

**Dossiê Estudos Bíblicos**  
**e**  
**Hermenêutica**



# **Bíblia Hebraica e os discursos sobre a Divindade. Quando o outro me ensina sobre Deus...**

*Kenner Roger Cazotto Terra<sup>1</sup>*

## **RESUMO**

Os estudos culturais revelaram nos últimos anos a dinâmica da cultura. Sabe-se que suas fronteiras são porosas, permitindo trocas e circularidades desde as relações culturais mais antigas. Por isso, acreditamos que os discursos sobre a divindade e as teologias que dão vida a fé do povo de Israel não são criações autônomas. Neste texto, mostraremos como os discursos sobre a divindade na Bíblia Hebraica são resultado da circularidade cultural. Assim, pretende-se mostrar que na dinâmica da formação das tradições do (s) judaísmo (s) antigo (s) Israel construiu seus discursos teológicos em diálogo com as culturas do Mundo Antigo. A partir deste dado, afirmar-se-á a postura de tolerância e respeito diante das plurais maneiras de conceber o Divino.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Pluralidade. Mundo Antigo. Divindade. Bíblia Hebraica.

## **ABSTRACT**

Cultural studies revealed the dynamics of culture in recent years. It is known that culture borders are porous, allowing exchanges and roundness

---

<sup>1</sup> Kenner Roger Cazotto Terra, doutorando em Ciências da Religião (UMESP), é professor de Literatura Bíblica na UNIGRANRIO, membro do Grupo Oracula de Pesquisa em Apocalíptica (UMESP) e da ABIB (Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica).

from the oldest cultural relations. Therefore, we believe the discourse on the divinity and theologies enlivening the faith of the people of Israel are not autonomous creations. In this paper, we show how the discourses on the deity in the Hebrew Bible are the result of a cultural circularity. Thus, it is intended to show that the dynamics of the formation of traditions of Ancient Judaism in Israel built his theological discourses in dialogue with the cultures of the Ancient World. Based on that, tolerance and respect are presented in face of many ways of thinking about the divine.

### **KEYWORDS**

Plurality. Ancient World. Divinity. Hebrew Bible.

### **Introdução**

Othamar Kel<sup>2</sup>, seguindo sólidas pesquisas, mostra que há muito se tem colocado a Bíblia Hebraica no solo firme das culturas do Mundo Antigo. Depois do frenesi dos paralelismos rápidos da escola das Religiões Comparadas, a pesquisa desenvolveu sua maturidade e superou a querela “Babel-Bíblia”, que em muitos pontos apresentava-se tão otimista e simplista como as afirmações conservadoras daqueles que não percebiam temas e teologias na Bíblia Hebraica em comum com a literatura e cultura material dos povos do entorno do antigo Israel. Uma coisa não podemos negar: os discursos teológicos e a maneira como Israel pensou, no decorrer da sua história, a sua fé e a imagem da sua divindade têm continuidades e descontinuidades com os imaginários religiosos dos povos do Mundo Antigo, especialmente os que estão no eixo da região do Crescente Fértil. Encontramos nas tradições judaicas ecos e a criativa recepção das teologias egípcia, cananeia, hitita, mesopotâmica, persa e, posteriormente, a helênica. Isso há muito já tem se percebido através dos testemunhos textuais e na cultura material da região siro-palestinese.

---

<sup>2</sup> KEEL, Othamar. “Do meio das Nações. A Bíblia como porta de entrada de culturas antigas do Oriente Próximo”. In: *Concilium* 257 (1995): 10-21, p. 12-16

Os estudos culturais revelaram nos últimos anos a dinâmica da cultura. Sabe-se que suas fronteiras são porosas, permitindo trocas e circularidades<sup>3</sup> desde as relações culturais mais antigas<sup>4</sup>. Por isso, podemos perceber que os discursos sobre a divindade e as teologias que dão vida a fé do povo de Israel não se sustentam a partir de posições puristas. A partir destes dados, podemos nos aproximar das tradições da Bíblia Hebraica levando em consideração seus discursos sobre Deus (Deuses) como resultado desta circularidade cultural. Neste texto, pretende-se mostrar como a dinâmica da formação das tradições do (s) judaísmo (s) antigo (s), solo do movimento de Jesus, construiu seus discursos teológicos em diálogo com as culturas do Mundo Antigo. A partir deste dado, afirmar-se-á a postura de tolerância e respeito diante das plurais maneiras de conceber o Divino, pois estas, na dinâmica cultural, enriquecem-se mutuamente.

### **Texto e cultura: (inter) relações e significados**

Os modernos estudos culturais têm percebido como a cultura é um organismo complexo e dinâmico, o que não permite que tratemos os grupos humanos de maneira monolítica. Para a exegese e pesquisas históricas esta perspectiva torna-se fundamental porque elimina a utilização de *tipos-ideias* tais como Judeu, Cristão, Mulher, Homem, Grego, etc. As pesquisas culturais realizadas pelos estudos da linguagem, entre as quais estão os semioticistas russos, da Escola de Tártu-Moscú, nos ajudam a compreender o passado.

---

<sup>3</sup> A ideia de circularidade cultural foi muito bem exposta na obra de Bakhtin, na qual mostra a interação da cultura não hegemônica (popular) e hegemônica (erudita) na Idade Média e Renascimento. Mesmo que o autor russo estivesse preocupado com o corte temporal medieval e renascentista, suas pesquisas formam importantíssimas para diversos estudos culturais, inclusive foram fontes frutíferas para a Nova História Cultural. Cf.: BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Annablume, 2002.

<sup>4</sup> GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano das idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. A respeito da questão da construção de identidade e a interação cultural no Mundo Antigo, cf. HALL, Jonathan M. **Ethnic identity in Greek Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Para a escola de Tartú-Moscú, *Cultura* é “fenômeno interativo sem existência isolada e com um campo conceitual unificado fundado no processamento, na troca e na armazenagem de informações”<sup>5</sup>. Neste sentido, a cultura é interativa e traz para o centro de si outros mundos<sup>6</sup>. E como a cultura é uma organização de significantes e significados, ela por si já é um texto. Como diz Irene Machado, “a cultura como texto implica a existência de uma memória coletiva que não apenas armazena informações como também funciona como um programa gerador de novos textos, garantindo assim a continuidade”<sup>7</sup>. Como diz I. Lotman, fundador da escola de Tartú-Moscú, a cultura é a anexação de textos, e os textos são unidades básicas da cultura<sup>8</sup>. Um texto não é um fenômeno isolado, pertence a um grande sistema, denominado por Lotman como *Semiosfera*. O semiótico russo define semiosfera, por analogia ao conceito de biosfera, como o funcionamento dos sistemas de significações de vários tipos e níveis de organização ou ainda como “o espaço semiótico fora do qual é impossível a existência da semiose”<sup>9</sup>. Como bem diz Lotman, “o texto é não somente o gerador de novos significados, mas também um condensador de memória cultural. Um texto tem a capacidade de preservar a memória de seus contextos prévios”<sup>10</sup>. Esse processamento se faz possível através de *tradução de tradições*<sup>11</sup>. Por isso, “cultura é memória, ela relaciona-se necessariamente com a experiência histórica passada. (...). A própria existência da cultura pressupõe a construção de um sistema de regras para a tradução da experiência imediata em texto”<sup>12</sup>. Os textos

<sup>5</sup> MACHADO, Irene. **Escola de semiótica. A experiência de Tartú-Moscú para o estudo da cultura**. São Paulo: Ateliê Editorial/FAPESP, 2003. p. 28.

<sup>6</sup> LOTMAN, I. Tese para uma análise da semiótica da cultura (Uma aplicação aos textos Eslavos). In: Irene Machado. **Escola de semiótica. A experiência de Tartú-Moscú para o estudo da cultura**. São Paulo: Ateliê Editorial/FAPESP, 2003. p. 110.

<sup>7</sup> MACHADO, Irene. *Escola de semiótica...* p. 102.

<sup>8</sup> LOTMAN, I. **La Semiosfera. Semiótica de La Cultura Del Texto**. Vol. I. Madrid: Fronesis, 1996.

<sup>9</sup> LOTMAN, Iuri. **La semiosfera I**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

<sup>10</sup> LOTMAN, I. **As três funções do texto. Por uma teoria semiótica da cultura**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2007, p. 22.

<sup>11</sup> LOTMAN, I. **La semiótica de La cultura y El concepto de texto**. In: *Escritos 19* (1993): 15-20. p.19.

<sup>12</sup> LOTMAN, Iuri e Bóris USPENSKII. Sobre o Mecanismo Semiótico da Cultura. In: **Ensaio de Semiótica Soviética**. Lisboa: Livros Horizontes, 1981.

da cultura refletem estes encontros e trocas, os quais se processam a partir da tradução de tradições, que é feita criativamente, dando aos signos anteriores novos contornos, que por si são cheios de possibilidades.

Por isso, nos textos da Bíblia Hebraica há sistemas de signos (inteiros ou parciais) das culturas circunvizinhas, tornando-os sua parte constituinte. Estes estariam na *semiosfera* que é refletida no texto. Assim podemos repetir a afirmação de Lotman:

o texto cumpre a função de memória cultural coletiva. Como tal, mostra, por um lado, a capacidade de enriquecer-se ininterruptamente e, por outro, a capacidade de atualizar alguns aspectos da informação depositada nele e esquecer outros temporalmente ou por completo<sup>13</sup>.

### **Bíblia hebraica: do plural ao plural...**

Como mostram as pesquisas atuais, o monoteísmo em Israel é muito recente. E isso se percebe através da presença de indícios de outras divindades nos discursos teológicos da Bíblia Hebraica, como também na cultura material da região siro-palestinense que pertence ao tempo em que Israel se formou e fortaleceu-se naquela região.

Hoje em dia, defende-se que Israel originalmente não era somente um fenômeno étnico não cananeu. Sabe-se, através da cultura material das regiões da Palestina, que o grupo que conheceremos mais tarde em inscrições e na própria Bíblia como Israel, era em parte continuidade dos povos de Canã e de outras “diversas proveniências”<sup>14</sup>. Segundo as intuições da hipótese do “nomadismo interno”, a origem de Israel está no declínio das cidades e em seminômades que se assentaram nas montanhas de Efraim, como dizem os autores do livro “A Bíblia Desenterrada”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> LOTMAN, I. **La semiótica de La cultura**, p. 19.

<sup>14</sup> ZABATIERO, Julio P. Tavares. **Uma História Cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013. p. 71.

<sup>15</sup> FINKELSTEIN, I. & SILBERMAN, N. A. **A The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Israel and Origins of Its Sacred Texts**. New York: The Free Press, 2001. Ver FINKELSTEIN, I. **The Archaeology of the Israelite settlement**. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1998; FINKELSTEIN, I. A Low Chronology Update: Archaeology, History and Bible. In: LEVY, T. E.; HIGHAM, T. (eds.).

Sê os escritores bíblicos tentaram diferenciar Israel e Canaã, as pesquisas cada dia aproxima-os, dando-nos fortes indícios de que a religião vivida por aqueles que hoje chamamos de pagãos da terra prometida muito nos ensina sobre as formas de pensar a divindade. Esta afirmação torna-se mais contundente ao olharmos os textos de Ugarit, nos quais encontramos testemunhas do panteão dos cananeus, ou de parte dele, nos conhecidos Ciclos de Baal. Em Gn 14,18 aparece, por exemplo, a expressão El ‘Elyon, revelando-nos como estamos em espaços de imaginários religiosos comuns. Precisamos levar em consideração que os primeiros israelitas designavam seu deus como El, o que mostra participação na cultural e religião cananeias:

Levanta-te, vai a Padã-Arã, à casa de Betuel, pai de tua mãe, e toma lá por esposa uma das filhas de Labão, irmão de tua mãe. El Shadday (אֱלֹהֵי שַׁדַּי) te abençoe, e te faça fecundo, e te multiplique para que venhas a ser uma multidão de povos (Gn 28, 2-3)

Disse-lhe mais: Eu sou El Shadday (אֱנִי אֱלֹהֵי שַׁדַּי); sê fecundo e multiplica-te; uma nação e multidão de nações sairão de ti, e reis procederão de ti (Gn 35, 11).

Uma questão muito discutida é a presença de uma divindade feminina ao lado de Javé, a cananita Asherá. Em alguns textos da Bíblia Hebraica percebemos muito bem isso. Em Gn 49, 25 encontramos as bênçãos dos *shadayim waraham*, dos “seios e do útero”. Em Dt 33,2 fala-se talvez de Asherá vir à destra de Javé. As pesquisas indicam a existência do culto à Asherá no templo de Samaria, à luz de texto tais como Am 8,14, 1Rs 16,33 e as inscrições de *Kuntillet Ajrud*<sup>16</sup>. Não é sem razão que os deuteronomistas exortam a não plantar uma Asherá junto do altar do Senhor: “Não plantarás um poste sagrado (אֲשֵׁרָה) ou qualquer árvore ao lado de um altar de Iahweh teu Deus que haja feito para ti, nem levantarás uma estela, porque Iahweh teu Deus a odeia” (Dt 16, 21-22).

---

**The Bible and Radiocarbon Dating: Archaeology, Text and Science.** London: Equinox, 2005. p.31-42.

<sup>16</sup> DEVER, William G. **Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel.** Michigan/Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005, p. 214.



A experiência religiosa israelita subjacente a estes textos, por mais que em alguns momentos oficiais tentassem apagar, era muito mais plural do que se imagina. Êxodo 6,3 diz: “apareci a Abraão, a Isaque e a Jacó como El Shadday, mas meu nome, Javé, ainda não lhes manifestei”. Este texto, provavelmente, já deve ser uma unificação posterior do “deus dos pais” ou deus de Abraão, outro de Isaque e outro de Jacó. Como intui H. Schmidt, “a forma no plural pressupõe a unificação dos diversos deuses patriarcais, decerto venerados originalmente por diversos clãs, num único Deus dos pais”<sup>17</sup>.

Basta-nos olhar os textos que falam das reformas de Ezequias e Josias e encontramos a presença de diversas divindades e cultos ao lado de Javé dentro do ambiente do próprio templo.

– Ezequias (2 Rs 18,1-4): הַבָּמוֹת (bamôt) – Altos, הַמַּצֵּבֹת (matstsebot) – estátuas, הַאֲשֵׁרָה (’ashê râ) – os bosques, נְחֻשְׁתָּן (Nê hushtan) – o culto à serpente (Nm 21, 4-9).

– Josias (2 Rs 23, 1-7): בַּעַל (baal), לְאֲשֵׁרָה (la ’Asherah) – o bosque, צִבְאֵ הַשָּׁמַיִם (Tsba’ Hashamain) – exército do céu. No verso 7 fala-se da destituição das cabanas onde mulheres faziam roupas para Asherá.

A arqueologia contribuiu para pintar-se este quadro. Com os achados dos sítios de *Khirbet el Qom*, *Kuntillet Ajrud* e *Tell Miqneh* percebeu-se a presença de outras divindades no culto dos israelitas, mesmo depois das reformas: “Yahwe de Samaria e sua Asherah”. “eu te bendigo por Yahwe de Teman (Edom), e por sua Asherah” (*Kuntillet Ajrud*)<sup>18</sup>. Pode-se falar até mesmo em um polijavismo, pois além de encontrarmos um pano de fundo politeísta na história de Israel há também diversos Javés, que poderiam ser cultuados de norte a sul de Israel de maneiras diferentes.

Como diz Dietrich:

YHVWH, na origem, era provavelmente um deus da montanha da região desértica do sul da Palestina, avançando para a função de

<sup>17</sup> SCHMIDT, W. **A fé do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 48.

<sup>18</sup> CROATO, Severino. “La diosa Asherá en el antiguo Israel. El aporte epigráfico de la arqueología”. In: **RIBLA** 38 (2001:1): 29-39.

deus pessoal de família israelitas; para o posto de deus nacional de Israel; para função de deus da fertilidade da terra cultivável; para o deus dos céus provedor de direito e salvação; para o rei dos deuses; para criador do cosmo e dirigente da história; para o senhor sobre a morte e, por fim, para função de juiz universal<sup>19</sup>.

Os resquícios de politeísmo na Bíblia Hebraica, seja nas tradições tribais ou nos cultos posteriores, mostram como eles eram povoados por divindades o mundo religioso israelita. A própria ideia da corte celeste mostra-nos isso (Sl 82,2s; 95,3; 1Rs 22,19-23):

- Sl 82: אֱלֹהִים בְּעֵדוּת־אֱלֹהִים (Elohim, congregação de El, Elohim)
- Sl 95,3: Javé acima dos outros deuses (Elohim): עַל־כָּל־אֱלֹהִים  
כִּי אֵל גָּדוֹל יְהוָה וּמְלֶךְ גָּדוֹל
- 1 Rs 22, 19-23: צְבָא הַשָּׁמַיִם (exército do céu, v.19), הַרוּחַ (o espírito/vento, v. 17).

Percebe-se que no decorrer da história de Israel Javé pertencia a um grupo de divindades da guerra e da tempestade como Baal, Anat, Hadad, Reshet e Camos<sup>20</sup>. Esta estrutura religiosa israelita, refletida na Bíblia Hebraica, foi possível pela aproximação cultural e tradução de traduções de imaginários religiosos de povos cananitas, o que também aconteceu em relação aos povos egípcios, mesopotâmicos, persas e helênicos.

Com o tempo, o javismo – no desenvolvimento do monoteísmo, que tem seu ápice no período exílico e pós-exílico – acaba assimilando categorias e traduzindo para dentro de sua teologia perspectivas e conceitos de divindades tais como El, Baal, Marduc, Asherá e outras. No século IX a. C., por exemplo, desenvolve-se em Israel uma série de conflitos em relação à divindade Baal, e há a baalização do culto javista sob o governo de Acabe e Jezabel, o que Haroldo Reimer chama de “sincretismo oficial”<sup>21</sup>. Neste período, encontram-se Elias e Eliseu, Jotão e Jeú, que

<sup>19</sup> DIETRICH, Walter. Einleitung. *Apud*: REIMER, Haroldo. **Inefável e sem forma. Estudos sobre o Monoteísmo hebraico**. São Leopoldo: Goiânia: Oikos/UCG, 2009, p. 39.

<sup>20</sup> GERSTENBERGER, E. **Teologias do Antigo Testamento. Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2007, p. 184.

<sup>21</sup> REIMER, Haroldo. **Inefável e sem forma**, p. 41.

para Crüsemann é o tempo dos primeiros relampejos do monoteísmo bíblico<sup>22</sup>.

Com essa pequena exposição, podemos concordar que

Pequenos indícios levaram-nos a supor que a orientação religiosa das tribos não eram homogêneas antes da formação do Estado. Cautelosas alterações feitas em antigos textos possibilitam a visão de um panorama religioso plural<sup>23</sup>.

No entanto, a resistência ou memórias dos cultos populares ainda estão presentes em textos posteriores como Js 24, 25-28, no qual fala-se em “pedra” e “carvalho” que são vinculados a antigos cultos ligados aos patriarcas e Siquém<sup>24</sup>.

### **Meu Deus e teu Deus: aprendendo com o outro sobre a divindade...**

O contato e encontros culturais foram importantes para religião de Israel, porque marca um longo processo de tradução de traduções, muitas vezes dentro de relações de poder e vassalagem. Isso é tão claro para alguns pesquisadores a ponto de Gerstenberger dizer que não há nenhuma qualidade que Javé não tenha tomado de empréstimo das religiões vizinhas<sup>25</sup>. Talvez a afirmação de H. Schmidt seja mais ponderada:

No tocante ao encontro de religiões, pode-se detectar no AT um caminho que se situa entre uma equiparação precipitada, por um lado,

---

<sup>22</sup> CRÜSEMANN, Frank. “Elias e o surgimento do Monoteísmo no Antigo Israel”. In: **Fragmentos de Cultura** 5 (2001/1): 779-790.

<sup>23</sup> GERSTENBERGER, E. **Teologias do Antigo Testamento**, p. 170.

<sup>24</sup> REIMER, Haroldo; RIBEIRO, Osvaldo Luiz. “De Siquém a Jerusalém – Josué 24,1-28 como narrativa mítico-literária”. In: **RIBLA** 61(2008): 52-67.

<sup>25</sup> GERSTENBERGER, E. **Teologias do Antigo Testamento**, p. 330. Ele supera este inicial simplismo dizendo no mesmo parágrafo que “em cada época, sociedade e cultura, há novas possibilidades de dirigir-se a Deus e falar de Deus, fazendo uso de meios e modelos linguísticos e intelectuais disponível nos respectivos contextos e situações”.

e a oposição total, por outro. Diversas influências fizeram com que surgissem elementos novos; ainda assim, o termo “sincretismo” não apreende suficientemente esse fenômeno. A adoção de material estrangeiro é um processo sumamente crítico, que encera seleção e transformação, revelando assim uma confrontação: coisas incompatíveis são rejeitadas, e o que se assume é ajustado aos elementos próprios, sendo com isso apropriados e só então incorporado. Na adoção de noções, tradições, motivos e atributos já existentes no Antigo Oriente podem acontecer transformações características, impelidas principalmente pela exclusividade da fé, bem como pela proibição de imagens e pela vinculação da fé à história<sup>26</sup>

Mesmo no exclusivismo Javista, presente nas reformas do séc. VII a. C., com fôlego do código deuteronomista, percebe-se que a exclusividade que nega o outro não diminui a possibilidade de trocas e apropriações. Se, por um lado, Israel está marcado primordialmente pela continuidade cananita e Javé é ladeado por membros de seu panteão na *semiosfera* do mundo palestinese, por outro a religiosidade israelita acaba traduzindo funções e atributos das divindades cananitas para Javé. A divindade feminina, por exemplo, comum nas culturas do Mundo Antigo, como também em Israel, mesmo sendo suprimida, deixou na própria imagem de Javé Macho/Patriarca seu perfume imaginário em textos como Is 42,14; 66,9; Os 11,3-4: “vou gritar como mulher que dá a luz, vou gemer e suspirar” (Is 42,14). Assim, é possível ler a benção de Jacó como exemplo destes resquícios femininos: “pelo Deus de teu pai, que te socorre, por El Shaddai que te abençoa: bênçãos dos céus no alto, bênçãos do abismo deitado embaixo, benção dos seios e útero” (Gn 49,25).

O próprio Javé guerreiro, por vezes tratado como Senhor da guerra que desce ensanguentado da batalha (Is 63,1-6; Sl 18; Sl 135) e como homem guerreiro (Ex 15,3) é fruto da circularidade cultural geradora de trocas e representa uma expressão teológica organizada a partir da aprendizagem imaginária da cultura mesopotâmicas e também egípcia. Um exemplo é o deus guerreiro *Reshef*, do norte da Mesopotâmia e adorado até no Egito<sup>27</sup>. Esta mesma imagem encontra-se numa estela de Ugarit, onde

<sup>26</sup> SCHMIDT, W. *A fé do Antigo Testamento*, p. 21.

<sup>27</sup> GERSTENBERGER, E. *Teologias do Antigo Testamento*, p. 177.

se vê Baal segurando uma enorme lança e em posição de combate<sup>28</sup>. O mesmo Javé do combate é também deus da fertilidade, da chuva, dos raios (Sl 135,7), que eram funções e expectativas teológicas vinculadas à Baal.

O Javé de Dt 10,16-18 é “Deus de todos os deuses”, “Deus grande”, “o poderoso”, “o temível”, que não faz acepção de pessoas e realiza justiça. Estes atributos ao lado de Sl 2, Is 49,22; 60,1-22, etc., falam de Deus em categorias reais comuns aos cerimoniais das cortes orientais, como aparecem nas inscrições onde encontram-se títulos divinos assírios, babilônicos, hititas e egípcios. Nos textos de Ugarit, depois de uma batalha Baal assume o posto real sobre todos os deuses. Nas epopeias da criação da Mesopotâmia, Marduc é apresentado como senhor sobre os deuses e rei entronizado<sup>29</sup>.

Este fenômeno pode ser ainda percebido na literatura apocalíptica. No seu clássico trabalho, Paul Hanson divide a apocalíptica judaica em três âmbitos: *apocalipse* (gênero literário), *escatologia apocalíptica* (cosmovisão presente nas literaturas relacionadas com a apocalíptica) e *apocalipsismo* (movimento social)<sup>30</sup>. Sobre, especificamente, o gênero apocalipse o artigo editado por J. Collins é fundamental. É nesta publicação que encontramos a famosa definição para o gênero apocalipse:

Um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvelando uma realidade transcendente, que tanto é temporal, na medida em que vislumbra salvação escatológica, quanto espacial, na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural<sup>31</sup>.

A esta definição, pode-se inserir a função do gênero, o que esclarece detalhes importantes dessa literatura: “destina-se a apresentar circunstâncias terrestres à luz do mundo sobrenatural do futuro, e para influenciar

<sup>28</sup> GERSTENBERGER, E. **Teologias do Antigo Testamento**, 177.

<sup>29</sup> GERSTENBERGER, E. **Teologias do Antigo Testamento**, p. 274 .

<sup>30</sup> HANSON, P. “**Apocalypse, genre**” and “**Apocalypticism**”. In: **Interpreter’s Dictionary of the Bible** [Supplementary Volume]. Nashville: Abingdon Press, 1976. Para uma discussão sobre essa tríplice divisão, temos o artigo de DITOMMASO, Lorenzo. “Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity [Part I]”. In: **Currents in Biblical Research** 5.2 [2007]: 235-268.

<sup>31</sup> COLLINS, J. J. Apocalypse: The Morphology of a Genre. In: **Semeia** 14 (1979): 9.

a compreensão e as práticas de sua audiência por intermédio dupla autoridade”<sup>32</sup>.

Para J. Collins, em outro trabalho, a matriz dessa literatura, pode ser encontrada também na literatura profética israelita, como bem defendeu Paul Hanson, mas não se esgota nela. O autor irlandês mostra como as culturas babilônica, persa e helênica também contribuíram para o surgimento e construção do imaginário religioso dos textos apocalípticos. No entanto, Collins é sensato ao afirmar a autonomia e criatividade na formação dos textos, mesmo que bebam de outras fontes<sup>33</sup>.

O livro de Daniel, por exemplo, que tem parte significativa do seu conteúdo considerado apocalíptico, está em constante diálogo com as tradições antigas estruturadas pelo gênero “mito do combate”, comum no Mundo antigo, que também preserva traços das tradições iranianas.

Assim, as tradições escatológicas e apocalípticas do Segundo Templo, a partir das quais se constrói as ideias do Deus que depois da ressurreição individual julgará para condenação e salvação, dentro de um quadro de vida após a morte, só podem ser pensadas à luz das relações e assimilações culturais com os discursos do Mundo Antigo.

A caminhada de fé da história de Israel é marcada pela troca e constante aprendizado, mesmo com os mais odiados. No mesmo mundo literário que nega, demoniza ou excluiu as outras expressões religiosas, percebe-se a sutileza da assimilação, recepção, tradução e incorporação da expressão das outras maneiras de pensar a divindade. É como uma

---

<sup>32</sup> COLLINS, Adela Y. Introduction. In: *Semeia* 36 (1986): 7. Para uma revisão dessas questões conceituais, cf. COLLINS, J. J. “Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death”. In: *Catholic Biblical Quarterly* 36 (1974): 21-43. Neste artigo, colocam-se as fronteiras conceituais entre os conteúdos da expectativa sobre o futuro presentes na profecia e na apocalíptica. Ele conclui, lendo a segunda parte de Daniel e outros textos da apocalíptica, que um dos mais marcantes temas da escatologia apocalíptica é a expectativa de vida transcendente; a retribuição individual além-história, que compara-se à ideia platônica de imortalidade da alma. Para uma discussão a respeito do conceito “apocalíptica”, ver GRABBE, Lester. *Prophetic and Apocalyptic: Time for New Definition – and New Thinking*. In: GRABBE, Lester; KNOWING, Robert D. **Knowing the End from the Beginning: The Prophetic, the Apocalyptic and their Relationships**. (Journal for Study of the Pseudepigrapha, Supplements, vol. 46) London: T&T Clark, p. 107-134.

<sup>33</sup> COLLINS, J. J. **A Imaginação Apocalíptica. Uma introdução à literatura apocalíptica judaica**. São Paulo: Paulus, 2010, p. 44.

espécie de vocação de expressar a fé que, na dinâmica cultural, não permite purismos e formação de fronteiras rígidas. Pelo contrário, na tradição teológica da Bíblia Hebraica o outro ensina e ajuda na compreensão das facetas da divindade. Diante disso tudo, resta-nos entrar no jogo da cultura, a mesma de onde brotam as religiões, e aceitar que podemos apreender com as expressões do outro, pois além de ajudar na leitura do mundo também me faz perguntas e leva-me a pensar sobre meu mundo a partir de preocupações diferentes e desconhecidas.

Assim, vê-se que Israel em sua história de formação de discursos sobre a Divindade entrou na ciranda das outras culturas e dançou com os tambores africanos do Egito, vestiu a indumentária mesopotâmica da Babilônia, aprendeu a cantar louvores com os hinários iranianos da Persa, ou seja, aprendeu se relacionar com o Divino com ajuda das outras formas religiosas.

### **Reflexões finais...**

Com esta rápida leitura da Bíblia hebraica incentiva-se a aceitação do próprio processo natural do encontro das culturas, que se enriquecem e ensinam reciprocamente sobre diversos temas: como interpretar o mundo, tratar as coisas sagradas e relacionar-se com sua (s) divindade (s). Por isso, a voz do poeta mineiro pode nos servir como fonte, ao lado da Bíblia Hebraica, para construirmos espaços que percebam a construção e expressão da divindade a partir da lógica dialogal:

A porta da verdade estava aberta  
mas só deixava passar  
meia pessoa de cada vez.

Assim não era possível atingir toda a verdade,  
porque a meia pessoa que entrava  
só conseguia o perfil de meia verdade.  
E sua segunda metade  
voltava igualmente com meio perfil.  
E os meios perfis não coincidiam.

Arrebentaram a porta. Derrubaram a porta.  
Chegaram ao lugar luminoso  
onde a verdade esplendia os seus fogos.  
Era dividida em duas metades  
diferentes uma da outra.

Chegou-se a discutir qual a metade mais bela.  
Nenhuma das duas era perfeitamente bela.  
E era preciso optar. Cada um optou  
conforme seu capricho, sua ilusão, sua miopia.  
(*Verdade Dividida*, 1985<sup>34</sup>).

Diante das múltiplas possibilidades de pensarmos a divindade, configuradas nas culturas por meio de suas religiões, resta-nos seguir sua dinâmica entendendo que nosso discurso somente é a *metade*, que se completa e se enriquece com as outras metades que voltam do *lugar luminoso*. O problema é que somos sempre tentados a *arrebentar a porta* e acharmos que a nossa opção – sempre *caprichosa, iludida e míope* – é a única digna de ensinar, intocável e fonte pura para aonde todos devem ir buscar sabedoria, perdendo de vista que há muitas outras fontes que têm muito a ensinar. Contudo, se levarmos os estudos culturais a sério, e a própria Bíblia Hebraica, o outro sempre nos ensinou e sempre nos ensinará.

### Referências Bibliográficas

- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Annablume, 2002.
- COLLINS, Adela Y. Introduction. In: **Semeia** 36 (1986): 4-11.
- COLLINS, J. J. Apocalypse: The Morphology of a Genre. In: **Semeia** 14 (1979): 1-20.
- COLLINS, J. J. “Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death”. In: **Catholic Biblical Quarterly** 36 (1974): 21-43.

---

<sup>34</sup> DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. **Contos Plausíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 52.



- COLLINS, J. J. **A Imaginação Apocalíptica. Uma introdução à literatura apocalíptica judaica.** São Paulo: Paulus, 2010
- CROATO, Severino. “La diosa Asherá en el antiguo Israel. El aporte epigráfico de la arqueología“. In: **RIBLA** 38 (2001:1): 29-39.
- CRÜSEMANN, Frank. “Elias e o surgimento do Monoteísmo no Antigo Israel“. In: *Fragments de Cultura* 5 (2001/1): 779-790.
- DEVER, William G. **Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel.** Michigan/Cambridge, UK: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2005.
- DITOMMASO, Lorenzo. “Apocalypses and Apocalypticism in Antiquity [Part I]“. In: **Currents in Biblical Research** 5.2 [2007]: 235-268.
- DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. **Contos Plausíveis.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FINKELSTEIN, I. & SILBERMAN, N. A. **A The Bible Unearthed. Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and Origins of Its Sacred Texts.** New York: The Free Press, 2001.
- FINKELSTEIN, I. **The Archaeology of the Israelite settlement.** Jerusalem: Israel Exploration Society, 1998
- FINKELSTEIN, I. A Low Chronology Update: Archaeology, History and Bible. In: LEVY, T. E.; HIGHAM, T. (eds.). **The Bible and Radiocarbon Dating: Archaeology, Text and Science.** London: Equinox, 2005. p. 31-42.
- GERSTENBERGER, E. **Teologias do Antigo Testamento. Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento.** São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2007.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano das idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GRABBE, Lester. Prophetic and Apocalyptic: Time for New Definition – and New Thinking. In: GRABBE, Lester; KNOWING, Robert D. **Knowing the End from the Beginning: The Prophetic, the Apocalyptic and their Relationships.** (Journal for Study of the Pseudepigrapha, Supplements, vol. 46) London: T&T Clark. p. 107-134.
- HALL, Jonathan M. **Ethnic identity in Greek Antiquity.** Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- HANSON, P. “Apocalypse, genre” and “Apocalypticism”. In: **Interpreter’s Dictionary of the Bible** [Supplementary Volume]. Nashville: Abingdon Press, 1976.
- HIGHAM, T. (eds.). **The Bible and Radiocarbon Dating: Archaeology, Text and Science**. London: Equinox, 2005, p. 31-42.
- KEEL, Othamar. “Do meio das Nações. A Bíblia como porta de entrada de culturas antigas do Oriente Próximo”. In: **Concilium** 257 (1995): 10-21.
- LOTMAN, I. **La Semiosfera. Semiótica de La Cultura Del Texto**. Vol. I. Madrid: Fronesis, 1996.
- LOTMAN, Iuri. **La semiosfera I**. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- LOTMAN, I. **As três funções do texto. Por uma teoria semiótica da cultura**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2007.
- LOTMAN, I. “La semiótica de La cultura y El concepto de texto”. In: **Escritos** 19 (1993): 15-20.
- LOTMAN, Iuri e USPENSKI, Bóris. **Sobre o Mecanismo Semiótico da Cultura**. In: **Ensaio de Semiótica Soviética**. Lisboa: Livros Horizontes, 1981.
- MACHADO, Irene. **Escola de semiótica. A experiência de Tartú-Moscou para o estudo da cultura**. São Paulo: Ateliê Editorial/FAPESP, 2003.
- REIMER, Haroldo. **Inefável e sem forma. Estudos sobre o Monoteísmo hebraico**. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009.
- REIMER, Haroldo; RIBEIRO, Osvaldo Luiz. “De Siquém a Jerusalém – Josué 24,1-28 como narrativa mítico-literária”. In: **RIBLA** 61(2008): 52-67.
- SCHMIDT, W. **A fé do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- ZABATIERO, Julio P. Tavares. **Uma História Cultural de Israel**. São Paulo: Paulus, 2013.