uma ação inacabada. Por esse motivo, o redator de Hb 10,37 traduziu a palavra *yeahar* demorar no futuro e não no subjuntivo aoristo (pretérito) como na Septuaginta. Isso porque Jesus estaria vindo em direção ao seu povo como ato contínuo.

Atendo-se para a citação de Isaías “aquele que há de vir virá”, intensifica-se o “não demorará”, em Hb 10,37, a tradução se aproximaria mais do original do que a da Septuaginta. Segundo Sellin e Fohrer (2007), Habacuque (palavra que se apresentava como resistência) profetizou no período do Império assírio, que estabelecia imposições sobre o povo hebreu, as quais afetavam diretamente o culto. Em relação a Isaías, ele profetizava a favor de uma resistência contra os assírios,

ênfatizando a fidelidade. Desse modo, se for compreendido que Hb 10,37-38 foi uma resposta de Hb 10,33-34, a citação feita de Isaías e Habacuque se deu pela militância existente nos dois personagens que buscavam liberdade contra o opressor.

Nessa perspectiva, as duas citações fazem referência a dois fundamentos presentes no Monoteísmo Originário. O primeiro fundamento consistiu na centralização do culto, princípio defendido por Habacuque. O segundo na fidelidade propagada por Isaías. Nesse sentido, as resistências se deram pela identificação de que eram os cristãos os que se dispunham a cultuar uma única divindade revelada em seus antepassados para permanecerem firmes nela.

Nesse panorama, em Hebreus, focou-se em olhar para trás como espécie de apego ao elemento da tradição. Toma-se por base a ideia de Burity (1997, p. 146) que relaciona os novos a elementos anteriores:

O novo das identidades é algo que (i) se acrescentou às velhas identidades, sem ter que fazer desaparecer quem as possuía –continuam sendo as mesmas pessoas, porém outras; (ii) se interpôs entre o objeto das velhas identidades e seus “portadores” – são identidades deslocadas, em busca de um novo nó, um novo horizonte, um novo ponto de ancoragem; (iii) esteve sempre lá, como possibilidade não atualizada, mas excluída, e “retorna” para cobrar o esquecimento ou a repressão de que foi vítima; (iv) deslocou as velhas identidades, chamando-as a uma conversão, uma mudança de paradigma kuhniana, impondo-lhes uma descontinuidade pelo encontro com a alteridade. Este “novo”, portanto, não anuncia necessariamente o inusitado, nem tampouco o desejável.

Em Hebreus, o processo de resistência se apresentou de duas maneiras: por elementos novos, estabelecidos pelo contexto e por antigos como modelo para o tempo presente. A proposta é nova, mas reproduz os elementos de seu passado. Nessa dinâmica, o texto de Hebreus vislumbrou o processo de resistência pela não conformidade com o regime posto. Não era uma característica específica do seu presente, mas de padrões das tradições sustentadas em uma única divindade.

Em termos históricos, o monoteísmo se apresentou como um problema no final do primeiro século no governo de Domiciano. Lohse (2000) demonstra que a devoção por meio de adoração, almejando estabelecer controle sobre o povo. Esse cenário repercutiu na memória de resistência do passado, fazendo com que a tradição se tornasse fundamental no processo de construção identitária.

Levinás (1997) assegura que o indivíduo possui uma consciência proporcionada pela comunidade, que anula a exterioridade por completo e estabelece conforto. No que se refere à identidade sugestionada por Hebreus, é esse tipo de proposta que conduz os cristãos a assumirem a consciência sugerida pela comunidade como catalizadora de uma contraposição às realidades externas.

Ao retomar as citações de Isaías e Habacuque, em Hb 10,37, o redator não explicou as narrativas, mas enfatizou o fator temporal. Nesse sentido, gerou uma consciência de que, assim como em Isaías, Deus agiria em pouco tempo e, de forma semelhante a Habacuque, ele não tardaria. Nessa perspectiva, os receptores da obra deveriam estar conscientes de que precisariam depositar sua fé em Jesus que agiria no resgate breve de seu povo.

Um exemplo dessa realidade se visibiliza em Hb 10,37 na citação de Isaías “pois em breve, muito em breve”. A palavra breve é a tradução de Almeida do vocábulo grego *oson* (ὄσον) breve, também compreendido por tão grande, quão grande, tão longo, quão longo, tanto, tanto como (GINGRICH, 1984), mas colocada repetidamente (ὄσον, ὄσον) foi traduzida por uma curta distância, entendida como pouco tempo. Essa expressão grega, por sua vez, traduz-se da palavra hebraica *rega* (רָגַע) que representa pouco tempo instantâneo. Tendo em vista na perspectiva da tradição, a ação de Deus na comunidade se manifestaria por um período mais curto.

Nesse aspecto, a obra de Hebreus indicou a utilização da tradição dos indivíduos estimulados a permanecerem firmes, não por uma perspectiva identitária atual, mas por uma realidade tradicional herdada de seus antepassados. À luz desse nexo de contraposição explícito no caráter identitário, no próximo item, observar-se-á acerca da religião romana e violência simbólica.

3.2 INDIVIDUALIDADE E COLETIVIDADE COMO PARADIGMA DE RESISTÊNCIA AO IMPÉRIO

Em Hebreus, nota-se que o Protohebreus é a maior parte da composição da obra, inserido no período pós-70 d. C. Essa temporalidade se deu assim, porque no período anterior à destruição do templo já havia iniciado a perseguição romana aos cristãos. Lohse (2000) afirma que o enalço teve início com Cláudio pelo conflito com os judeus por causa do cristianismo. Depois de sua morte, Nero assumiu o

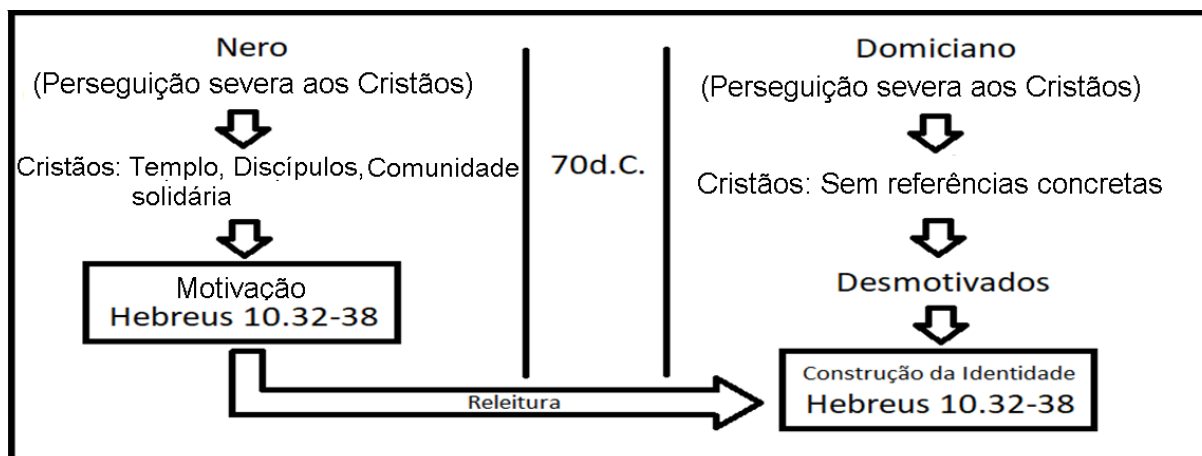
reinado e implantou a perseguição mais severa aos cristãos, que se concentrou na crise econômica.

Como retomada econômica, o Imperador impôs cargas tributárias duras. Para a manutenção da ordem, era utilizada a estrutura político-militar (WENGST, 1991). Nesse período, foram executados vários seguidores de Jesus, “[...] colocados em peles de animais e dilacerados por cães ferozes. Outros foram crucificados ou condenados à morte pelo fogo” (LOHSE, 2000, p. 194). Depois de Nero suicidar-se, em 68 d.C., alguns não acreditaram e esperavam a sua volta pela ressurreição. O momento era muito favorável a uma divinização de Nero e a pressão contra os seguidores de Jesus aumentava. O Protohebreus fez a longa descrição de seu contexto que descreve a perseguição:

Lembrai-vos, porém, dos dias passados, em que, depois de serdes iluminados, suportastes grande combate de aflições; pois por um lado fostes feitos espetáculo tanto por vitupérios como por tribulações, e por outro vos tornastes companheiros dos que assim foram tratados. Pois não só vos compadecestes dos que estavam nas prisões, mas também com gozo aceitastes a espoliação dos vossos bens, sabendo que vós tendes uma possessão melhor e permanente. Não lanceis fora, pois, a vossa confiança, que tem uma grande recompensa. Porque necessitais de perseverança, para que, depois de haverdes feito a vontade de Deus, alcanceis a promessa. Pois ainda em bem pouco tempo aquele que há de vir virá, e não tardará. Mas o meu justo viverá da fé; e se ele recuar, a minha alma não tem prazer nele (Hb 10,32-38).

Nesse trecho, o Redator Final descreveu o contexto de seu tempo. Após o período de 70 d.C. no governo de Domiciano, retomou-se a perseguição severa aos cristãos, porém, eles se encontravam desmotivados e sem referências para uma resistência. Stegemann e Stegemann (2004) relatam que, nessa época, havia uma crise de identidade entre as comunidades, que buscavam se reafirmar como judaicas ou não judaicas. Com a ausência das características identitárias, teve um enfraquecimento das instituições. Uma nova instabilidade econômica se instaurou e as atitudes governamentais de Domiciano aproximaram-se das de Nero. As reações cristãs pareciam distintas em relação ao início do primeiro século. Nessa conjuntura, o Redator Final compreendeu que o Protohebreus se encaixava em seu contexto.

Figura 42 - Estrutura de dominação de Nero e Domiciano



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Na figura 42, elucida-se que, no governo de Nero, houve uma perseguição aos cristãos. Porém, havia muitas representações simbólicas que motivavam os seguidores de Jesus, que tinham como referencial religioso o templo, os apóstolos e suas comunidades, sendo o momento em que o Protohebreus foi construído. Já no governo de Domiciano também existia perseguição aos cristãos, mas eles não tinham as mesmas representações simbólicas, pois, com o templo destruído e os apóstolos mortos, as comunidades se encontravam fragilizadas.

Stegemann e Stegemann (2004, p. 266) afirmam que, com destruição do templo, “[...] os conflitos entre as comunidades messiânicas e o restante do judaísmo são um aspecto de suas relações mais amplas”. Os conflitos simbólicos determinaram as interações sociais, produzindo consequências sociais que afetaram as comunidades. Esses fatores geraram uma insegurança entre os cristãos, que não tinham forças para resistir. O Redator Final fez uma releitura do Protohebreus encaixado em sua realidade.

O texto de Hebreus aproveitou o Protohebreus para fundamentar as características identitárias dos cristãos, visto que, em tempos distintos, vivenciaram uma pressão imperial semelhante. A escritura de Hb 10,32-38 serviu como um catalisador revolucionário de estimular seus receptores a reagirem e perceberem-se em meio aos conflitos. Ao olharem para trás, eles se identificariam como grupo em uma realidade que buscavam elementos substanciais para a sua manutenção frente às ações romanas.

Por um lado, apesar de o cristianismo ter surgido em uma base monoteísta judaica, configurou-se de forma distinta da mesma, pois, nesse processo, o judaísmo possuía anteriormente uma estrutura monoteísta que se adequava aos padrões

mínimos do Império, podendo se submeter às necessidades impostas pelos imperadores. Por outro lado, no cristianismo, o Monoteísmo Originário agregava Jesus a um sentido interpretativo que, por meio de sua representação simbólica, mostrava-se antagônico aos interesses imperiais, proporcionando um comportamento distinto por parte de seus fiéis.

Essa realidade pode ser constatada ao observar Hb 10,32-38, em que o redator estimulou os cristãos a resistirem as lutas. Buscou-se estabelecer a identidade cristã em contraposição ao Império pela identificação dos princípios monoteístas em que deveriam crer os seguidores de Jesus. Acerca dessa realidade de resistência será tratada a seguir.

3.2.1 Monoteísmo Originário e Comunidade em Resistência à Individualidade Imposta pelo Império

Compreende-se que a obra de Hebreus foi responsável por implantar características identitárias fundamentais para o cristianismo vigente. Visava-se resistir ao processo de dominação romana e, de certa forma, destruir as representações simbólicas dos povos dominados. Esse viés identitário se estabeleceu pela manutenção dos fundamentos helênicos, implantados por Alexandre, na expansão da língua e da cultura grega. Deram-se fim às cidades-estado, possibilitando aos indivíduos acesso a todas as cidades controladas pelo Império. Mediante essa mobilidade, surgiu a possibilidade do ato de não pertencer. Os indivíduos não se apegavam mais a uma região, migrando para onde lhes fosse mais conveniente viver. Essa prática proporcionou-lhes a ter contato com várias características culturais. No entanto, a influência helênica também era utilizada como um processo de imposição cultural, como estratégia de dominação não só da carne¹⁰⁸, mas da mente. Essa circunstância pode ser percebida em Hb 10,32-33, que retratou esse processo de dominação romana destacando duas situações.

A primeira situação visibilizada refere-se à ação violenta do Império para com os cristãos e a segunda alude à da comunidade em relação às agressões. Nessa perspectiva, Oliveira (2006), ao falar da construção da identidade, aponta duas

¹⁰⁸ Como foi explicado, a palavra carne se diferencia do sentido de corpo. Por esse motivo, a utilização do termo. Ver subitem 3.1.2.1.

palavras: caminho e descaminho. Há fundamento da construção identitária (des)caminho. A identidade é formada pelos caminhos tomados no decorrer das decisões. Já os caminhos rejeitados estabelecem os fundamentos da identidade, a qual se define pelo o que é e não é. Em Hebreus, constam os dois caminhos: um com os fundamentos que determinam os cristãos e outro com a rejeição das ações imperiais.

Ferreira (2009, p. 208) descreve que a ação romana buscava sobrepor-se a todos. O Imperador considerava-se divino e seria o controlador do mundo, comandando todos. As ações romanas apresentavam-se com extrema violência, interferindo diretamente nas vontades e nos desejos das pessoas. Essa manifestação contrapõe-se ao discurso da conhecida *Pax romana*.

Wengst (1991, p. 22) destaca que a “*Pax romana* é a paz querida politicamente pelo imperador e seus funcionários mais altos, estabelecida e garantida militarmente pela intervenção das legiões”. A paz para Roma era conceituada a partir da ausência de guerra e da ordem imposta pelo Império, a partir de interesses específicos. Apesar de considerar o cidadão romano distinto de outros indivíduos, defendia-se que todos faziam parte do Império.

Entretanto, Reimer (2006) descreve que a ocupação romana se deu na colonização das cidades e nas distribuições de terras que eram ocupadas em grande parte por militares, que destituíam os antigos moradores e os transformavam em escravos. Nessa conjuntura, “[...] o Império romano era descrito como a realização de uma comunidade cosmopolita em que cada ser humano deveria entender e cumprir sua própria tarefa como encargo divino” (LOHSE, 2000, p. 237). Assim, o indivíduo era incluído na estrutura social, mas, conforme Sawaia (2001, p. 8), “[...] a sociedade inclui para excluir e esta transmutação é condição da ordem social desigual, o que implica o caráter ilusório da inclusão”.

No Império romano, encontram-se várias formas de manifestação dessa violência. Reimer (2010, p. 47) aponta para o entendimento sobre o contexto de “[...] resistência armada e a submissão passiva, ambas oriundas do insuportável sofrimento do povo, encontramos também a possibilidade da desobediência civil ou do sutil questionamento feito aos sistemas de dominação”. É sob essa atmosfera que os cristãos se opunham ao Império com ações que rejeitavam a imposição.

Nessa ótica, a concepção do Monoteísmo Originário se fundamentou em um processo de protesto e resistência ao ato violento. O ato fundante do cristianismo

estava na crucificação de Jesus que, ao resistir à dor, apresentava-se em resistência ao próprio Império que, em sua execução mais cruel, era afrontado pela ausência de submissão. Em Hb 10,32-33, destaca-se que a resistência é característica fundamental para a comunidade cristã e que existem duas maneiras descritas de resistir.

Figura 43 - Texto grego de Hb 10,32-33

<p>10.32 Ἐναντιμνησθεσθε δὲ τὰς πρότερον ἡμέρας, ἐν αἷς φωτισθέντες πολλὴν ἀθλησιν ὑπεμείνατε παθημάτων, 10.33 τοῦτο μὲν ὀνειδισμοῖς τε καὶ θλίψεσιν θεατριζόμενοι, τοῦτο δὲ κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων γεννηθέντες.</p>
--

Fonte Bibelgesellschaft (2012).

A primeira consta na seguinte expressão: suportastes grande combate de aflições. A palavra suportar é a tradução da palavra grega *hypoméno* (υπομένω) que pode ser compreendida como suportar, permanecer, ficar, perseverar (GINGRICH, 1984, p. 214). Uma maneira de reagir ao Império era suportando, permanecendo e perseverando aos atos de violência. Por sua vez, a palavra combate não se refere a uma luta em si, mas aos jogos romanos, sendo o vocábulo *athlesis* (ἀθλησις), que dá origem à palavra atleta, traduzido por competição e luta (GINGRICH, 1984). Isso significa que os cristãos aguentando os processos violentos ligados ao corpo assumiam uma postura identitária contra o Império.

A segunda maneira de resistência, em Hb 10,32-33, é notada na expressão “vos tornastes companheiros dos que assim foram tratados”. Aqui, a palavra traduzida por companheiro é *koinonós* (κοινωνός), derivada de *koinonia* que significa comunhão. *Koinonós* pode ser traduzida como companheiro, parceiro, frequentemente com (GINGRICH, 1984). O sentido da expressão está na força da comunidade, que excede a ideia de solidariedade compreendida na contemporaneidade.

De acordo com Wiley (2013), o redator compreendeu que os membros da comunidade deveriam ser solidários entre si, pois todos estavam sujeitos às mesmas circunstâncias. Em meio as suas adversidades, importava lembrar que ainda estão no mesmo corpo. A expressão *koinonós* está voltada para a cumplicidade, no auxílio dos membros da comunidade. Essa era fator fundamental no processo de resistência.

Figura 44 - Individualidade e coletividade



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Com base nesse quadro, assinala-se que o Redator Final apregoava discursos para os cristãos viverem em uma comunidade sustentada no Monoteísmo Originário. Essa realidade se estabeleceu em contraponto às individualidades, na medida em que essa geraria vulnerabilidade por não se ater aos elementos fundamentais da fé cristã. Nesse aspecto, as individualidades eram utilizadas para fortalecer a comunidade. Diante desse panorama, se os indivíduos vivessem em uma comunidade alicerçada no Monoteísmo Originário não aceitariam as condições impostas pelo Império.

A luta contra o Império determinava a posição dos cristãos do final do primeiro século, o sofrimento era consequência de sua resistência. Sawaia (2001), ao relatar sobre identidade e exclusão, destaca que o próprio sofrimento faz parte do processo de exclusão não só do corpo, como da alma, pois, ao sofrer, o indivíduo percebe em si o descrédito que gera um sofrimento maior que a fome. A palavra sofrimento, no original, é *páthema* (πάθημα), que pode ser compreendida como sofrimento, infortúnio (GINGRICH, 1984).

Com essa palavra, Gärtner (2000, p. 2412) traz uma percepção diferenciada que significa “[...] experimentar alguma coisa que tem sua origem fora de mim mesmo, mas que me afeta, ou para o bem, ou para o mal”. Em sua perspectiva, o vocábulo é utilizado no negativo, pois “[...] na maioria dos casos trata-se de ser entregue a um destino adverso ou a deuses e homens malévolos”.

Nesse aspecto, o Império romano sabia muito bem gerar o sofrimento. Reimer (2010, p. 43) afirma que possuía “[...] funcionários autóctones vassalos que conheciam a cultura, a religião e os costumes do povo e que eram responsáveis

diretos pela garantia da governabilidade externa na própria terra”. Nesse contexto, assumir a dor e o sofrimento como exercício de fidelidade se caracterizava como princípio fundante na identidade cristã.

Já que a exclusão estabeleceu fundamentos identitários que demarcaram o cristianismo até os dias atuais. Entretanto, o processo de exclusão não é derivado de um único fenômeno. Dentre eles, destacam-se dois: o primeiro é o que o autor chamou desinserção, cuja definição é “[...] o sistema de valores de uma sociedade que define os ‘fora de norma’ como não tendo valor ou utilidade social”. O segundo é o termo apartação social que “[...] designa um processo pelo qual se denomina o outro como um ser ‘a parte’, [...], ou seja, o fenômeno de separar o outro, não apenas como um desigual, mas como um ‘não semelhante’” (WANDERLEY, 2001, p. 21-2).

Ao compreender os acontecimentos nesse período histórico, entende-se que o processo de identidade de acordo com Hebreus se deu na desconsideração daquilo que não era semelhante a si. Nessa identificação, criaria outro espaço dentro do próprio Império. Burity (1997) atesta sobre as reações identitárias, afirmando que os enlaces políticos são criados para não gerarem opções aos indivíduos, obrigando-lhes a reproduzir as intenções de quem domina.

Nesse caso, quem domina expressa um desconforto que supera a parte física do indivíduo, afetando diretamente seu emocional. No panorama de Hebreus, a resistência emocional também proporcionou o caráter identitário, pois o próprio Império construiu a identidade cristã, obrigando-a a viver no espaço do ser e do não ser. Essa decisão forçou os indivíduos a se organizarem e a definirirem seus princípios, apresentando-se como meio de segurança.

Em Hb 10,32-33, a partir do olhar do Protohebreus, apresentaram-se os seguidores de Jesus como uma antítese do Império romano. Por meio de sua fé em Cristo, reagiram à autoridade, estabelecendo a crença por Jesus e ignorando a mediação divina do Império¹⁰⁹. A releitura do Redator Final ressaltou as mesmas origens de fé e resistência. Todavia, entendendo que sua concepção monoteísta incluía a divindade de Jesus, que é a base do Monoteísmo Originário.

Para o Redator Final, o cristão deveria ter uma postura identitária que elevasse o sentido de luta *athelesis* (αθλησις), em que resistiam em sua carne à

¹⁰⁹ Questão trabalhada no item 3.3.

opressão romana¹¹⁰. Dessa maneira, a resistência era mental para não desistir da fé, fundamentada no Monoteísmo Originário em que *Iesous* (Ἰησοῦς) é *theos* (θεός), em contraposição à dominação imperial.

3.2.2 A Comunidade e a Identidade Monoteísta no Combate a Dominação Romana

Apesar de a dominação romana e de seus atos violentos, a obra de Hebreus estabeleceu a unidade na comunidade por intermédio de sua divindade. O sofrimento era uma característica que deveria ser compartilhada entre os fiéis, na esperança de dias melhores, fazendo a distinção entre bens perecíveis e duráveis. Sawaia (2001, p. 98) afirma que “[...] perguntar sobre o sofrimento e por felicidade, no estudo da exclusão, é superar a concepção de que a preocupação do pobre é unicamente a sobrevivência”. Ao observar a realidade dos receptores de Hebreus, mesmo com a esperança, contava a sobrevivência do indivíduo e fundamentalmente da comunidade.

Ferreira (2009, p. 209) explica que os impérios se utilizavam da ideologia romana politeísta para estabelecer um controle econômico: “[...] sabemos que em toda dominação econômica, política, ideológica, cultural e social quem mais sente o peso opressor são os pobres”. Nesse mesmo sentido, Reimer (2006, p. 140) afirma que houve um controle social, em que grupos foram empobrecidos e sofreram violências psicológicas que afetaram diretamente suas vidas sociais. Em se tratando de Hebreus, era por isso que a unidade da comunidade era fundamental¹¹¹.

Sawaia (2001) destaca a importância da palavra na linguagem, que se apresenta como organizadora da consciência, estabelecendo o desenvolvimento social proporcionado pelo próprio povo. Para coibir o desenvolvimento organizacional da comunidade cristã, o Império reprimia toda manifestação contrária às suas ações. Horsley (2004, p. 28) destaca essa coerção em que a estrutura

¹¹⁰ Essa resistência pode ser comprovada nos dias de Domiciano. Segundo Eusébio (2002), esse deu provas de uma grande crueldade, mortando sem julgamento razoável a patrícios e homens ilustres, dando castigo com o desterro fora das fronteiras e confisco de bens a inúmeras personalidades sem causa alguma.

¹¹¹ Com essa unidade os cristãos conseguiam escapar pelas duas ações estabelecidas diante do Império: a primeira refere-se à manutenção do Monoteísmo Originário, por intermédio da catequese cristã; e a segunda se refere ao compartilhamento dos bens no suprimento das necessidades básicas.

imperial disponibilizava seu exército ao longo das fronteiras “[...] e lá as legiões não operavam tanto como exército de ocupação, mas como força repressiva, pronta a agir em caso de agitação ou revolta”.

Em um processo de proteção e de manutenção em que se organizam as estruturas identitárias das comunidades cristãs, Burity (1997) elucida que a identidade surge em um espaço dominado por outro que busca estabelecer uma fronteira separando o que não é o indivíduo e o que ele é no coletivo. Perante o Império, esse outro sofria o extermínio como um processo de manutenção das características identitárias romanas. Horsley (2004) exemplifica os atos de crucificação, tortura e sufocamento para conter os provincianos rebeldes.

Nesse período, uma característica fundante da identidade cristã está em Hb 10,34 que declara: “Pois não só vos compadecestes dos que estavam nas prisões, mas também com gozo aceitastes a espoliação dos vossos bens, sabendo que vós tendes uma possessão melhor e permanente”. Essa passagem trouxe a palavra gozo advinda de *parresía* (*παρρησία*), traduzida por ousadia, claramente, abertamente, abertura ao público, em público, publicamente, coragem, confiança, destemor e alegria (GINGRICH, 1984). Os vocábulos ousadia, coragem, destemor têm sentido de ir além da satisfação, representa um padrão de coragem, na disposição de colocar sua vida em risco em função da comunidade. Para os cristãos com esse sentimento, o Império não manteria seus controles ideológico, econômico e do corpo.

Em sua concepção sobre a religiosidade, Rosendahl (2005, p. 129) distingue-a de outras estruturas identitárias, esclarecendo o profano e o sagrado. Essa concepção parte “[...] da revelação que o território é dividido em lugares do *cosmo*, que estão profundamente comprometidos com o domínio do sagrado e como tal, marcados por signos e significados, e em lugares do *caos*, que designam uma realidade não divinas”.

À luz dessa definição, afirma-se que o espaço do Império romano se caracterizou como *caos* para os cristãos. Surgiu a necessidade de estabelecer organizações como espaços sagrados oponentes da estrutura dominante. Stegemann (2004, p. 179) assevera que a organização da comunidade se fundamentou no não conformismo, com a nova identidade que rejeitava a majoritária. Dessa forma, enfraqueceram-se os processos de dominação e se

fortaleceu a identidade do indivíduo como “[...] um grupo com convicções, interesses e forma de vida comuns”.

A unidade das comunidades cristãs se caracterizou por interesses comuns, porém, fundamentados na ideia organizada a partir da relação entre homens e Jesus Cristo. Malina (2004, p. 114) afirma que “[...] esse sistema social tinha seu foco no parentesco e na política; ele partilhava da percepção de bens limitados e frisava o contentamento com o necessário disponível para a vida”. De certa forma, a proposta da obra de Hebreus aos cristãos de sua época era incentivar que eles se protegessem das ações romanas. Esses cristãos poderiam constituir um novo padrão indentitário, reorganizando o pensamento em confronto com os princípios romanos, a partir dos ensinamentos em Hebreus. Levinás (1997) reforça esse entendimento, ao identificar a identidade como um processo que vai além das pressões sociais, pois a consciência de si determina o sentido do indivíduo.

Feitosa (2012, p. 66), ao se referir à contextualização cristã, afirma que “[...] esse antigo quadro nos serve de âncora para uma nova disposição sociorreligiosa pós-setenta. Diante de um quadro de crise que exigia definições, os judeu-cristãos começaram a optar por um sistema religioso autônomo”. Promovia-se uma comunidade independente das estruturas de Roma, em que os cristãos se posicionavam para mostrar sua identidade.

A contextualização de Hb 10 estabeleceu um debate doutrinário dentro das comunidades judaicas em que parte aceitava a mediação de Jesus e outra negava. A utilização do texto pré-70 pelo Redator Final recorreu à característica indentitária assumida pelos seguidores de Jesus. Foram orientados a aceitarem a cristolatria¹¹² e a rejeitarem as ações imperiais.

3.2.3 A Individualidade e a Coletividade contra o Império

Apesar de promover o caráter comunitário cristão, em Hebreus, o Redator Final manteve a unidade com ações individuais. Acerca disso, Sawaia (2001, p. 116) aborda que “[...] os benefícios de uma comunidade organizada são relevantes a

¹¹² Guerra (2018, p. 324), com o estudo do herói no Evangelho joanino, aponta a cristolatria pelos termos *Χριστός* *Christos* e *λατρεία* *latreia*. Cristolatria é “a *práxis* cultural *Χριστός/λατρεία* ao Messias-Deus (Messias-Logos/Rei-Deus) e ao Deus-Messias (Logos-Messias/Deus-Rei), que se fomenta peladialética mesocristológica e associa o cristianismo joanino como um tipo peculiar de devoção a Jesus”.

todos e a vontade comum a todo ser mais poderosa do que o contato individual e o coletivo são produtos do consentimento e não do pacto e do contrato”. A identidade não é marcada por aquilo que o indivíduo acredita ou o que estabelece a sua particularidade.

No contexto de Hebreus, Reimer (2013b) assinala que fé, amor e comunhão eram princípios fundamentais exercidos pela comunidade pela busca constante de liberdade. Desse modo, esclarece-se é a importância do indivíduo no pensamento coletivo. Por sua força dominadora, Roma fazia com que os indivíduos reproduzissem ações que favorecessem o Império.

Horsley (2004, p. 36) descreve que o Império obrigava o povo a adorar os símbolos e as imagens romanas como forma de dominação e humilhação. Em contrapartida, na comunidade cristã, além de não estabelecer um processo de obrigatoriedade, os indivíduos recebiam papéis diferentes, ora sofrendo no corpo a perseguição, ora servindo de apoio aos que sofriam. O princípio era o da ajuda mútua, as ações individuais se concentravam na necessidade do momento e não nos desejos particulares.

Burity (1997, p. 138) esclarece que “[...] desde que nos entendemos por gente, nos situamos numa relação com o outro – colonizador, potência imperialista, projeto de independência/emancipação/modernização, cenário global”. O processo da identidade ocorria quando o indivíduo se despojava de seus desejos e de suas vontades em prol de outra coisa. Em Hebreus, existem dois lados: um aponta para o Império de opressão outro visibiliza a comunidade em uma relação de ajuda mútua.

Malina (2004) retrata que as lideranças das comunidades cristãs ensinavam aos novos convertidos as práticas cristãs, como elemento de fortalecimento da comunidade. Esse objetivo fazia parte da preocupação do Redator Final de Hebreus. As comunidades cristãs lidavam com a herança dos costumes anteriores. Esse problema não se estabelecia apenas com os povos não judeus.

Stegemann (2004) assinala que uma nova forma social ocorreu a partir da crise do judaísmo. Guerra (2015, p. 147) aponta para essa nova forma social ao pontuar que “[...] a partir do momento que a sinagoga judaica expulsa os cristãos de seu meio (pós-70), estes não são mais tidos como judeus”¹¹³. A pluralidade fazia

¹¹³ Essa situação se consolidou no II século na revolta de Bar Kochba. Contudo, mantém-se a hipótese de expulsão da sinagoga antes do final do século I. Cf. Martyn (1979) e Brown (1983). “Bar Kochba, portador das esperanças messiânicas, a encarnação da “estrela que sairá de Jacó” é a

parte das primeiras comunidades cristãs, bem como de outras do primeiro século. Em suas palavras “Jesus deixou suas marcas em muitas mentes. Nessa realidade, as mentes tinham múltiplas lembranças, imaginários e interpretações. Isso significa que a pluralidade se convertia em pontos divergentes entre as comunidades cristãs.

Em Hebreus, distinguim-se as ações individuais das particularidades. Nesse contexto, “[...] o grupo é, também, a base para a formação de sua identidade social, juntamente com as crenças e comportamentos a ela associados” (DEL PRETTE; DEL PRETTE, 2003, p. 127). É nos grupos que se estabelece a base da crença e dos comportamentos. Além disso, as individualidades concentram em ações limitadas pela identidade proporcionada pelo grupo.

A esse respeito, Malina (2004) defende que entre os primeiros cristãos existam duas práticas definiam a moralidade cristã. Uma concernente à formação do *ethos* em que o hábito fazia o caráter, ligado aos dispositivos morais. Nesse aspecto, a comunidade determinava o que era moral ou imoral. A outra prática aponta que o hábito coletivo é o que insere o indivíduo na comunidade, proporcionando a convivência e a unidade. Rosendahl (2005, p. 12932) interpreta essa ação do hábito como a definição do sagrado, profano e o território. Esses três “[...] contribuem para que o grupo religioso reforce o sentido de pertencimento à instituição religiosa”.

Feitosa (2012, p. 66) faz uma distinção em Hebreus sobre as autonomias da comunidade e do indivíduo. As duas fazem parte do sistema simbólico, que prezava pela independência. O Redator Final formulou novas considerações teológicas que não propunham conciliações ou acordos, mas decisões ou mudanças.

O texto de Hb 10,36 encorajou os leitores a perseverarem para alcançarem a promessa de Deus: “Porque necessitais de perseverança, para que, depois de haverdes feito a vontade de Deus, alcanceis a promessa”. A palavra perseverança de *hypomone* (ὕπομονή) pode ser compreendida por paciência, perseverança, firmeza, fortaleza (GINGRICH, 1984). Sob essa perspectiva, indivíduo é considerado importante na comunidade, suas ações distintas são como fortaleza para o outro. Nesse sentido, “[...] o grupo é o primeiro *socius* do indivíduo, em que suas possibilidades de vida se acentuam ou atenuam na dependência de sua posição na

melhor síntese dos inúmeros movimentos de caráter escatológico-messiânico surgidos na Judeia desde que Pompeu, em 63 a.C., a fixou como província sob as tutelas do poderio dos romanos. Aos movimentos não faltaram elogios, como os prestados por Rabi Aquiba ao líder de Bar Kochba, acentos messiânicos frente às forças sanguinárias das legiões romanas” (GONÇALVES, 2014, p. 37).

sociedade e das redes de proteção em que se insere” (DEL PRETTE; DEL PRETTE, 2003, p. 126).

Diferindo-se da posição romana que entendeu o controle no processo de imposição de seus hábitos¹¹⁴, a obra de Hebreus criou princípios a partir do Monoteísmo Originário. Foram estabelecidos comportamentos distintos que não ferissem os valores cristãos e que proporcionassem o apoio e auxílio a seus coparticipantes. A percepção da proposta de comunidade e de individualidade surgiu pela necessidade de compreender os fundamentos da devoção cristã que se apresentava em contraposição ao culto imperial e a divinização dos cézares, elemento que fez parte do discurso dessa escritura.

3.3 A OBRA DE HEBREUS EM CONTRAPOSIÇÃO AO CULTO IMPERIAL

Elucida-se que o livro de Hebreus estabelecia a identidade cristã monoteísta e se colocava contra os posicionamentos romanos. Além de ser uma luta pela liberdade ou sobrevivência, a proposta consistia em uma disputa religiosa. Esse conflito se relacionava, por um lado, à concepção do sagrado em Hebreus e, por o outro, à divinização dos cézares. O Monoteísmo Originário em Hebreus retomava as antigas tradições em que a divindade estava presente nos embates políticos e na formação do *ethos* dos indivíduos. A compreensão do sagrado consistia em uma construção de mentalidade.

Os fenômenos religiosos vivenciados pelos cristãos mostraram a forma de interpretar o que aconteceu. De acordo com Lemos (2012, p. 25), “[...] o fenômeno religioso aparece no campo das significações e linguagem de uma coletividade quando esta se vê frente a frente com o problema do limite”. Nesse pressuposto, no panorama neotestamentário, os fenômenos religiosos possibilitaram às comunidades cristãs a responderem questões que justificavam o sentido de vida e de diversos comportamentos.

No caso de Hebreus, a percepção do fenômeno religioso se deu por um resgate da concepção Monoteísmo Originário, voltando às suas origens para explicar o sagrado. Ao seguir as raízes judaicas, retomou-se a leitura do Primeiro Testamento para a concepção transcendente e imanente da divindade. Essa coloca-

¹¹⁴ Para noção de *habitus* cf. Bourdieu (1998, p. 34-45; 57-69).

se perante o povo, em seus encontros políticos e religiosos, em oposição ao governo imperial.

Elucidam-se as antigas tradições que, pelos vocábulos *lahweh* (יהוה) e *Elohim* (אלהים), com seus atributos, sempre rejeitaram as manifestações teocráticas. Em Hebreus, não se expressou a intenção de manter a ordem cristã a partir de um consenso com os romanos, nem um acordo de liberdade religiosa. O sagrado foi opositor à religiosidade romana, por meio da pessoa de Jesus. Em sua transcendência, reagiu ao contexto de divinização dos césares. Mediante a essa realidade, descreveu-se a divindade cristã como antagônica da romana ao apresentar Jesus como a imagem e o símbolo do sagrado.

Nessa conjuntura, o Império romano, com seus cultos imperiais, estabelecia seu domínio e controlava as massas. A concepção sagrada do Imperador não consistia em entendê-lo como um deus, mas como divino. Segundo Caldas (2004, p. 1), “[...] na visão dos antigos gregos, o herói era alguém com alguma qualidade extraordinária, a quem o divino passa a ser acessível, e a cuja morte deve-se fazer jus”. A esse respeito, Gonçalves (2007, p. 27) relata que, no período do governo de Augusto a Constantino, a prática religiosa em relação aos imperadores mortos não buscava milagres ou pedidos, mas isso não lhes impedia de serem venerados e considerados *divus*. Havia o incentivo dos líderes provinciais que ofereciam os templos e os cultos ao Imperador com intenção de se beneficiarem perante o Império (GUERRA, 2018).

Dessa maneira, o culto imperial fundamentava-se na lealdade e não na crença em si. No entanto, “[...] no Oriente havia se desenvolvido um culto mais helenístico no qual se admitia a divinização do Imperador em vida, sacrifícios feitos diante de estátuas imperiais” (GONÇALVES, 2007, p. 27). Esse comportamento pode ter sido gerado pela influência das estruturas teocráticas do crescente fértil, que compreendiam o monarca como uma divindade antropomórfica. Alguns imperadores assumiram a sua divindade em vida como Nero e Domiciano. Essa divinização dos césares e a sua relação com o Oriente foi descrita por Gonçalves (2007, p. 25):

Como nos recorda Elias Bickerman, não devemos confundir divindade e associação com o divino. O monarca pela graça dos deuses, por definição, não era uma divindade por si mesmo. Desta forma, não era o soberano que, por vontade própria ou qualquer direito da função de Imperador, passava a fazer parte do panteão enquanto *divus*, mas os deuses que o recebiam entre eles, a partir de uma solicitação do Senado. [...] E não existia uma

forma de culto universal, válida para toda a extensão do Império, mas, ao contrário, cada cidade, cada província fazia o culto de acordo com seus rituais mais tradicionais. Tanto que, em muitas cidades do Oriente, os Imperadores vivos ou mortos eram cultuados com o epíteto de *theos*, pois a divinização de uma pessoa em vida não era estranha às suas tradições. *theos* no Oriente era um termo comum aplicado aos reis helenísticos e aos Imperadores romanos. Essa terminologia não foi aplicada nas províncias ocidentais, pois sua posição oficial era clara: o Imperador não era aceito como deus em vida, pois somente após a morte e a realização dos ritos descritos acima ele podia ser feito *divus*.

A divinização dos césares não fazia deles uma divindade, porém, dava-lhes poderes inestimáveis, como houve nas manifestações de Nero e Domiciano. Historicamente, a primeira possibilidade de divinização de um Imperador romano ocorreu com Otaviano. Sobre isso, Lohse (2000) retrata que esse relacionou o seu nome ao de Augusto, considerado divino. Passou a ser tratado como venerável e recebeu a divinização como um codinome. Mesmo mantendo a tradição de que há uma distinção entre os humanos e os deuses, Otaviano divinizou-se na posição de Imperador ao ocupar a posição de Augusto¹¹⁵.

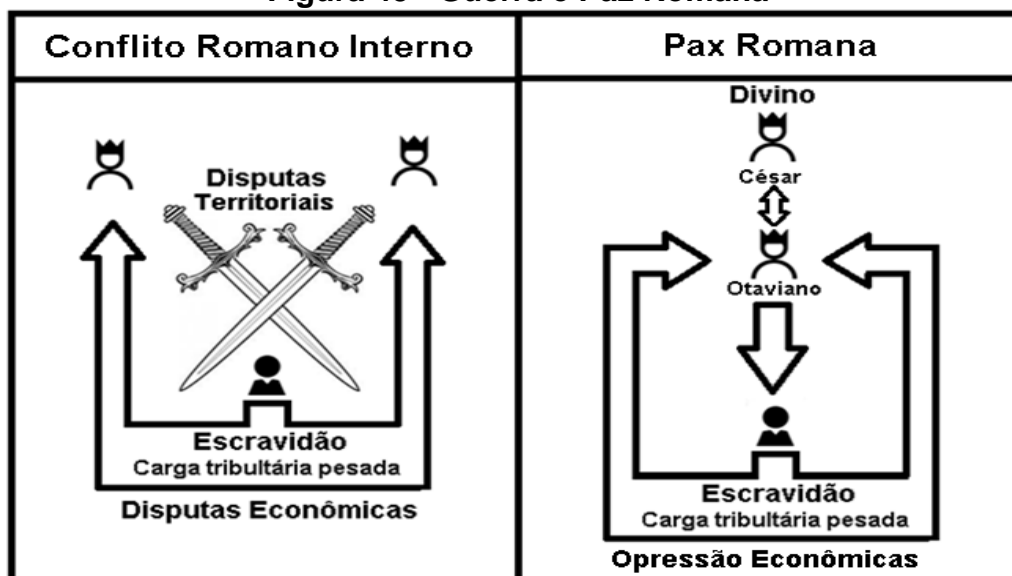
Essas possibilidades de crenças entre o Imperador e os seus súditos proporcionaram um mecanismo de poder que, em Hebreus, o discurso se opõe a isso. Posicionou-se diferente dos romanos para a formação identitária dos cristãos. Refere-se à percepção da divindade monoteísta contrária à imperial. Os elementos inerentes a essa antítese serão abordados na sequência.

3.3.1 A Falsa Paz na Divinização do Imperador

Ao compreender o livro de Hebreus, sua extensão temporal e intencionalidade em resgatar a concepção do sagrado de seus ancestrais, o Redator Final contrariou a imposição do Império romano em seu tempo. Na descrição de Hosley (2004, p. 29), com a derrota de Marcos Antônio, em disputa pelo controle do Império, o povo romano e os dominados ficaram aliviados com a vitória de Otaviano que findou cerca de 10 anos de conflitos. Esse foi aclamado “[...] o Salvador do mundo que estabelecera a Paz e a prosperidade”. Consolidou-se como Imperador em 31 a.C., implantando a *Pax romana*, que estabelecia o controle, a ordem e a ausência de guerras. Essa estrutura se dava pela força militar e, apesar de estabelecer poder absoluto, gerou tranquilidade aos romanos ao manter o senado (LOHSE, 2000).

¹¹⁵ Maiores informações em Koester (2005) e Vielhauer (1991)

Figura 45 - Guerra e Paz Romana



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Pela figura 45, de um lado, houve o conflito entre Otaviano e Marcos Antônio. O regime era escravista e a população sofria com a grande carga tributária, situação que se agravava pelas disputas de poder. De outro, com a vitória de Otaviano, implantou-se a *Pax romana*. Porém, apesar de não haver guerra, mantinha uma população escravista com altos impostos, tendo a opressão econômica. Para se legitimar no poder Otaviano promoveu a divinização de seu pai, César, para que se fosse divinizado após a sua morte. Dessa maneira, Otaviano seria o mediador direto do *divus*.

3.3.1.1 A divinização e a paz

A divinização de César foi tomada como modelo para as outras que ocorreram. A consagração foi crucial para associar Otaviano à imagem do divino. César como divino atraía a atenção do povo para se submeterem aos atos imperiais, apresentados à população por representações simbólicas no anfiteatro de Roma, como um espetáculo ritualístico. Gonçalves (2008) retrata o espetáculo como uma forma de demonstrar a grandiosidade e o poder político do Imperador. O ritual de divinização de César foi tomado de grande emoção. Ao ser apoiado pelas divindades e por diversas classes sociais, proporcionava generosidade e gerava a imagem idealizada do soberano. Gonçalves (2007) esclarece que os súditos não se

submetiam ao Imperador pela particularidade dele, mas pela soberania idealizada, que simbolizava a ordem, na fusão dele com o divino.

Dessa maneira, pode-se unir a ordem moral e a política. Essa ideia foi tomada por vários sucessores de Otaviano. Esses pressupostos retrataram a força romana utilizando-se da fundamentação religiosa na manutenção da ordem. Nesse sentido, José (2011) reitera que nem sempre o poder manifesta-se de forma coercitiva, mas usa a ideologia para legitimar as suas ações e para ter a aceitabilidade da sociedade.

Nessa conjuntura, a figura do Imperador foi apresentada por um aspecto positivo. Mota (2015) entende que a imagem imperial era construída como um herói protetor e piedoso. Geralmente, a divinização dos césares ocorria posteriormente à sua morte, porém, o Imperador passava por uma pré-divinização quando promoviam cerimônias de triunfo depois de suas batalhas (GUERRA, 2013). A divinização consolidava-se por ritos de apoteose¹¹⁶, com o falecimento dos césares. Esses ritos, representados em mitos, eram utilizados para construir uma ideia heroica do Imperador, criando sentido nos indivíduos e sendo a percepção transcendental do soberano (GUERRA, 2018).

Essa idealização de que o Imperador era divino poderia não ser considerada pelos cristãos receptores de Hebreus. No entanto, toda a construção ideológica sobre ele conduzia-o aos princípios de que era puro e bom. Nesse aspecto, a teatralização era um meio de comunicação de grande importância que criava representações simbólicas nos indivíduos. Gonçalves (2004) relata que o teatro servia como uma ilusão que produzia efeitos sociais, pelas estruturas de poder, gerando uma espécie de ilusão de ótica. Nessa instância, o poder era uma forma pela qual se conquistava a autoridade com a dimensão teatral¹¹⁷ nos diversos grupos, aumentando a capacidade de domínio do Imperador, tendo o consenso do povo.

Nessa perspectiva, por mais que na *Pax romana* a sociedade ainda fosse escravista e o povo sofresse com a carga tributária pesada, a concepção de paz proposta pelo Imperador divino apresentava-se de forma branda em relação ao

¹¹⁶ De acordo com Guerra (2018, p. 165), “[...] os ritos de apoteose articulavam-se em quatro etapas, a saber: 1- *probatio* (momento em que o senado decreta a relação entre os deuses, seus sacerdotes e os lugares de culto); 2- *iustitium* (luto público com a suspensão da atividade jurídica); 3- *funus publicum* (*funus imperatorum*); 4- *consecratio* (divinização e instituição do culto imperial)”.

¹¹⁷ Acerca do poder teatral (teatrocrazia) no processo de divinização dos césares, cf. Guerra (2018).

período de conflito interno romano. A ausência de guerra gerava a sensação de certa tranquilidade, em que a paz e a ordem imperial se constituíam. Ndsse cenário, apareceu o Imperador Nero, marcando época por perseguir os cristãos. Ele gostava de ser reconhecido como divino em vida. A percepção de paz já não era a mesma que no período de Otaviano. A sensação de paz se perdeu entre os cristãos e judeus, cuja situação eclodiu com a invasão de Jerusalém e a destruição do templo.

Após a queda de Jerusalém, a opressão do Império não se dava em termos gerais de conflito armado. Os cristãos tiveram a tendência de adequação ou de submissão às normas imperiais. Esses acontecimentos tornaram-se mais um elemento motivador da divisão entre cristãos e judeus.

Nesse período pós-70, tomou o poder o Imperador Domiciano: “Embora diversos imperadores do século I gozassem de status divino no Império romano depois da morte, Domiciano, aparentemente, buscava a elevação de si mesmo e de sua família antes do fim de seu reinado” (MOTA, 2015, p. 166). Domiciano gostava de demonstrar seu poder absoluto por intermédio de aclamação pública no anfiteatro, como palavras de devoção e adoração a sua santidade proferidas por sua esposa (LOHSE, 2000). Além de fazer-se representação simbólica, impôs a sua divinização perante os súditos. Nesse contexto, a obra de Hebreus fez outra releitura do Império, alertando os cristãos que estavam confusos e sujeitos a apostatarem-se da fé.

3.3.1.2 Hebreus no estímulo a fidelidade ao Deus vivo

Na fase de divinização dos césaes, o relato de Hb 3,7-11 subtendeu haver uma rejeição ao Império e seu Imperador. O texto traz o seguinte:

Pelo que, como diz o Espírito Santo: Hoje, se ouvirdes a sua voz, não endureçais os vossos corações, como na provocação, no dia da tentação no deserto, onde vossos pais me tentaram, pondo-me à prova, e viram por quarenta anos as minhas obras. Por isto me indignei contra essa geração, e disse: Estes sempre erram em seu coração, e não chegaram a conhecer os meus caminhos. Assim jurei na minha ira: Não entrarão no meu descanso. Vede, irmãos, que nunca se ache em qualquer de vós um perverso coração de incredulidade, para se apartar do Deus vivo (Hb 3,7-12).

O texto citou o SI 95,7-11¹¹⁸ que menciona a narrativa do deserto, em que seus ancestrais, o povo hebreu, haviam suportado o sofrimento e a dor. Considerando que redator colecionou os textos do Primeiro Testamento de forma cuidadosa, ao se referir ao SI 95, remeteu ao salmista. Enfatizou o contexto do salmista, a partir das circunstâncias narradas de *lahweh* (יהוה) como criador.

Esse tipo de narrativa era utilizado no cativeiro babilônico em contraposição a Marduque, divindade criadora da Mesopotâmia. Candiotta (2010, p. 221) menciona que “[...] quanto ao relato da criação, ele provavelmente foi elaborado no exílio da Babilônia”. Na Bíblia hebraica no período do cativeiro, a luz, o sol e a lua foram parte da criação de *lahweh*, porém eram deuses para os babilônios. Nesse sentido, o culto a eles seria uma ameaça ao povo hebreu. Na Babilônia, os hebreus também sofriam a imposição de outra religião e da manifestação teocrática do monarca. O salmista incentivou o povo a manter-se fiel, lembrando o que *lahweh* havia feito diante de seus ancestrais.

O escritor de Hebreus retomou a memória coletiva de seu povo para resistir às condições estabelecidas por Domiciano, que se assemelhava às condições sofridas pelos hebreus no passado. Há uma sequência de fatos e uma construção cronológica do narrador. O autor lembrou a saída do Egito, em que houve a disputa entre *lahweh* (יהוה) e faraó. O conflito entre os hebreus e a monarquia babilônica foi mencionado com a ideia de resistência ao governo romano vigente. Em todos os casos, o monarca estava vinculado à divinização.

A citação do Salmo estimulou os receptores a ouvir a voz do espírito santo¹¹⁹ para que não endurecessem os corações. O termo em Hebreus é *kardias* (καρδιάς), entendido por coração, sentido da vida, mente e consciência (GINGRICH, 1984). No original em hebraico, não é muito diferente: *levav* (לֵבָב) tem o sentido de “coração, entendimento, mente (também empregado em expressões idiomáticas como ‘dispor o coração a’, com o sentido de ‘refletir sobre’ ou ‘desejar’” (GRONINGEN, 1998, p. 1071).

¹¹⁸ Na composição Canônica Católica e na Septuaginta, o texto pode ser encontrado em SI 94,7-11, porém, para os textos protestantes e os originais em hebraico, a referência é SI 95,7-11.

¹¹⁹ Utiliza-se “espírito santo” com letras minúsculas, porque tanto nos textos da Septuaginta e no grego de Hebreus não faziam diferenciação dos termos. As letras maiúsculas passam por conceito teológico assumido pela tradição cristã, intenção não expressada aqui.

Reimer (2011, p. 64) afirma que “[...] é importante que, na Antiguidade, o coração/*kardía* era considerado o lugar onde os pensamentos eram articulados, onde eram feitas as reflexões que conduziam às decisões e às ações. O coração era considerado o centro das decisões”. Assim como na língua hebraica, a ideia do coração remete a um estado mental. Portanto, em Hebreus, esses são os padrões de resistência. A alucidação desses fatos é que o autor traduziu parte do texto distintamente da Septuaginta, como pode ser observado no quadro 18.

Quadro 18 - Septuaginta e Hebreus

Septuaginta (Salmos 95,7-11)	Hebreus 3,7
94.7-σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε 94.8 μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ 94.9 οὐ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐδοκίμασαν καὶ εἶδοσαν τὰ ἔργα μου 94.10 τεσσαράκοντα ἔτη προσώχθισα τῇ γενεᾷ ἐκεῖνη καὶ εἶπα αἰεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ καὶ αὐτοὶ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου 94.11 ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπανσίν μου	3.7 -Σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, 3.8 μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ, 3.9 οὐ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου 3.10 τεσσαράκοντα ἔτη διο προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ καὶ εἶπον , 'Αεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ, αὐτοὶ δε οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου, 3.11 ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου Εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπανσίν μου.
Septuaginta (Salmos 95,7-11)	Hebreus 3,7
Oxalá que hoje ouvísseis a sua voz: Não endureçais o vosso coração como em Meribá, como no dia de Massá no deserto, quando vossos pais me tentaram, me provaram e viram a minha obra. Durante quarenta anos estive irritado de aquela geração, e disse: É um povo que erra de coração, e não conhece os meus caminhos; por isso jurei na minha ira: Eles não entrarão no meu descanso.	Hoje, se ouvirdes a sua voz, não endureçais os vossos corações, como na provocação, no dia da tentação no deserto, onde vossos pais me tentaram, pondo-me à prova, e viram por quarenta anos as minhas obras. Por isto me indignei contra essa geração, e disse: Estes sempre erram em seu coração, e não chegaram a conhecer os meus caminhos. Assim jurei na minha ira: Não entrarão no meu descanso.

Fonte: Elaborado pelo pesquisador (2019).

Os pontos em negrito apontam a diferença entre os textos gregos da Septuaginta e o de Hebreus. Quando Hb 3,9 diz: “onde vossos pais me tentaram, pondo-me à prova, e viram por quarenta anos as minhas obras”, o termo prova se deu de forma negativa, em que a infidelidade do povo colocava *lahweh* (לַהֲוֵה) à prova. Nesse sentido, prova é percebida como afronta. Na palavra *dokimasia* (δοκιμασία) prova, ocorreu a primeira diferença entre a Septuaginta e Hebreus. Naquela, surgiu no participio no aoristo que indica o tempo passado, logo na sequência. Nesse, foi apresentada pela expressão “ver” que, na Septuaginta, apareceu *eidosan* (εἶδοσαν) e, em Hebreus, *eidon* (εἶδον). As duas palavras são a

mesma, sendo que, nesse livro, assumiu a forma clássica. Elas tiveram uma intencionalidade diferente, sendo que *eidosan* pode ser compreendida como ver, notar e perceber e *eidon* por ver, perceber, sentir, tornar-se consciente de, considerar, deliberar e experimentar (GINGRICH, 1984).

À luz destes dados, se observar Hb 3,6 que diz: “mas Cristo o é como filho sobre a casa de Deus; a qual casa somos nós, se tão somente conservarmos firmes até o fim a nossa confiança e a glória da esperança”, nota-se que o redator convocou os seus leitores à fidelidade. Os sentidos dados por Hebreus de SI 95 consideram que o redator colocou o texto como um estímulo à fidelidade, pois *dokimasia* foi apresentado no substantivo, eliminando a temporalidade, com a ideia de provar a Deus para os receptores da obra. Aqui, ele contextualizou o ato de provar a Deus em seu tempo. Nessa dinâmica, ele rememorou as consequências sofridas pelos servos de *lahweh* (יהוה) que, ao prová-lo, viram a sua obra por 40 anos.

Nesse contexto, a referência à peregrinação no deserto por parte do redator de Hebreus se estabeleceu para que os receptores resistissem às pressões externas. Enquanto a Septuaginta insistiu em retratar o texto no aoristo (passado), o autor remeteu ao presente, referindo diretamente aos seus receptores. Nesse uso linguístico, a redação estava para o contexto de perseguição imperial com a proposta de resistência.

Essa solicitação de resistência consistia no fato de que o Imperador soberano e divino não possuía características de bondade, pois, com a sua tirania, utilizava da presença militar entre os povos subjugados. Reimer (2008) elucida que o Império romano, por meio de intervenções militares, deixava as cidades sob o governo de líderes submissos, forçando os povos a se submeterem a pagar altos impostos. Os exércitos estavam sempre prontos para coagir rebeliões e manter a ordem na justificativa da manutenção de paz.

Nesse aspecto, Caldas (2004) reitera que as primeiras comunidades cristãs surgiram em um panorama de perseguição romana e confrontos de ideais entre os judeus. Além da força militar, a violência simbólica retirava a oportunidade de escolha dos indivíduos. Reimer (2008) argumenta que o símbolo reativa uma experiência vivida e uma narrativa que remete à experiência que estabelece vínculo entre o indivíduo, dando força ao símbolo que é exposto pelo evento, proporcionando o ser a submeter-se às realidades.

Gonçalves (2011, p. 50) retrata essa violência simbólica conhecida por concórdia: “[...] o termo Concórdia significava para os romanos a união em torno de uma mesma vontade, de uma comunidade de ideias, interesses e sentimentos”. Essa palavra foi divinizada na compreensão de que a ação divina proporcionaria uma ação catalisadora da unidade. Malina (2004) explica esse processo de dominação por três conceitos políticos, denominados por face a face, em face da autoridade e em face do espaço. A palavra face a face estabelece um poder por meio da autoridade de forma simbólica ou física na utilização da força. A expressão em face da autoridade se constitui por meio da autoridade simbólica sem contato entre os corpos. O termo em face do espaço instaura o poder por intermédio de estruturas midiáticas.

À luz dessa conceituação, na contraposição da violência militar e simbólica, o autor de Hebreus registou a seguinte expressão: “Vede, irmãos, que nunca se ache em qualquer de vós um perverso coração de incredulidade, para se apartar do Deus vivo” (Hb 3,12). Nessa passagem, *theou zontos* (θεοῦ ζῶντος), traduzido por Deus vivo, encontra-se no genitivo, remeteu ao imperativo de que os receptores deveriam abandonar a idolatria imperial e voltar-se para Deus. Esse fator remontou outra ideia de Deus, pois era o que havia livrado seus ancestrais dos poderes da Antiguidade. Em outra perspectiva, tratava-se do Deus que não estava morto.

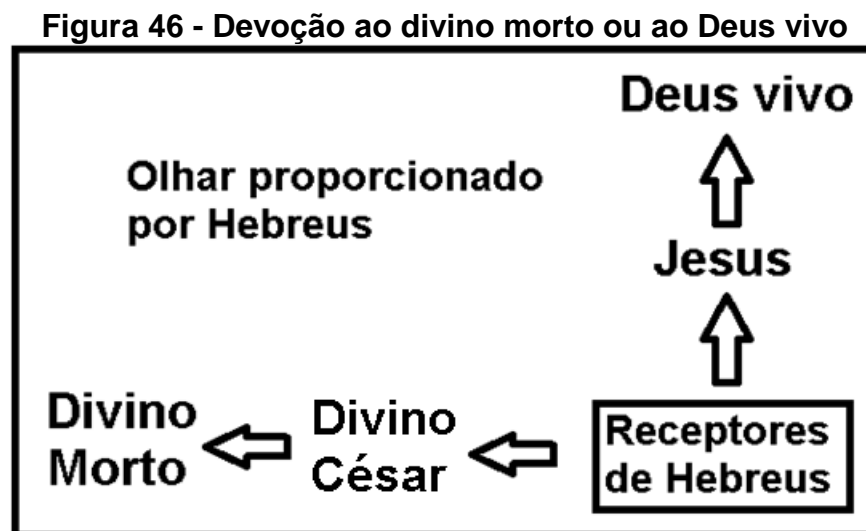
Nesse contexto, o livro de Hebreus representou uma manifestação contrária à imperial. Gonçalves (2011, p. 45) demonstra que a função do Imperador era “[...] tomar medidas que garantissem a estabilidade, a concórdia entre as ordens, a regularidade econômica, a capacidade de organização das instituições, visto que somente num ambiente estável seria possível a prodigalidade”. A escritura sugeriu uma instabilidade política. Ao propor o Monoteísmo Originário, estabeleceu uma linha entre o profano e o sagrado.

Profano no que se refere à política religiosa romana, que buscava garantir a ordem por meio da violência física e simbólica para proporcionar a manutenção dos impostos. Na obra de Hebreus, não há uma referência direta à religião romana. Porém, ao incentivar seus receptores a se manterem fiéis ao Deus vivo, fez um contraponto com as questões religiosas. Nesse aspecto, o Sagrado consistiu na fidelidade, alicerçada na crença em uma única divindade que se manifestava em sua transcendência como *theos* (θεός) e *Iesous* (Ἰησοῦς).

O contexto do Redator Final trouxe a figura do Imperador associada a um ser divino que, apesar de apresentar-se como um ser bom, mostrava-se perverso em suas ações. Houve o estímulo para os receptores confiarem em Jesus Cristo, rejeitando a ideia divina do Imperador, aceitando o Monoteísmo Originário. Nesse ato de fidelidade, eles abandonariam a submissão romana e se submeteriam ao Deus vivo¹²⁰ (WILEY, 2013; KISTEMAKER, 2003).

3.3.1.3 O Deus vivo em Hebreus frente à ordem e aos símbolos do divino César

Nesta parte, reafirma-se que a obra de Hebreus se colocou como antítese ao Império romano e estabeleceu padrões identitários para os cristãos, a partir de um processo de resistência. Foi proposto um cenário muito difícil para os seus leitores, pois, o Imperador exigia a submissão de seus súditos pela força e por representação simbólica.



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

Por essa figura, os receptores de Hebreus são expostos a duas realidades. Eles deveriam manter-se fiéis a Jesus e ao Deus vivo, pelo fato dos dois serem um só. Estabelecendo essa realidade eles enxergaram a estrutura romana como um César divino, porém morto.

¹²⁰ “A expressão *Deus vivo* é *anauthos*, não havendo artigo no grego, é um hebraísmo, comum no Antigo Testamento, por meio do qual Jeová era constatado com os ídolos inanimados dos pagãos” (WILEY, 2013, p. 178).

Ao descrever sua percepção sobre o sagrado cristão, o livro de Hebreus descredibilizou as perspectivas imperiais. Como visto anteriormente, a divinização do Imperador possuía características específicas, visto que a concepção do divino não lhe transformava em uma divindade semelhante às do panteão. Porém, isso não significava que era alguém menor do que os deuses. Com o seu poder político provocava reações imediatas na população. A força romana e o seu Império estruturavam um perfil transcendental na pessoa do Imperador.

Antes de fazer uma análise de Hb 9,14, é necessário considerar alguns fatores em relação às práticas imperiais que legitimavam e fortaleciam as estruturas do Estado. Gonçalves (2008) descreve que as festas oficiais buscavam refletir a manutenção da ordem e transmitiam as posições sociais estabelecidas pelo Império, com a finalidade de criar a memória coletiva oficializada. Formava-se um padrão identitário que validaria a divinização dos césares pelo reconhecimento. Horsley (2004) afirma que o Império construiu vários templos em locais estratégicos e as imagens dos imperadores foram colocadas ao lado dos deuses.

Nesse contexto, “[...] a imagem é formada sempre a partir de um apoio real na percepção, por isso o imaginário faz parte da representação como tradução mental da realidade exterior percebida. No entanto, o imaginário reconstrói e/ou transforma esse real” (GONÇALVES, 2004, p. 112). Aqui, verificam-se dois elementos de controle: a manutenção da ordem por meio das festas oficiais e a aceitação das representações simbólicas fornecidas pelo Estado.

Figura 47 - Texto grego de Hb 9,14

9.14 πόσω μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαρῶς τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι.

Fonte Bibelgesellschaft (2012).

Em Hb 9,14, há uma descrição sobre Jesus. Quando se considera as representações simbólicas do Império, Jesus foi colocado em oposição a esses aspectos, descrito no discurso: “Quanto mais o sangue de Cristo, que pelo espírito eterno se ofereceu a si mesmo imaculado a Deus, purificará das obras mortas a vossa consciência, para servirdes ao Deus vivo?”. Quando se observa o contexto do Sl 9, percebe-se um debate sobre o sacrifício de Jesus e os martírios judaicos.

Porém, acredita-se que Hb 9,14 fez um contraponto ao *divus* morto. Nesse trecho, estabeleceram-se as características relacionadas a Cristo que sobrepôs aos fundamentos do Império, com a divinização.

Conforme Guerra (2018), o processo de divinização do César necessitava de uma construção simbólica. Em contrapartida, em Hebreus, afirmou-se que o sangue de Cristo purificava os pecados pelo espírito eterno, ele não se tornaria divino, pois sua manifestação já se deu na eternidade. Nesse sentido, Cristo “[...] passa a ser proclamado sob uma esfera ontológica que César em todo seu esplendor não havia acessado, sendo visto como o que ‘era desde a Origem’, algo que o imperador, como ser humano, em toda sua glória, nunca fora”.

Essa oposição se prefigurou na medida em que Hebreus enfatizou o sangue que teve representação simbólica cristã. A divinização dos césares não teria força frente ao símbolo do sangue, visto que os ritos de apoteose relembavam a morte do César e o sangue, a morte de Cristo. Assim, compreendeu-se o restabelecimento da vida.

Em Hb 9,14, o significado da vida se dá na palavra *pneumatos* (πνεύματος) espírito, que também pode ser compreendida como respiração, movimento de ar, vento, sopro, alento, espírito (de vida), aquilo que dá vida ao corpo. O termo *pneumatos* está associado a *aionios* (αἰώνιος) eterno entendido por perpétuo, sem começo, sem começo nem fim (GINGRICH, 1984).

A união das palavras espírito eterno enfatizou que Cristo é adorado em vida, enquanto César, após a morte. José (2011) ao retratar a vida de Otaviano demonstra que ele nunca deixou de prestar culto ao divino Júlio César por saber que esse ato era importante para os romanos e os outros povos. Dessa forma, ele se vinculava diretamente a César e a deus, criando representações simbólicas para si, nas quais estava ligado às divindades.

José (2011) ainda afirma que a divinização de Otaviano era permeada pelo elo com César, mediante as várias interpretações mitológicas de seu nascimento, as quais se estabeleceram por mistério. Já em Hebreus, em Cristo, a vida consistia na eternidade. A morte não era a representação da divindade, mas da vida. Dessa forma, Jesus passou a ser legitimado na eternidade sem que haja um sucessor.

3.3.2 A divindade cristã como Padrão Antagônico da Divinização imperial

O processo de formação identitária do cristianismo no final do primeiro século se deu a partir de alguns enfrentamentos diretos entre a concepção do Monoteísmo Originário cristão e a manifestação imperial. Tais lutas reafirmaram o caráter identitário do cristão, mostrando as características de sua divindade, pois, pela diferença das qualidades do outro, é possível afirmar as da própria identidade. No tocante a Hebreus, ao olhar para o Imperador divino, distinguia-se a divindade cristã, percebida em Hb 12,21-24:

E tão terrível era a visão, que Moisés disse: Estou todo aterrorizado e trêmulo. Mas tendes chegado ao Monte Sião, e à cidade do Deus vivo, à Jerusalém celestial, a miríades de anjos; à universal assembleia e igreja dos primogênitos inscritos nos céus, e a Deus, o juiz de todos, e aos espíritos dos justos aperfeiçoados; e a Jesus, o mediador de um novo pacto, e ao sangue da aspersão, que fala melhor do que o de Abel (Hb 12,21-24).

12.21 καί, οὕτω φοβερὸν ἦν τὸ φανταζόμενον, Μωϋσῆς εἶπεν, Ἔκφοβός εἰμι καὶ ἔντρομος.

12.22 ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιών ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλήμ ἐπουρανίῳ, καὶ μυριάσιν ἀγγέλων, πανηγύρει

12.23 καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς καὶ κριτῇ θεῷ πάντων καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων

12.24 καὶ διαθήκης νέας μεσίτη Ἰησοῦ καὶ αἵματι ἁγιασμοῦ κρεῖττον λαλοῦντι παρὰ τὸν Ἄβελ.

Na observação desse texto, ao se referir a Moisés, o redator demonstrou duas situações com características parecendo negativas. A percepção de que Moisés viu o terrível, ficando aterrorizado e trêmulo. Na narração do capítulo, há a descrição do Deus como um pai que corrige o filho (Hb 12,6).

3.3.2.1 O Deus que corrige e o divino que pune

Até o momento, observou-se a percepção de Hebreus em relação ao sagrado e a romana quanto ao divino. Em Hb 12,21-24, o medo fez parte da construção do texto. Retomam-se as três palavras enfatizadas por Almeida traduzidas como terrível, aterrorizado e trêmulo. Nessa perspectiva, por mais que as palavras possuam alguma ideia de negativo elas se referem à bondade de Deus.

Esse sentido foi confirmado pelo redator que concluiu o capítulo da seguinte forma: “Pelo que, recebendo nós um reino que não pode ser abalado, retenhamos a graça, pela qual sirvamos a Deus agradavelmente, com reverência e temor; pois o

nosso Deus é um fogo consumidor” (Hb 12,28-29). Nesse discurso, as características aparentemente negativas são compreendidas como positivas, visto que conduzem os fiéis ao reino inabalável e a graça. Mas, ao servirem a Deus, era necessário que tivessem reverência e temor.

Nessa compreensão, não se quer afirmar que o redator fez menção ao Império ou ao divino César, mas que suas afirmativas sobre Deus se apresentaram antagônicas às descrições imperiais. A perspectiva de temor ao Imperador era diferente da descrita por Hebreus. A esse respeito, Gonçalves (2007) assegura que a ideia positiva do governante perpassava por sua clemência, sendo possível configurar-se pelo poder.

Nesse aspecto, a clemência apreciava a percepção de um Imperador bom, sendo um elemento negado em Hebreus em relação ao sagrado. Observa-se que não se encontrou a palavra bom associada a Deus e a Jesus, haja vista que para o Império o bom não tinha ideia positiva, pois a clemência era proporcionada pela própria crueldade imperial (GONÇALVES, 2007). Em Hebreus, não se reporta à clemência, pois Deus corrige os seus filhos, é misericordioso, a ponto de selar uma nova aliança por intermédio de Jesus, pelo sangue.

Para uma apreciação das palavras terrível, aterrorizado e trêmulo, toma-se a reflexão de Otto (2007) em sua conceituação sobre o sagrado. Ele adjetivou o sagrado como numinoso. O mesmo se apresenta como *mysterium*, *tremendum* e *fascinans*. Essas três podem ser associados à perspectiva de Hebreus, em que se encontra o *tremendum* - aquele que faz tremer, não em uma perspectiva negativa, mas sob a do ser misterioso e fascinante, pois faz tremer, mas atrai.

A palavra temível é a tradução do termo *foberon* (φοβερόν), compreendida por terrível, assustador. Nos estudos de Otto (2007), o temor está associado àquilo que não se conhece no *numinoso*. É tão absoluto, que assusta por sua manifestação. Esse entendimento se assemelha ao de Moisés, transmitido pelo redator de Hebreus. A segunda palavra é a tradução de *ekfobos* (ἔκφοβός) aterrorizado, entendida como terrificado e assombrado.

Em sua composição, há a preposição *ek* (ἐκ) compreendida por a partir de ou de dentro de e o substantivo *fobos* (φόβος) traduzido por o que causa medo, terror, temor, medo, alarme, medo, reverência, respeito, do mesmo radical *foberon*, porém, com intensidades diferentes. Enquanto *foberon* associa-se ao assombro, *fobos* está para o medo, mas também o respeito. A questão é que, em Hb 12,21-24,

a união entre a preposição e o substantivo, ao originar *ekfobos*, conotou o sentido de assombrado cujo estado ocorre pelo medo ou respeito.

Nesse caso, o medo está referido à grandiosidade da manifestação de Deus. Nesse aspecto, o medo é gerado pelo respeito que o indivíduo possui perante a divindade. Na palavra *trêmulo*, o redator de Hebreus se utilizou do termo relacionado à característica física do indivíduo *entromos* (ἐντρομος) traduzido por *trêmulo* que representa a reação do corpo.

Tendo em vista esses apontamentos, ainda que os vocábulos tenham a ideia de medo, há diferença do entendimento da obra Hebreus acerca do sagrado e do romano da divinização dos cézares. A divindade descrita em Hebreus gera medo a partir do temor ou respeito (reação causada de dentro para fora, o reconhecimento do fiel perante a divindade) e do tremor do corpo. Essas sensações fundamentam-se pelo contato com o sagrado.

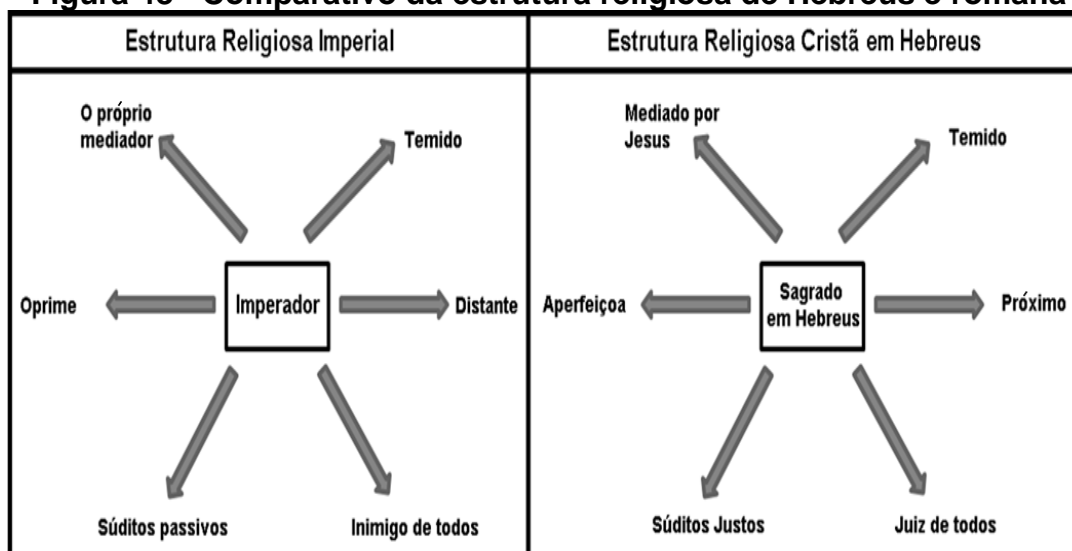
Nesse sentido, o narrador de Hebreus mostrou a experiência enquanto a divinização dos cézares trabalhou a implantação simbólica da divindade pelos ritos de apoteose, para controlar a população. Aparentemente os elementos são semelhantes, mas o Império se fundamentava na punição gerada pelo descumprimento das ordens imperiais e o livro de Hebreus embasou em perspectiva diferente: Deus corrige, para que seus súditos pudessem “chegar ao Monte Sião, e à cidade do Deus vivo” (Hb 12,22). Nessa percepção, apesar de ter descrito a divindade pelo medo, notam-se outras características dadas a Deus, antagônicas as do Império romano.

Em Hebreus 12,21-22, o temor causado pelo sagrado se deu pelo próprio sagrado manifestando-se de forma diferente. Nessa narrativa, entre a sentença que se refere ao passado e a do presente, existe a preposição *ala* (ἀλλά) que significa *mas*, em vez de, ao contrário, estabelecendo uma contraposição do medo na busca de proximidade com a divindade. Pelas características do sagrado, exige-se a fidelidade de seus seguidores. Elas fundamentaram a religiosidade cristã contraponto à estrutura imperial, apresentando o cristianismo distinto da religião de Roma.

3.3.2.2 O sagrado em Hebreus e suas diferenças na religião do Império

O entendimento de Hebreus sobre o sagrado e a percepção romana em relação à divinização dos césares, verifica-se que a divindade cristã se manifestou distintamente da estrutura imperial.

Figura 48 - Comparativo da estrutura religiosa de Hebreus e romana



Fonte: Elaborada pelo pesquisador (2019).

O lado direito da figura 48 está baseada na referência de Hb 12,21-24, o esquerdo focado na descrição histórica da estrutura religiosa imperial. Mostra-se que somente uma expressão é semelhante entre elas: temido. A contraposição entre os demais elementos indica que a religiosa cristã se apresentou de forma antagônica em relação à imperial. Isso se evidenciou nos seguintes paralelos: próximo/distante, o juiz de todos/inimigo de todos, súditos justos/súditos passivos, aperfeiçoa/oprime e mediado por Jesus/o próprio mediador.

De um lado, a descrição de uma divindade presente era fundamental para as comunidades cristãs do primeiro século. De outro, Horsley (2004, p. 30) afirma que os cultos ao Imperador eram patrocinados “[...] pelos magnatas das cidades gregas, pelos grandes proprietários de terra e pelos políticos locais mais eminentes, que tinham redes de clientes locais [...]”. Esses líderes buscavam proximidade com o Imperador para manterem sua hegemonia política e econômica. Dessa forma, quem mantinha o controle da devoção era o próprio Estado.

Lohse (2000) reitera essa afirmação indicando que o Estado preestabelecia as datas dos rituais da devoção. Em contrapartida a essa realidade, em Hebreus, a

perspectiva era de o sagrado se apresentasse disponível, cabendo à comunidade aproximar-se dele e gozar da sua presença. Assim, a descrição do sagrado de Hebreus rompia com a do Império sobre o relacionamento entre divindade e súditos.

Em Roma, o Imperador se apresentava como juiz ao decretar a perseguição aos cristãos. Nesse aspecto, a religião fazia parte de um processo legitimador de poder. José (2011, p. 18) afirma que “[...] a construção da imagem de Augusto servirá também para a tentativa de legitimação de todo o sistema político do Principado romano, não só de sua época, mas também em períodos posteriores”. A divinização dos césares perpassava pela representação simbólica criada pelo Império, com o intuito de legitimar os ditos e não ditos como juízos perante a sociedade.

Em Hb 12,23, compreende-se que a palavra juiz atribuída a Deus refere-se a *krites* (κριτής). A atribuição é a quem seleciona e toma decisões - crítico, juiz e árbitro, mas aduz ao juiz de tribunal. Está associada a *kritikos* - juiz competente e experimentado. Origina o vocábulo critério que é o procedimento do juiz. De forma contrária ao *krites* atribuído a Deus em Hebreus, o Imperador romano não estaria associado a essa palavra. Talvez, pelo contexto caberia *katadike* (καταδίκη) associada à condenação (GINGRICH, 1984).

O Imperador não possuía critério pré-estabelecido, em seu poder estava a base do julgamento. Ao expressar Deus como *krites*, em Hebreus, afirma-se que seu juízo está sobre todos, incluindo qualquer governante. Esse ato seletivo do sagrado reverbera na vida do fiel que possui o “espírito do justo” (Hb 12,23).

A representação imperial era o reflexo dos súditos. A concepção de justiça se estabelecida em uma sociedade desigual. A ideia da justiça estava desassociada da moralidade. José (2011) exemplifica esse comportamento ao analisar que alguns imperadores não mantinham princípios morais e praticavam os piores vícios.

Em Hebreus, o juiz proporciona o conceito de justiça perante os seus seguidores. Dessa maneira, “o Deus juiz de todos” ligava-se ao “espírito dos justos”. A justiça não levava a ideia de condenação, mas a *dikaion* (δικαίων) reto, justo, correto, honesto. Esse termo está direcionado “a Jesus, o mediador de um novo pacto, e ao sangue da aspersion” (Hb 12,24). A justiça vincula-se ao comportamento do indivíduo e não à retribuição de seus atos.

Blainey (2012) relata que as pessoas do primeiro século se admiravam com as atitudes dos cristãos, pois eles respeitavam os estrangeiros, os pais, os idosos e

as mulheres, além de apoiarem os escravos convertidos e cuidarem dos doentes. Aqueles que estavam debaixo da justiça de Deus eram justos e se aperfeiçoavam perante o sagrado, em Hb 10,38 e 11,4.

Já na outra perspectiva, os imperadores ligavam-se ao passado mediante ao culto ao *divus*, que “[...] pode ser visto como resultado de uma estruturação religiosa, em prol dos interesses dos poderosos” (GUERRA, 2013, p. 12). As pessoas estavam condicionadas ao Império e aos seus mandos. Porém, os cristãos estabeleceram diferentes comportamentos. Segundo Blainey (2012), as religiões subordinadas ao Império, nas epidemias, dificilmente cuidavam dos seus, mas a cristã era fraternal com os doentes. Esse comportamento diferenciado se dava por compreenderem a sua divindade como distinta da imperial.

Por fim, a última concepção antagônica em Hb 12,21-24 consiste na mediação entre o humano e o sagrado. José (2011) entende que o Imperador transmitia a ideologia do símbolo César, ligando os indivíduos ao divino por intermédio de templos e da literatura. Em Hebreus, o mediador é o próprio Jesus (Hb 12,24), ligado aos adjetivos próximo, juiz de todos, aperfeiçoador e mediador, cujas particularidades afirmam que Deus é o juiz. No trecho de Hb 10,38 está escrito: “Mas o meu justo viverá da fé; e se ele recuar, a minha alma não tem prazer nele”, percebe-se que os seus seguidores são justos. Aqui, o mediador é Jesus, sendo entendida além da concepção de ligar ou interceder pelo indivíduo perante o sagrado.

Em Hebreus, a palavra utilizada é *mesite* (μεσίτη) mediador, arbitrador ou aliança. Becker (2000) aduz que *mesite* (μεσίτη) significa conciliador ou árbitro, mas se refere àqueles que ainda não foram diante do tribunal. Essa função tem como objetivo evitar a chegada do indivíduo ao julgamento. Percebe-se que, em Hebreus, a visão do sagrado vincula-se a termos jurídicos, distintos dos atribuídos ao Imperador (KISTEMAKER, 2003).

Sobre o sagrado em Hebreus e a percepção romana em relação à divinização dos césores, entende-se a distância entre as estruturas. Caldas (2004) esclarece que a reunião dominical dos cristãos consistiu na lembrança da ressurreição de Cristo, fato que não ocorreu com Nero. Lohse (2000) relata que houve uma expectativa de ressurreição de Nero, em que ele ressuscitaria para a “vida eterna”,

fato que não aconteceu. Em contraponto, quando se analisa o Jesus da história¹²¹, destaca-se que Ele ressuscitou. Nesse sentido, ao contrário da memória histórica de Nero, os cristãos possuem o Jesus ressurreto que proporcionou a libertação de seus seguidores.

Remonta-se o período de Domiciano, que buscou estabelecer-se como divino e soberano perante os seus súditos e os cristãos. Entretanto, depois de sua morte, houve o debate em relação a sua divinização, como afirma Suetônio (2002, p. 403):

O povo recebeu a notícia do assassinato de Domiciano com indiferença. Os soldados, porém, com indignação se esforçaram logo por dar-lhe o título de Divino. Talvez se tivessem prontificado a vingá-lo, mas não havia chefes. Autores do assassinio. O Senado, pelo contrário, ficou tão alegre que não pôde impedir que se lacerasse a reputação do morto com um gênero de aclamação tão ultrajante como cruel. Mandou até mesmo buscar escadas para despregar os escudos e as imagens do imperador, que as inscrições seriam apagadas por toda a parte e a sua memória abolida.

No relato, há três olhares a respeito de Domiciano: o primeiro se refere ao povo que trata a morte de Domiciano com indiferença, o segundo a respeito de seus soldados que possuíam a intenção de divinizá-lo e o terceiro o posicionamento do Senado que desejava abolir os símbolos e a memória relacionada a ele. Na continuação, observou-se que o Senado prevaleceu em relação aos soldados.

Tendo em vista os escritos de Hebreus, há a percepção da divindade sob uma proposta antagônica da imperial. Esse princípio fundamenta-se na estrutura da materialização do sagrado, estabelecendo atributos que correspondem ao comportamento dos cristãos perante o Império. O Redator Final propôs ao cristianismo do final do século I d.C. uma estrutura identitária que consistia em compreender quem é Deus.

Nesse aspecto, as imposições estatais e as dúvidas dos cristãos geradas por uma instabilidade religiosa motivaram a organização de pensamento do Redator Final. Esse remeteu ao passado com uma releitura dos modelos no Primeiro Testamento. A partir de novos elementos inseridos na sociedade, fundamentou-se na devoção a uma única divindade configurada no Monoteísmo Originário.

¹²¹ Assunto sobre Jesus da história trabalhado em 1.1.3.1.

CONSIDERAÇÕES

No decorrer deste capítulo, a partir do Monoteísmo Originário, a obra de Hebreus proporcionou um novo conceito identitário, visto que as adversidades do primeiro século haviam gerado instabilidade entre as comunidades. Tendo ciência dos conflitos entre judeus e helênicos, compreende-se que a escritura vai além, não se referindo ao Império romano diretamente, pois estão implícitos elementos de contraposição às ações imperiais.

Ela foi destinada a uma comunidade cujos receptores poderiam ser compostos por judeus cristãos conhecedores da tradição (alguns que sabiam a língua hebraica e outros não) e por não judeus convertidos ao cristianismo. Apesar de endereçar aos destinatários, assumiu caráter circular, relevante no final do primeiro século. Os personagens envolvidos na obra de Hebreus estavam em uma contextualização de diversas instâncias de influência social.

Ao observar do macro para o micro, compreendeu-se o Império romano como detentor dos poderes políticos e religiosos, que se utilizava do helenismo como um processo de controle social. Também se entendeu que pelas estruturas helênicas formou-se o judaísmo do primeiro século do qual nasceu o cristianismo. Desse modo, a proposta de Hebreus esteve fundamentada no Monoteísmo Originário, suscitando a fidelidade de seus receptores à única divindade, manifestada por Deus e Jesus, pela transcendência e imanência.

A postura se configurou nas resistências às ações imperiais, estruturadas com elementos idetitários que sobrepunham aos césaes. A sobreposição se deu a partir de duas características. A primeira se referiu às concepções físicas, associadas à resistência de atos violentos, cabendo a expressão *diabolon* caluniador, que possuía o poder da morte. A segunda característica disse respeito a um estado de consciência em que a percepção de paz proposta por Roma não era coerente com a de fidelidade em Hebreus.

Outro comparativo entre a resistência e o discurso de Hebreus está no que chama olhar para trás. Essa expressão consubstancia com a citação de Isaías e Habacuque, profetas que resistiram às imposições imperiais teocráticas. A escritura sugeriu que seus leitores rememorarem práticas de fidelidade como fundamentos de sua identidade. A percepção do passado foi compreendida por intermédio de

elementos novos associados ao entendimento de que *lahweh* (יהוה) esteve presente na narrativa do Primeiro Testamento como Jesus.

Ao levar em consideração o passado, a obra de Hebreus ratificou que a estrutura da comunidade cristã se organizava em três momentos. O primeiro no combate à individualidade, pondo-se à individualidade que, por padrões do helenismo, estimulava os indivíduos a serem autônomos. Essa autonomia era gerada pela abertura das fronteiras que lhes permitiam migrarem para vários lugares, caracterizando-os como pessoas de lugar nenhum, havendo o desapego religioso. O segundo no fortalecimento da comunidade. Essa era o local em que se concentravam os elementos identitários da fé cristã e se estabeleciam os símbolos cristológicos em oposição aos dos romanos. O terceiro na preocupação dos indivíduos que se percebem na realidade. Essa individualidade não associada à autonomia, mas à ação do indivíduo na comunidade, pela qual se disporia a sofrer na defesa da fé e de seus companheiros comunitários.

Já a política imperial voltava-se para a divinização dos cézares. A partir da unificação do Império com Otaviano, implantou-se a *Pax romana*, manifestada apenas pela ausência de guerra. Para a manutenção do poder, utilizou-se a força e as representações simbólicas. Nessas, estava a divinização construída com os ritos de apoteose em que o Imperador morto era considerado *divus*. Algumas práticas do Oriente tinham-lhe como divino, por possuírem uma cultura advinda da teocracia. Nero e Domiciano exigiram a adoração do povo, ainda em vida. Nero a redação do Protohebreus e Domiciano do Redator Final.

Em Hebreus, o Deus vivo foi descrito de forma antagônica ao divino César, morto. Apresentou o Cristo morto na cruz, mas possuidor do espírito eterno. Essa declaração distinguiu-se das características do divino romano. Tanto o divino associado ao Imperador, como o sagrado descrito em Hebreus eram temidos, mas o temor daquele se dava por seu poder de punir os indivíduos que não se submetessem às ordens imperiais, o temor desse dizia respeito ao pai que pune. Em Hebreus, o sagrado era próximo, juiz que proporcionava justiça, aperfeiçoa seus súditos, tendo um mediador que é Jesus. Já na perspectiva romana, o divino era distante, inimigo¹²² do povo, exigia passividade de todos, oprimia-lhes.

¹²² Referência feita a Domiciano, inimigo dos cristãos.

Por esse paralelo, compreendeu-se a contraposição de Hebreus com o Império romano, por uma perspectiva identitária e caracterizadora. Na escritura, foi descrito como o cristão deveria portar-se. Era inevitável um confronto com as manifestações imperiais. O Monoteísmo Originário se tornou o centro do processo de resistência, pois a única forma de não ceder às pressões imperiais era acreditando que a substância do sagrado se manifestava em Deus como a transcendência e, em Jesus, com a imanência. Processo que foi revelado no movimento da história, desde os antepassados até a manifestação do sagrado encarnado em Jesus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao percorrer os caminhos que, a partir de Hebreus, levaram ao Monoteísmo Originário como a base da identidade cristã do primeiro século, entenderam-se as relações de força que pressionavam a base da sociedade romana, em específico os cristãos que buscavam assumir uma autonomia perante as adversidades de seu tempo. O Monoteísmo Originário se apresentou como um modelo monoteísta que, na utilização da memória, ressignificou a religiosidade do povo hebreu em suas origens, utilizando-se de elementos da filosofia clássica e dos fundamentos da Septuaginta para reproduzir o sentido de sagrado em sua formação monoteísta. Não configurou um novo monoteísmo, mas um de suas origens fundamentadas na ideia monoteísta do povo hebreu.

Nesse sentido, o Monoteísmo Originário se estabeleceu por três fundamentos. Primeiro, na memória, em que o Redator Final assumiu que o monoteísmo cristão era a recordação do monoteísmo que se organizou pela escola Deuteronomista. Segundo, no paralelo entre *Elohim* (אלהים) e *theos* (θεός), *lahweh* (יהוה) e *Iesous* (Ἰησοῦς), que se revelaram pela transcendência e imanência. Terceiro, na identidade cristã que se apresentou como resistência às ações opressoras do estado romano, com a devoção a uma única divindade.

Em termos exegéticos, além de estabelecer uma base interpretativa para a obra de Hebreus, essa tese propôs a discussão analítica sobre o Novo Testamento. O Monoteísmo Originário foi visto em outras escrituras pós-70 d.C., mas apareceu de forma embrionária nos livros anteriores a essa época, pois se fundamentou nos elementos cristológicos. Em Hb 1,3, afirmou-se que Jesus Cristo é a expressão da substância de Deus, com a prerrogativa de ser tratado por *Kyrios* (κύριος) Senhor. O Monoteísmo Originário já estava presente no início do primeiro século, embora consolidado no final desse período. Entretanto, pode ter sido gerado nas comunidades cristãs apresentadas pelos redatores do Novo Testamento.

Outro aspecto de análise de outros livros do Novo Testamento encontrou a manutenção da fé e a identidade monoteísta cristã frente às estruturas imperiais romanas. O cristianismo pregava a salvação para todos por meio da obediência e da fé em Cristo como Redentor. Essa mensagem teve como foco a superação das estruturas políticas e religiosas do primeiro século.

A formação identitária se apresentou como fundamento da sociedade cristã em toda historiografia neotestamentária, pois foi percebida pela posição em que os indivíduos estavam. Logo, a filiação a um grupo permitia que os cristãos se protegessem e se assegurassem como indivíduos. O cenário sócio-político-religioso da *Pax romana* também se mostrou nos livros do Novo Testamento. Distinguiu-se a percepção da Paz e da Paz romana. Em Hebreus, destacou-se a paz gerada por uma só divindade instaurada dentro do indivíduo, em contraposição à *Pax romana*.

Considerando os evangelhos sinóticos, tem-se que essa paz já havia sido questionada por Jesus e seus discípulos. O questionamento foi sobre a paz proporcionada por Roma e a paz oferecida por Jesus. Particularmente em Hebreus, a Paz romana estava associada àquele que tem o poder da morte que é o de matar, enquanto a Paz apresentada por Jesus se refere àquele que se entregou à morte para gerá-la. A percepção se estabeleceu como identidade cristã formada por vários relatos destinados às comunidades presentes no início do primeiro século. Nesse aspecto, o Novo Testamento fundamentou as estruturas de diversas comunidades cristãs, visto que tanto a comunidade receptora de Hebreus como as de outras obras tiveram a base cristológica.

Pela sobrevivência da comunidade cristã, a obra de Hebreus objetivou a identidade cristã fundamentada no Monoteísmo Originário. A partir dessa base, constituíram comportamentos de fraternidade entre os cristãos da época. Todos possuíam a capacidade de resistir à dor no corpo e de compadecer do outro. Esse sentimento fraternal proporcionava a cooperatividade, com elementos identitários nos evangelhos, como nos escritos paulinos, dando o sentido de comunidade.

A perspectiva exegética de Hb 1,1-3 foi o embrião metodológico de análise que, pela evidenciação do movimento cristológico, repercutiu em novos olhares discutidos na investigação do Novo Testamento. A construção linear dos textos do Primeiro Testamento teve paralela influência helênica da Septuaginta, havendo sua interpretação nas citações dos escritos do Novo Testamento. Nesse sentido, a perspectiva histórico-linguística análoga ateu a textos do Novo Testamento, da Septuaginta e da Bíblia hebraica. Os sentidos que se configuraram na linguagem do Novo Testamento, a partir da memória, foram transmitidos pela tradição hebraica.

Nesta investigação, promoveu-se uma discussão hermenêutica sobre a escritura de Hebreus, interligando interpretações dos testamentos bíblicos. Considerou-se que um dos principais problemas do processo interpretativo consistiu

no anacronismo construído por pressupostos cristãos. Buscou-se manter a imparcialidade nos processos interpretativos, pois não se desconsideraram as pressuposições, sendo os termos analisados na temporalidade. O seguimento interpretativo se deu em quatro momentos: pressupostos, narrativa, entendimento e diálogo.

Nessas prerrogativas, a reflexão trazida é importante para o ato interpretativo dos textos, cujas informações se apresentaram como respostas objetivas às questões levantadas. Os termos usados elucidaram o que é dito pelo texto. Por esse motivo, utilizou-se o vocábulo Sagrado em vez da nomenclatura Deus, naquilo que se refere à generalização, pois essa palavra traz em si pressupostos.

No aspecto, compreendeu-se que a escritura carrega informações objetivas e que nem sempre o escrito corresponde ao pensamento do autor. O texto tem a sua autonomia, torna-se independente do redator. Desse modo, a subjetividade é tomada na interpretação e não no documento redigido. Tendo essa consciência, observam-se a linguagem e a narrativa, extraíndo a redação.

Obteve-se o entendimento da linguagem pelas estruturas que permearam as narrativas. Protohebreus e baixa cristologia foram elementos que corresponderam a um tempo, percebido pela baixa e alta cristologia. Também se consideraram os fatos históricos e as influências culturais em Hebreus até a sua composição final. Como o documento é objetivo, sendo o dito não mudado, ateu-se para a sua contextualização relativa.

Acerca do diálogo, foram traçados paralelos, comparações e conceituações. Viu-se a relação entre o acesso da memória e das obras historiográficas do Primeiro Testamento. O Redator Final descreveu o Monoteísmo Originário a partir da memória que se refere ao sagrado. Os fatores interpretativos romperam com os padrões fundamentalistas e as convicções próprias.

A reflexão considerou a memória cristã construída pela formação dos documentos neotestamentários. Uma das perspectivas da obra de Hebreus estabeleceu o que era o cristianismo. Na contemporaneidade, a percepção do que é cristianismo está relativizada. Entretanto, em Hebreus, houve um condicionamento identitário na compreensão do sagrado, que se deu no movimento histórico. O sagrado não poderia ser percebido apenas por característica mística, mas manifestação na história. Considerou-se o elemento objetivo na revelação do sagrado que é a escritura.

Do ponto de vista analógico, a investigação também foi comparada a manifestações religiosas cristãs a partir da metodologia utilizada em sua escritura. A obra identificou a identidade cristã correspondente a práticas dos fiéis com os relatos do que é o sagrado. A reflexão acerca de (re)pensar o cristianismo, em meio às pluralidades interpretativas-dogmáticas, interagiu com os elementos identitários de suas origens. Fez-se um paralelo entre o comportamento do Redator Final e a realidade cristã atual. Os resultados obtidos foram trazidos, discutindo sobre as respostas de argumentação filosófica da obra de Hebreus com a reflexão do sagrado. O compromisso foi com a análise dos termos e das interpretações, tendo por base as fontes teóricas.

O primeiro resultado veiculou um processo de materialização da história, em que a pesquisa linguística mostrou o seu valor. Por um lado, ela enriqueceu as composições teóricas que se misturam ao ambiente histórico. Por outro, a linguagem unida ao seu tempo proporcionou um olhar contextualizado dos escritos. Além das percepções de linguagem e espaço e das argumentações, os autores de Hebreus relacionaram as concepções teóricas de seu tempo. Desse modo, romperam-se paradigmas que estimularam novos olhares para a temática Monoteísmo Originário. O segundo resultado consistiu nas concepções temporárias da obra de Hebreus que elucidaram as singularidades da escrita e da linguagem. Essas exurgem nos comportamentos dos autores em suas escritas, possibilitando identificar as colocações temporais. Têm-se duas redações que se fundamentaram antes e depois de 70 d.C., isto é, no período pré e pós-destruição do templo de Jerusalém. Esses dados influenciaram diretamente na interpretação que os autores tiveram acerca de Jesus Cristo. Entendeu-se a questão de como os indivíduos percebiam Jesus e como o Redator Final convergiu as apreciações para um único sentido.

A obra de Hebreus assumiu que Deus se revelou, portanto, mostrou suas características específicas, cujas manifestações ocorreram de formas variadas. A questão como se deu o Monoteísmo Originário, a partir de pesquisa bibliográfica, cujas fontes são grega e hebraica? foi respondida, com as considerações interpretativas de Hebreus vinculadas aos contextos da Septuaginta e dos trechos bíblicos hebraicos. Deus se mostrou e se fez entendido por meio de seu Filho, por um processo progressivo. Isso significa que Deus havia se transparecido em partes até a revelação de sua mensagem em Jesus. Assim, compreendeu-se que Ele pode ser percebido pelos relatos históricos.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bossi e Ivone Castilho Beneditti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALLEN, Clifton J. *Comentário Bíblico Broadman: Novo Testamento*. 2. ed. Tradução de Adiei Almeida de Oliveira. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1987. v. 12.

ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro de. O sacerdócio de Cristo e dos cristãos conforme a Carta aos Hebreus. *Kairós: Prainha*, ano VIII/1, p. 20-25, jan./jun. 2011.

ANKERSMIT, Frank Rudolf. Historiografia e pós-modernismo. *History and Theory*, v. 28, p. 137-153, maio 1989.

_____. Historicismo, pós-modernidade e historiografia. In: *A história escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006.

ARANHA, Maria Lucia de Arruda. *Filosofia, introdução à filosofia*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1993.

ARAÚJO, Eleno Marques de. *A ressurreição como pressuposto para “penetrar os céus” em Hebreus 4,14-16*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012.

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

BARCLAY, Willian. *The letter to the Hebrews*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.

BARRERA, Julio Treballe. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Tradução de Ramiro Micato. Petropolis, RJ: Vozes, 1995.

BARTOLO, José. *Corpo e sentido: estudos semióticos*. Covilhã: Livros Labcom, 2007.

BEYREUTHER, E. Resgatar. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1717-1720.

BIBELGESELLSCHAFT, Deutsche. *O Novo Testamento grego: quarta edição revisada*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

BIETENHARD, Hans. Senhor. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2316-2317.

BITTENCOURT, B. P. *O Novo Testamento: metodologia da pesquisa textual*. Rio de Janeiro: JUERP, 1993.

BLAINEY, Geoffrey. *Uma breve história do cristianismo*. Tradução de Neuza Capelo. São Paulo: Fundamentos, 2012.

BLOOM, Harold. *Abaixo as verdades sagradas: poesia e crença desde a Bíblia até nossos dias*. Tradução de Alípio Correa de Franca Neto e Heitor Ferreira da Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BONDER, Nilton; SORJ, Bernardo. *Judaísmo para o século XXI: o rabino e o sociólogo*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Sérgio Micei (Org.). São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 27-78.

_____. *A economia das trocas simbólicas*. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BRAUMANN, G. Forma. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 867-872.

BRIGHT, John. *História de Israel*. 6. ed. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi e Eliane Cavaliere Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2008.

BROWN, Colin. Pai. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.

BROWNING, W. R. F. *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Folio, 2006.

BRUCE, F. F. To The Hebrews or to the Essenes? *New Testament Studies*, Cambridge, n. 9, p. 217-232, 1963.

_____. *Merece confiança o Novo Testamento?* Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Vida Nova. 1990.

CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja Crista*. Tradução de Israel Belo de Azevedo. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CALDAS, Marcos. Vida e Morte no Cristianismo Primitivo. *Revista Eletrônica de História*, Niterói, RJ, v. 1, n. 3, Ano 2, p. 1-18, ago. 2004.

CALVINO, João. *Série comentários bíblicos: Hebreus*. Tradução de Valter Graciano Martins. São José dos campos: Fiel, 2012.

CAZELLES, Henri. *História política de israel: desde as origens até Alexandre Magno*. Tradução de Cáio Gomes. São Paulo: Paulinas, 1986.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CHAMPLIN, R, N; BENTES, J. M. *Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia*. São Paulo: Candeia. 1991.

CHAMPLIN, Russell Norman. *O Antigo Testamento interpretado: versículo por versículo: Isaías, Jeremias, Lamentações, Ezequiel, Daniel, Oséias, Joel, Amos, Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias, Malaquias*. 2. ed. São Paulo: Hagnos, 2001. v. 5.

_____. *O Novo Testamento interpretado: versículo por versículo: Filipenses, Colossenses, 1 Tessalonicenses, 2 Tessalonicenses, 1 Timóteo, 2 Timóteo, Tito, Filemon, Hebreus*. Tradução de Mauro W. Terrenghi. São Paulo: Hagnos, 2002. v. 5.

CHEVITARESE, André Leonardo; FUNARI, Pedro Paulo A. *Jesus histórico: uma brevíssima introdução*. Rio de Janeiro: Klínē, 2012.

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

COELHO DIAS, Geraldo J. A. *As religiões da nossa vizinhança: história, crença e espiritualidade*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto Departamento de História - Departamento de Ciências e Técnicas do Património, 2006.

COSTA, Françoá. Nos Caminhos da cristologia primitiva. *Revista de Magistro de Filosofia*, Anápolis, ano VII, n. 14, p. 138-147, 2014/2.

COTHENET, Edouard. *Os escritos de São Paulo e o texto de Hebreus*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1988.

COURTINE, J-J. Analyse du discours politique. *Langages - Larousse*, Paris, n. 62, 1981.

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

CROATTO, José S. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

CRÜSEMANN, F. 2001. Elias e o surgimento do monoteísmo no Antigo Israel. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 11, n. 5, p. 779-790, 2001.

CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira e de Daniel Costa. São Paulo: Custom. 2002.

CURTIS, Enneth,; LANG, J. Stephen; PETERSEN, Randy. *Os 100 Acontecimentos mais importantes da história do cristianismo: do incêndio de Roma ao crescimento da igreja na China*. Tradução de Emerson Justino. São Paulo: Vida, 2003.

DANA, Harvey Eugene. *O mundo do Novo Testamento: um estudo do ambiente histórico e cultural do Novo Testamento*. Tradução de Jabes Torres. 4. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1990.

JESUS, Carolina Alvino Fortes de. *Senaqueribe em Judá: uma análise das fontes bíblicas e extrabíblicas*. Dissertação (Mestrado em Filosofia, Letras e Ciências) - São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

DEL PRETTE, Almir; DEL PRETTE, Zilda. Assertividade, sistema de crenças e identidade social. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 9, n. 13, p. 125-136, jun. 2003.

DICIONÁRIO PATRÍSTICO E DE ANTIGUIDADES CRISTÃS. Vozes e Paulinas, 2002. p. 305.

DOCKERY, David S. *Manual Bíblico Vida Nova*. Tradução de Lucy Yamakami, Hans Udo Fuchs e Robison Malkomes. São Paulo: Vida Nova, 2001.

DREHER, Carlos Arthur. La distribución de la tierra - Josué 13-24. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 1, n. 60, p. 26-34, 2008.

DREHER, Martin N. *História do Povo de Jesus: Uma leitura latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

DUNN, James D. G. *Unidade e diversidade no Novo Testamento: um estudo das características dos primórdios do cristianismo*. Tradução de José Roberto C. Cardoso. Santo André: Academia cristã, 2009.

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

ECCEL, Daiane Eccel. Eric Voegelin e o gnosticismo: da estreita relação entre religião, política e os regimes totalitários. *Revista de estudos e pesquisa da religião*, juiz de Fora, v. 18, n. 2, p. 38-53, 2016.

EICHELER, J; BROW, C. Tesouro. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, v. 2, p. 1708-1711, 2000.

EICHLER, Johannes. Herdeiro. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1. p. 955-959.

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

ELLINGWORTH, Paul. *Commentary on Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. (New International Greek Testament Commentary).

EPELBOIM, Solange. Identidade judaica: considerações psicológicas acerca da dimensão religiosa. *Estudos de Psicologia*, Campinas, v. 23, n. 1, 2006.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

FANNING, Büist M. Teologia de Hebreus. In. *Teologia do novo Testamento*. Organizado por Roy B. Zuck. Tradução de Lena Aranha. Rio de Janeiro: CB4D, 2008.

FEITOSA, Darlyson Moysés Alves. *Epístola aos Hebreus: bases textuais para um neomonoteísmo cristão*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012.

FERREIRA, Cláudia Andrea Prata. Bhereshit: início da redação hebraica bíblica. *Phoînix*, Rio de Janeiro, n. 13, 2007.

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

_____. *Primeira Epístola aos Coríntios: a sabedoria cristã e a busca de uma sociedade alternativa*. Goiânia: Fonte, 2013.

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.

FRADE, Mafalda. Olhares contemporâneos sobre o império romano: Domiciano de José Martins Garcia. *Ágora Estudos Clássicos em Debate*, Universidade de Aveiro - Praxis XXI, p. 213-238, 2000-2.

FREITAS, António José Gonçalves. *Foram os hititas henoteístas? - a palavra siu no contexto do hitita do antigo reino*. Tese (Doutorado em História) - Centro de História da Universidade de Lisboa, 2018.

GAARDER, Jostein, 1952- *O livro das religiões*. Tradução de Isa Mara Lando e revisão técnica e apêndice Antônio Flavio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GÄRTNER, Burkhard. Sofrimento. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2. p. 2412-2416.

GERSTENBERGER, Erhard S. A palavra divina nos doze profetas e no saltério: algumas observações. *Caminhos*, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 69-81, jan./jun. 2016.

GINGRICH, F. Wilbur. *Lexico do Novo Testamento: grego/português*. Tradução de Júlio P.T. Zabstiero, São Paulo: Vida Nova, 1984.

GOLDINGAY, John. *The First Testament: a new translation*. Illinois: IVP Academic, 2018.

GOMES, Francisco José Silva. A cristandade medieval entre o mito e a utopia. *Topoi*, Rio de Janeiro, dez. 2002.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Septímio Severo e a Consecratio de Pertinax: Rituais de morte e poder. *História*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 20-35, 2007.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques; VIEIRA NETO, Ivan. Religião e magia na antiguidade tardia: do helenismo ao neoplatonismo de Jâmblico de Cálcis. *Dimensões*, Goiânia, v. 25, p. 1-15, 2010.

GONZALEZ, Justo L. *Uma história do pensamento cristão*. Tradução de Paulo Arantes, Vanuza Helena Freire de Mattos. São Paulo: Cultura cristã, 2004.

GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. 3. ed. Tradução de Martin Dreher e Ilsonkayser. São Paulo: Teológica Ltda, 2002.

GOTTWALD, Norman K. *As tribos de lahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto. 1250-1050 a.C.* Tradução de Anacleo Alvarez. São Paulo: Paulus, 1986.

GRANCONATO, Marcos. *Fundamentos da teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Mundo cristão, 2014.

GRAVES, Michael; COLLEGE, Wheaton. Scholar and advocate: the stories of Moses in Midrash Exodus Rabbah. *Bulletin for Biblical Research*, Pensilvânia, Universidade do Estado de Pensilvânia, n. 21, 2011.

GRONINGEN, Van. Coração. In. HARRIS, R. Laird; CHER JR.; Gleason L.; WALTKE, Brucek. Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento. *Vida Nova*, São Paulo, v. 2, p. 1071-1075, 1998.

GUERRA, Danilo Dourado. *Heróis em cena: a construção paradigmática contracultural da mesocristologia joanina*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2018.

_____. O anúncio feminino do reino de Deus: perspectivas a partir de Lucas 8, 1-3. In. RICHETER RAIMER, Ivoni (Org.). *Por amor a vida! crenças, resistências e conquistas na Bíblia e na Atualidade*. Goiânia: PUC, 2015.

_____. O culto ao imperador romano: coesões e contraposições na esfera dos cristianismos originários no século I. *Revista de Teologia da Faculdade FAIFA*, Goiânia, v. 6, p. 1-15, 2013.

_____. *O reino de Deus e o mundo dos homens: em busca da heterotopiajoanina*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

GUIMARÃES, E. *Semântica do acontecimento*. Campinas, SP: Pontes, 2000.

GUSSO, Antônio Renato. *Panorama histórico de Israel para estudantes da Bíblia*. Curitiba: A. D. Santos, 2003.

GUTHRIE, Donald. *A Carta aos Hebreus: introdução e comentário*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo, SP: Sociedade Religiosa Vida Nova; Associação Religiosa Mundo cristão, 1983.

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

HÄGGLUND, Bengt. *História da teologia*. Tradução de L. Rehfeldt e Gládis Knak Rehfeldt. 7. ed. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

HALE, Broadus David. *Introdução ao estudo do Novo Testamento*. Tradução de Cláudio Vital de Souza. São Paulo: Hagnos, 2001.

HALLEY, Henry H. *Manual Bíblico: um comentário abreviado da Bíblia*. Tradução de David A. de Mendonça. São Luiz: Evangélica, 1963.

HARDER, G. Substância. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1. p. 874-879.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 16. ed. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Michéle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

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

HOBBS, Herschel H. *A Carta aos Hebreus*. Tradução de Waldemar W. Wey. Rio de Janeiro: Casa publicadora Batista, 1958.

HOBUSS, João Francisco Nascimento. *Introdução à história da filosofia antiga*. Pelotas: NEPFIL *online*, 2014.

HOMBURG, Klaus. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Geraldo Korndorfer. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal. 1981.

HORSLEY, Richard A. Comunidade e comparação segundo a aliança. In. *Jesus e o Império: o reino de deus e a nova desordem mundial*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004. p. 111-132.

HORSLEY, Richard A; SILBERMAN, Neil Asher. *A mensagem e o reino: como Jesus e Paulo deram início a uma revolução e transformaram o mundo antigo*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2000.

HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Sueli Silva Saraiva. São Paulo: Vida, 2005.

IZIDORO, José Luiz. Interação, conflitos e desafios na identidade do cristianismo primitivo. *Revista Brasileira de História das Religiões - Dossiê Identidades Religiosas e História*, São Paulo, ano I, p. 64-75, 2008.

_____. *O problema da identidade no cristianismo primitivo interação, conflitos e desafios*. São Bernardo do Campo: Oracula, 2008.

JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1977.

JOHNSON, Paul. *Historia del cristianismo*. Tradução de Aníbal Leal y Fernando Mateo, Barcelona: Zeta, 2010.

JONES, Landon. Gerhard von Rad e o Kerygma do Pentateuco. *Revista theos – Revista de Reflexão Teológica da Faculdade Teológica Batista de Campinas*, Campinas, 6. ed. v. 5, n. 2, p. 1-16, dez. 2009.

JOSÉ, Natália Frazão. *A construção da imagem do Imperador Augusto nas obras de Veléio Patérculo, Plutarco e Suetônio*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho: Faculdade de Ciências Humanas e Sociais Campus de Franca, 2011.

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus: de Abraão à queda Jerusalém*. Tradução de Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2004.

KAISER, Walter C., Jr. *O plano da promessa de Deus: teologia bíblica do Antigo e Novo Testamentos*. Tradução de Gordon Chown, A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2011.

KELLEY, Peg H. *Hebraico bíblico: uma gramática introdutória*. 2. ed. Tradução de Maria Ann Wangen Krahn. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

KISTEMAKER, Simon. *Hebreus: comentário do Novo Testamento*. Tradução de Marcelo Tolentino. São Paulo: Cultura cristã, 2003.

KLEIN, Carlos Jeremias. O cânon do Antigo Testamento nas igrejas cristãs. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Paulo v. 11, n. 21, p. 163-181, jun. 2012.

KNIGHT, A. E.; ANGLIN, W. *História do cristianismo*. 2. ed. Tradução de W. Anglin. Rio de Janeiro: CPAD, 1983.

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

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. 17. ed. Tradução de Paulo paixo e Johannes Behm, Isabel Fontes Leal Ferreira e João paixo Neto. São Paulo: Paulinas, 1982.

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

LANGSTON, A.B. *Esboço de teologia sistemática*. Rio de Janeiro: JUERP, 1983.

LAPLATINE, François; TRINDADE, Lima. *O que é imaginário*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

LATOURETTE, Kenneth Scott. *Uma história do cristianismo: até 1500 a.D.* Tradução de Heber Campos. São Paulo: Hagnos, 2006. v. 1.

LAUBACH; Fritz. *Carta aos Hebreus: comentário esperança*. Tradução de Werner Fuchs. Curitiba: Evangélica Esperança, 2000.

LAZARINI NETO, Antonio. Impossível Renová-los para Arrependimento: exame, estudo e exegese de Hebreus 6.4-8. *Revista theos - Revista de Reflexão Teológica da Faculdade Teológica Batista de Campinas*, Campinas, 5. ed. v. 4, p. 1-19, 2008.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. 2. ed. Tradução de Sônia M.S. Fuhrmann. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas: Unicamp, 1990.

LEIPOLDT, Johannes; GRUNDMANN, Walter. *El Mundo del Nuevo Testamento I: estudio histórico-cultural*. 3. ed. Madrid: Cristiandad. 1971.

LE MOS, Carolina Teles. *Religião e Tecitude da Vida Cotidiana*. Goiânia: Ed. da PUC goiás, 2012.

LEVINÀS, Emmanuel. *Entre nós: ensaio sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (Org.). Petrópolis: Vozes, 1997.

LIMA, Giacoma. *O Midrax: como os mestres judeus liam e viviam a Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1998.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.

LUIS SEGUNDO, Juan. A chave antropológica da cristologia de Paulo. *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura*, São Paulo, ano II, n. 7, p. 50-45, 2006.

LUCKENBILL, Daniel David. *The Annals of Sannacherib*. [S.l.], The University of Chicago Press, 1924.

MACARTHUR, John. *Hebreus: estudos bíblicos John MacArthur*. Tradução de Sergio Martins. São Paulo: cultura cristã, 2011.

MALINA, Bruce J. *O evangelho social de Jesus: o reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. São Paulo: Paulus, 2004.

MANZATTO, Antonio. Cristologia: teologia e antropologia. *Cultura Teológica*, dez. 2016.

MARCO, Evaristo; BRANCO, Judikael Castelo. Cristologia contemporânea e concílio de Calcedônia. *Kairós - Revista Acadêmica da Prainha*, Prainha, ano IV/1, p. 108-124, jan./jun. 2007.

MARCONDES, Danilo. *Introdução a história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 13. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

MARTYN, J. Louis. *History & Theology in the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdon, 1979a.

MATOS, Alderi Souza. *A caminhada cristã na história: a Bíblia, a igreja e a sociedade ontem e hoje*. Viçosa, MG: Ultimato, 2005.

MAURO NEGRO. Cristianismo extra-paulino: uma introdução ao conjunto de Hebreus e Cartas Católica. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, São Paulo, v. 5, n. 7, p. 80-90, jan./jun. 2011.

MAZZAROLO, Isidoro. *Hebreus, o que muda depois de Jesus?* do Jesus histórico ao Cristo da fé. Rio de Janeiro: Isidoro Mazzarolo, 2011.

MERRILL, Euene H. *História de Israel no Antigo Testamento: reino de sacerdotes que Deus colocou entre as nações*. 3. ed. Tradução de Romell S. Carneiro. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

MOFFATT, James. *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Hebrews*. Edinburgh: T & T Clark, 1979. (InternationalCriticalCommentary).

MORRIS, Leon. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Hans Udo Fuchs. São Paulo, 2003.

MOTA, Thiago Eustáquio Araújo. *As promessas de divinização na Eneida e a ancestralidade heróica dos Lulii*. Tese (Doutorado em História) - Univercidade Federal de Goiás, 2015.

MUNDLE, W. Herança. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1. p. 962-966.

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

NICOLL, Robertson. *Comentário bíblico de expositor: Carta aos Hebreus*. Florianópolis: Koilas. 2014.

OLIVEIRA, Roberto C. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. EST - Sinodal. São Leopoldo, Petrópolis: Vozes, 2007.

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

PACHECO, Júlio Franclim do Couto e. *O conflito Caim-Abel: uma leitura exegético-bíblica*. Aveiro: Instituto Superior de Ciências Religiosas de Aveiro, 2015.

PADRES APOLOGISTAS. *Padres apostólicos: Clemente de Roma, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Pastor de Hermas, Carta de Barnabé, Papias e Didaque*. São Paulo: Paulus, 2015.

PANNENBERG, W. Fundamentação cristológica de uma antropologia cristã. *Revista Concilium, Revista Internacional de Teologia*, São Paulo, v. 86, n. X, p. 730-743, 1973.

PEREIRA, Braulio Costa. *Tradução comentada da vida de Calígula do De Vita Caesarum, de Suetônio*. Dissertação (Graduação em História) - UFRJ, Rio de Janeiro, 2016.

PERES, Lorenzo de Aguiar. *Religião e segurança no Japão: padrões históricos e desafiadores no século XXI*. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

PIXLEY, Jorge (Ed.). Cristianismos originários extra-palestinos (35-138 d.C.). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis, v. 29, 1998.

PORTO, Claudio M. A física de Aristóteles: uma construção ingênua? *Revista Brasileira de Ensino de Física*, São Paulo, v. 31, n. 4, p. 4601.1-4601.8, 2009.

PURY, Albert de; RÖMER, Thomas. Le Pentateuque en question: position du problème et brève histoire de la recherche. 2. ed. *Le Pentateuque en question*, Genève: Labor et Fides, 2002.

QUADROS, Eduardo. Os poderes do morto: sentidos do corpo de Padre Pelágio. *Mneme*, v. 12, n. 29, p. 653-664, 2011.

RADMACHER, Earl D.; ALLEN, Ronald B.; HOUSE, H. Wayne. *O novo comentário bíblico Novo Testamento: a Palavra de Deus ao alcance de todos*. São Paulo: Central Gospel, 2010.

RALPH, Margaret Nutting. *La Sagrada Escritura: alimentados por la Palavra*. Chigago: Loyola Press, 2006.

REDFORD, John. *Bad, Mad or God? proving the divinity of Christ from St John's Gospel*. London: St Pauls, 2004.

REGA, Lourenço Stelio; BERGMANN, Johannes. *Noções do grego bíblico: gramática fundamental*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

REICKE, Bo Ivar. *História do Novo Testamento: o mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d. C.* Tradução de João Anibal e Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 1996.

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

_____. *O Antio Israel: textos e representações*. Goiânia: UEGG; São Paulo: Fonte, 2017.

_____. Sobre o início do Monoteísmo no Antigo Israel. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, IFTTEG, v. 13, n. 5, p. 967-987, 2003.

REIMER, Ivone Richter. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In. _____. (Org.). *Economias no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo, RS: Cebi; Sinodal, 2006. p. 192-213.

_____. *Milagre das mãos: curas e exorcismo de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008.

_____. *Terra e água na espiritualidade do movimento de Jesus: contribuição para um mundo globalizado*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC, 2010.

_____. *Ananias e Safira nas origens do cristianismo e sua Interpretação: reler e construir Atos 5, 1-11*. São Paulo: Oikos, 2011.

_____. Fé, amor e comunhão na superação da escravidão: desafios para mulheres e homens na igreja. In. REIMER, Ivoni Richter; REIMER, Haroldo. *Interpretação restauração de textos bíblicos*. São Leopoldo: Oikos, 2013a.

_____. *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e história*. São Paulo: Paulus, 2013b.

_____. Mulheres transgressoras com Jesus e Paulo: história, textos e interpretações. In. _____. (Org.). *Por amor a vida: crenças, resistências e conquistas na Bíblia e na atualidade*. Goiânia: PUCG, 2015.

REIMER, Ivoni Richter; REIMER, Haroldo. Cuidado com as pessoas empobrecidas na tradição bíblica. São Paulo: *Estudos de Religião*, Universidade metodista, v. 25, n. 40, p. 181-197, 2011.

REIMER, Ivoni Richter; JANSSEN, Cláudia. História de mulheres nas letras do apóstolo Paulo: perspectivas a contrapelo da história interpretativa. *Caminhos*, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 170-184, jul./dez. 2013.

RENDERS, Helmut. Cristologia iconográfica: das suas linguagens imagéticas clássicas a uma expressão única latino-americana no fim do século 20. *PLURA Revista de Estudos de Religião*, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 1-17, 2013.

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

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O reino é de Deus: aspectos para uma cristologia não-sacrificialista. *Estudos de Religião*, ano XXI, n. 33, p. 159-179, jul./dez. 2007.

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

RICHARD, Pablo (Ed.). Cristianismos originários (30-70 d.C.). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis, p. 22-37, 1996.

_____. Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora: quarto Evangelho e cartas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 1, n. 17, p. 7-26, 1994.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul; LACOCQUE, André. *Pensando biblicamente*. Tradução de Raul Fiker. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

RIDDERBOS, Herman. *A teologia do apóstolo Paulo: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo dos gentios*. Tradução de Suzana Klassen. São Paulo: Editora Cultura cristã, 2004.

ROBERTSON, A. T. *Comentário do Novo Testamento: à luz do Novo Testamento Grego*. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

RODRIGUES, Gabriella Barbosa. Judá sob os assírios: o cerco de Senaqueribe a Jerusalém em 701 AEC. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 1030-1055, jul./set. 2017.

ROSENDAHL, Zeny. Território e Territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina*, São Paulo: USP, p. 12928-12943, 2005.

ROVIRA BELLOSO, J. M. *Tratado de Dios, Uno y Trino, Secretariado Trinitario*, Salamanca 1993.

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

SAWAIA, B. B. Identidade: uma ideologia separatista? In: _____. (Org.). *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 119-128.

SCHALKWIJK, Francisco Leonardo. *Coinê: pequena gramática do grego neotestamentário*. 9. ed. Belo Horizonte: CEBEL, 2004.

SCHELKLE, Karl Hermann. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Antônio Steffen. São Paulo: Loyola, 1977.

SCHIAVO, Luigi. O simbólico e o diabólico: a vida ameaçada. *Phoenix 8*, Rio de Janeiro, RJ, p. 230-243, 2002.

SCHIAVO, Luigi; SILVA, Valmor. *Jesus, milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SCHOTTROFF, Luise. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas na perspectiva de uma mulher*. Tradução de Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: ASTE, 2008.

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

SCHÜLER, Arnawo. *Dicionário Enciclopédico de Teologia*. Canoas: ULBRA. 2002.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. Tradução de Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009.

SCHWANTES, Milton. *Sufrimento e esperança no eixo: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* 3. ed. São Leopoldo: Oikos, 2009.

SCHWEITZER, Albert. *The quest of the historical Jesus*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

SCOTT, Jack B. Deus. In: HARRIS, R. Laird; CHER JR.; Gleason L.; WALTKE, Brucek. *Dicionário internacional de Teologia do Antigo Testamento*, 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1998. v. 1. p. 69-75.

SELLIN, Ernest; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Mateus Rocha. São Paulo: Paulinas; Academia cristã, 2007.

SELTER, F. Riqueza. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2. p.1723-1727.

SILVA, Valney Veras da. A intertextualidade em Hebreus 4. *Colloquium*, Crato-ce, v. I, n. 1, p. 5-19, 1º sem. 2016.

SOARES, Esequias. *Septuaginta: guia histórico e literário*. São Paulo: Hagnos, 2009.

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.

STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. Tradução de Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

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

SUETÔNIO. *A vida dos doze céсарes*: Julio César, Augusto, Tibério, Calígula, Cláudio, Nero, Galba, Óton, Vitélio, Vespasiano, Tito, Domiciano. Tradução de Sady-Garibaldi. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 2002.

THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos*: uma teoria do cristianismo primitivo. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2009.

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

TILLICH, P. *La dimension perdue*. Paris: Desclée de Brouwer, 1969.

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

VANHOYE, Albert. *A mensagem da Epístola aos Hebreus*. 2. ed. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983.

VERMES, Geza. *As varias faces de Jesus*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2006.

VIEIRA NETO, Ivan. O paganismo de Jâmblico de Cálcis: o neoplatonismo e as religiões provinciais (sécs. III E IV d.C.). *ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História*, Fortaleza, 2009.

VIELHAUER, Philipp. *Introducción al nuevo testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*. Traducción de Manuel Olasaga. Salamanca: Ediciones Sigueme Salamanca, 1991.

VITÓRIO, S. J. Jaldemir. Cristologia em contexto de conflito: o caso de Mateus. *Convergência* 33, n. 309, 1998.

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

VOS, Geerhardus. *Teologia bíblica*. Tradução de Alberto Almeida de Paula. São Paulo: Cultura cristã, 2010.

WANDERLEY, MariangelaBelfiore. Refletindo sobre a noção de exclusão. In: SAWAIA, B. B. (org.) *As artimanhas da exclusão*: análise psicossocial e ética da desigualdade social. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 16-26.

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

WILEY, Orton H. *Excelência da nova aliança em Cristo: comentário exaustivo de Hebreus*. 3. ed. Tradução de Petrônio Leone. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2013.

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

WOLFF, Hans Walter. *Bíblia Antigo Testamento*. Tradução de Dulcemar Silva Maciel. 3. ed. São Paulo: Teológica, 2003.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. *O imaginário*. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2007.

YERSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: história judaica e memória judaica*. 2. ed. Tradução de Lina G. Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Imago, 1992.