

Cratofania em convergência: vetores epistemológicos acerca da hierologia hebraica¹

Cratophania in convergence: epistemological vectors about hebrew hierology

Danilo Dourado Guerra²

Douglas Oliveira dos Santos³

RESUMO

Nesse artigo objetivamos estabelecer um tratamento teórico acerca das linguagens da experiência religiosa a partir de uma análise historiográfica da hierologia hebraica. Faremos isso na tentativa de compreender como essas categorias se estabelecem diante de um processo cratofânico em que a religião hebraica é construída. Nesse aspecto, buscaremos focar as ações Deuteronomistas que procuram reorganizar os fenômenos que se caracterizam em dois processos hierofânicos, sendo eles a origem da religião Javista e a religião Eloísta. Partindo dessa problemática, de forma parcial e fragmentária percorreremos um trajeto conceitual em relação às linguagens da experiência religiosa para posteriormente percebê-las nas suas diversas formas mediante as concepções Deuteronomistas de cada categoria teórica.

¹ Este artigo é uma versão estendida, reelaborada e atualizada do texto “Um encontro com o Sagrado: dialogicidades entre as linguagens da experiência religiosa e a historiografia veterotestamentária”. In: ARAÚJO, Cristiano Santos (Org.). *Instruções 3: olhares sobre religião, cultura e sociedade*. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2015, p. 125-142.

² Doutor (2018) e mestre (2015) em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, com estágio doutoral sanduíche na *Università Degli Studi di Padova*, Itália (2017). Bolsista CAPES PROSUC/PDSE. Bacharelado em Teologia pelo Seminário Teológico Batista Nacional - SETEBAN-GO (2009-2011) e pela Faculdade da Igreja Ministério Fama-FAIFA (2012-2012).

³ Doutor (2019) e Mestre (2015) em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Bolsista CAPES. Pós-Graduado em Ciências da Religião (FSE); Pós-Graduado em Poder, Memória e Identidade (UFG); Bacharel em Teologia (STBE); Licenciado em História (Universo).

PALAVRAS-CHAVE

Sagrado. Antigo Testamento. Fenômeno Religioso. Cratofania.

ABSTRACT

In this article we aim to establish a theoretical treatment about the languages of religious experience based on a historiographic analysis of Hebrew hierology. We will do this in an attempt to understand how these categories establish themselves before a cratophanic process in which the Hebrew religion is constructed. In this regard, we will focus on the Deuteronomist actions that seek to reorganize the phenomena that are characterized in two hierophanic processes, being they the origin of the Javista religion and the Eloist religion. Starting from this problematic, in a partial and fragmentary way we will walk a conceptual path in relation to the languages of the religious experience and later to perceive them in their diverse forms through the Deuteronomist conceptions of each theoretical category.

KEYWORDS

Sacred. Old Testament. Religious Phenomenon. Cratophania.

Introdução

Nas diversas paisagens e passagens da(s) história(s) da humanidade sempre existiu o elemento paradigmático que se instaurou e se mantém como vetor da religiosidade humana. Referimo-nos ao sagrado. Como bem introduz Rudolf Otto⁴, acima das concepções racionais acerca do divino, o sagrado é antes de tudo, uma “interpretação e avaliação do que existe no domínio exclusivamente religioso”.⁵ Para Otto, o sagrado é visto como uma complexa categoria que está acima de predicados teológicos e filosóficos, se constituindo em algo inefável. Sob essa perspectiva, o elemento divino inesgotável apesar dos seus predicados é chamado de Numinoso, um objeto de estudo que não pode desenvolver-se em

⁴ OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985, p. 11-18.

⁵ OTTO, 1985, p. 11.

conceitos, que não se define ou se compreende, mas que traz ao indivíduo a possibilidade da experiência⁶.

Nessa dinâmica, o sentimento de ser criatura ou a reação acendida no consciente pelo sentimento de ser objeto do Numinoso gera um sentimento de dependência, de soberania absoluta, que se encontra na alma do indivíduo, o gerador do sentimento religioso⁷. Ele traz consigo o medo humano de um objeto externo, o sentimento do *Mysterium tremendum*, o sinistro, o extraordinário, o que faz tremer, onde “a criatura permanece paralisada na presença daquilo que está, num mistério inefável, acima de toda criação”⁸. O tremendo, nesse contexto, é visto como um elemento de inacessibilidade absoluta e dentro dele encontra-se um elemento do poder, força, preponderância absoluta que é chamado de *majestas*, dando origem à expressão *Tremenda majestas*. É esse superpoder que, em suma, gera a matéria bruta da humildade religiosa no ‘ser criatura’ que se relaciona com ele⁹.

Em síntese, a experiência de indivíduos e comunidades com o sagrado envolve uma matriz vivencial e teórica saturada de complexidades e significações. Do ponto de vista teórico o objeto da fenomenologia da religião é o próprio sujeito da experiência religiosa¹⁰. Sob um espectro conceitual a fenomenologia da religião ou a hierologia é o estudo da experiência religiosa que envolve a hierofania e o sujeito da experiência¹¹. A hierofania, por sua parte, traz a revelação de uma realidade absoluta, além de fundar ontologicamente o mundo¹². Dentro dessa dinâmica fenomênica, a manifestação do sagrado também pode ser vista como uma cratofania, uma manifestação do poder divino. Nesse contexto fenomenológico, se encontram as linguagens da experiência religiosa, a saber: mito, símbolo, rito e doutrina¹³.

⁶ OTTO, 1985, p. 13.

⁷ OTTO, 1985, p. 13.

⁸ OTTO, 1985, p. 18.

⁹ OTTO, 1985, p. 35.

¹⁰ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

¹¹ CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

¹² ELIADE, 1992, p. 26.

¹³ CROATTO, 2001.

Tendo em vista este ponto de partida epistêmico, nesse artigo objetivamos estabelecer um tratamento teórico acerca das linguagens da experiência religiosa a partir de uma análise historiográfica da hierologia hebraica. Faremos isso na tentativa de compreender como essas categorias se estabelecem diante de um processo cratofânico em que a religião hebraica é construída. Buscaremos focar as ações Deuteronomistas que procuram reorganizar os fenômenos que se caracterizam em dois processos hierofânicos, sendo eles a origem da religião Javista e a religião Eloísta. Partindo dessa problemática, de forma parcial e fragmentária percorreremos um trajeto conceitual em relação às linguagens da experiência religiosa para posteriormente percebê-las nas suas diversas formas mediante as concepções deuteronomistas de cada categoria teórica.

Toda experiência religiosa pressupõe um encontro. Diante dessa realidade fenomênica sujeito e sagrado se relacionam. No clímax experiencial o sagrado se manifesta e se ‘revela’ como um núcleo polissêmico e transcendente, sendo reserva de poder tanto quanto de empoderamento. Esse fenômeno hierológico envolvendo sujeito e sagrado analisado a partir do panorama historiográfico veterotestamentário se torna ‘nítido’ e propicia a busca dialógica de alguns códigos interpretativos em relação à própria experiência religiosa do povo hebreu, sobretudo as consequências históricas e textuais desse encontro com o Mistério. Isso é que de forma crítica e conceitual abordaremos a seguir.

O mito como instaurador: os mitos fundantes da bíblia hebraica e a busca de uma única divindade

A experiência com o sagrado remonta as ideias de realidade, verdade e significação¹⁴. A linguagem mítica se constrói e se interpreta a partir desses pressupostos. A etimologia de *mythos* é incerta. No entanto, apesar de toda subjetividade envolvendo seu significado, “o mito é um relato de um acontecimento originário, no qual os deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa”¹⁵.

¹⁴ ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 124.

¹⁵ CROATTO, 2001, p. 209.

Dentro dessas especificidades estruturais, o mito é um relato, é um texto (oral ou escrito). Como texto o mito pretende dizer algo a alguém a respeito de alguma coisa. Esse algo vivido pelo emissor é transmitido para os outros, manifestando o discurso social do mito. Mas não é só isso. O mito é narrado e também se faz um fenômeno literário, à medida que narra o acontecimento. Sua característica é situar o acontecimento narrado em uma realidade primordial¹⁶.

O mito é um relato de um acontecimento fundante, ocorrido no tempo primordial que tem como protagonistas os Entes Sobrenaturais, e por tanto se configura sempre como a narrativa de uma criação. Sua constituição é tanto realidade como exemplo cosmogônico e, conseqüentemente, para todas as atividades humanas significativas. O mito é uma história sagrada e, nesse sentido, real e 'verdadeira', pelo fato de sempre se referir a realidades¹⁷.

Nesse contexto, evidencia-se um conceito de primordialidade relacionada a uma realidade pré-criacional. Todo mito remete às origens¹⁸. Como instaurador de uma realidade significativa, o acontecimento mito lhe dá sentido, pois se remonta em última instância a uma realidade transcendente. Tudo o que é significativo para um povo necessita ser originado pelos deuses. Não há mitos sobre coisas banais, visto que uma das principais características do mito é responder ao anseio ontológico do *homo religiosus*. Sob essa perspectiva, o acontecimento narrado no mito é o arquétipo que atribui sentido a realidade presente, sua própria recitação atua como palavra sagrada ou *hierós logos*¹⁹.

O mito também se caracteriza por ser fixista. Fixa o passado no presente e confirma a autenticidade atual. Nessa contextura, a fé do presente se iguala a fé dos antepassados. Dentro dessa configuração, o mito influencia a práxis e justifica a cultura de um povo. Sob essa configuração o mito tem função social, cria modelos, comportamentos e gera cultura²⁰. Dentro desse panorama estrutural, considera-se a importância do

¹⁶ CROATTO, 2001, p. 210- 212.

¹⁷ ELIADE, 1972, p. 11-12.

¹⁸ CROATTO, 2001, p. 214-215.

¹⁹ CROATTO, 2001, p. 219- 229.

²⁰ CROATTO, 2001.

mito ‘vivo’, aquele que “fornece os modelos para a conduta humana”²¹. O mesmo também possui função hermenêutica, pois enriquece o símbolo interpretando-o²².

O mito transporta o indivíduo da cronologia profana para o tempo e o espaço sagrado. Viver o mito é ser transportado para o Tempo Primordial, ‘o tempo forte’, o prodigioso, ‘sagrado’. O mito tanto legitima quanto incentiva atitudes e a criatividade do *homo religiosus*. Através do ritual ele reproduz e reatualiza o que já foi feito pelos deuses. De forma direta ou indireta, o mito, ‘eleva’ o homem²³. Além de explicar as origens cósmicas ele também gera o comportamento e a profunda satisfação religiosa no homem. Por todas essas razões o mito se faz ingrediente vital da civilização humana²⁴.

Tendo como matriz epistemológica essa construção conceitual de mito, a perspectiva historiográfica veterotestamentária anuncia a possibilidade de identificação dos mitos fundantes da bíblia hebraica e a busca de uma única divindade. Essa tentativa observar-se-á a partir do fragmento textual a seguir:

Ora, o SENHOR disse a Abrão: Sai-te da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que eu te mostrarei. E far-te-ei uma grande nação, e abençoar-te-ei e engrandecerei o teu nome; e tu serás uma bênção. E abençoarei os que te abençoarem, e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; e em ti serão benditas todas as famílias da terra. Assim partiu Abrão como o Senhor lhe tinha dito, e foi Ló com ele; e era Abrão da idade de setenta e cinco anos quando saiu de Harã (Gênesis 12,1-4 – Almeida corrigida e revisada).

O texto referido é a narração mitológica que funda a religião Eloísta. Apesar de o texto ter sido narrado por outro seguimento, a tradição e inúmeros documentos ligam a devoção de Abraão à “Elohim” (אֱלֹהִים). A religião Eloísta (E) caracteriza a sua divindade pelo nome “Elohim”

²¹ ELIADE, 1972, p. 8.

²² CROATTO, 2001.

²³ ELIADE, 1972, p. 128.

²⁴ ELIADE, 1972, p. 23.

(אֱלֹהִים), que provém do radical El (אֱל) de origem semita. Chouraqui²⁵ menciona que o Eloísmo surgiu entre uma sociedade politeísta onde os hebreus se apresentam como uma contraposição às crenças universalmente aceitas, relacionadas à devoção e aos regimes que legitimavam essa estrutura religiosa.

Nessa perspectiva, a religião Eloísta se estabelece como henoteísta ou monolátrica. Essas duas palavras se equivalem, visto que o henoteísmo é a prática que admite adoração a uma divindade considerada superior, “embora afirme ter relações somente com um deles, que merece a nossa adoração e obediência”²⁶. Já na monolatria, Reimer²⁷ entende que a memória dos hebreus se estabelece em dois pontos. O primeiro é o documento e o segundo é a arqueologia. Reimer²⁸ elucida essa questão afirmando que os documentos e as comprovações arqueológicas traçam uma trajetória para o monoteísmo clássico, processo que se deu a partir da devoção a uma única divindade. No caso da religião Eloísta, nos referimos a Elohim, portanto, o primeiro passo para o monoteísmo foi o sincretismo entre Iahweh e Elohim, depois com Baal e, por fim, a ênfase na adoração a Iahweh. Levando em consideração a narrativa hierofânica para com Abraão percebemos uma relação henoteísta, ou seja, a narrativa não ignorava os outros deuses, mais estabelece uma tentativa de fazer com que a comunidade adorasse apenas uma divindade, levando em consideração o contexto histórico pré-exílico.

A relação estabelecida por Abraão em sua experiência com “Elohim” (אֱלֹהִים) proporciona uma busca incessante pela divindade, bem como pela terra. Pode-se observar que o Eloísmo apresenta sua divindade transcendente que se comunica com os indivíduos por meio de sonhos e visões. Ele também não está presente no meio do povo, mas a sua presença é representada por uma manifestação da natureza ou através de um anjo ou de um líder.

²⁵ CHOURAQUI, André. *A Bíblia no Princípio*. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 20.

²⁶ CHAMPLIN, R. N.; BENTES, J.M. *Enciclopédia de bíblia teologia e filosofia*. V 4 M-O, São Paulo; Candeia. 1991, p. 346.

²⁷ REIMER, Haroldo. “Sobre os inícios do monoteísmo no antigo Israel”. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 11, n. 5, 2003, p. 967-988.

²⁸ REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: estudo sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UFG, 2009, p. 40-50.

Em nossa busca por um panorama dialógico entre a cena mítica e a hierologia hebraica observamos que a religião Javista estabelece outro mito fundante. A saber:

E apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro, sacerdote em Midiã; e levou o rebanho atrás do deserto, e chegou ao monte de Deus, a Horebe. E apareceu-lhe o anjo do Senhor em uma chama de fogo do meio duma sarça; e olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia. E Moisés disse: Agora me virarei para lá, e verei esta grande visão, porque a sarça não se queima. E vendo o Senhor que se virava para ver, bradou Deus a ele do meio da sarça, e disse: Moisés, Moisés. Respondeu ele: Eis-me aqui. E disse: Não te chegues para cá; tira os sapatos de teus pés; porque o lugar em que tu estás é terra santa. Disse mais: Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque, e o Deus de Jacó. E Moisés encobriu o seu rosto, porque temeu olhar para Deus (Êxodo 3,1-6 – Almeida corrigida e revisada).

Da mesma forma que a narrativa Eloísta, a narrativa Javista recebeu também outras influências em sua construção. A divindade que se revela aos Javistas é “lahweh” (יְהוָה). Choraqui diz que segundo Êxodo 3,14 e 6,2, o nome “lahweh” (יְהוָה) teria sido apresentado originalmente a Moisés²⁹. No entanto, já se sabe que este nome já era difundido pelos palestinos. Tem sido proposto, com certa frequência, que “o nome ‘Iahweh’ (ainda que numa forma diferente) é encontrado em antigos documentos babilônicos, em antigos nomes arameus de Mari ou em nomes siro-araméus do século VIII”³⁰. Essa descoberta revela que “Iahweh” (יְהוָה) não seria um nome exclusivo dos hebreus e bem mais tardio do que data a sua narrativa.

Sob esse aspecto, Fohrer afirma que a religião Javista identifica “lahweh” (יְהוָה), como a divindade de Abraão, de Isaac e de Jacó para que as divindades do clã pré-Javista identificado com “El”, fossem forjadas muito tempo antes da narrativa mosaica³¹. Dentro desta perspectiva,

²⁹ CHORAQUI, 1995, p. 15.

³⁰ FOHRER Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 85.

³¹ FOHRER, 1982, p. 75.

“a história dos patriarcas é ligada à história nacional que, por sua vez, é fundamental à religião Javista como resultado da fixação e da unificação das tribos em Canaã”³². Nesse contexto, a relação com os patriarcas foi utilizada como meio de legitimação entre as tribos hebraicas.

Apesar de ligar a divindade aos pais, o grande fundador da religião é Moisés. A relação de Moisés com “lahweh” (לַהְוִי) proporciona à religião Javista característica monolátrica, devido os confrontos com outras divindades. Os hebreus na tentativa de unificar sua religião unificam seus mitos fundantes estabelecendo Abraão como o pai e Moisés como o grande líder. A partir dessa percepção surge uma escola conhecida como Deuteronomista.

Podemos observar que há uma relatividade na concepção do sagrado no meio dos Hebreus: o povo estava dividido entre “lahweh” (לַהְוִי) e “Elohim” (אֱלֹהִים), duas concepções totalmente diferentes. Todavia, a escola Deuteronomista não entra em contradição com duas concepções; na realidade, ela estruturou uma nova concepção sem ferir os parâmetros éticos dos Hebreus e da divindade. Como vimos anteriormente havia duas religiões hebraicas, com duas divindades distintas, uma transcendente e outra imanente. Porém, estas são engendradas a partir de uma hierofania unificada. Essa realidade remete ao panorama simbólico da hierologia hebraica.

A linguagem fontal da experiência religiosa: os símbolos hebreus a partir de uma única divindade

O ser humano é *homo symbolicus*³³. Na relação entre o humano e o símbolo o simbolismo resulta em uma função social de comunicação, mas antes disso, ou simultaneamente, em uma realidade vivencial. Dentro dessa configuração, o símbolo transmite, comunica a experiência vivida, também atuando como mediador entre o transcendente e o sujeito

³² WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução Frederico Dattler. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 32.

³³ A nomenclatura advinda do grego ‘*sym-ballo*’ refere-se à união de duas coisas (CROATTO, 2001).

da experiência³⁴. Dentro do processo da linguagem religiosa, o símbolo surge como a linguagem fontal, da experiência religiosa, ele funda todas as outras. É a primeira linguagem, a base que alimenta as demais. Através do símbolo, “o *homo religiosus* solidariza-se com o cosmo, com os outros seres humanos e especialmente com o Mistério”³⁵.

Nessa conjunção, de acordo com Rocher, o símbolo implica em três elementos, o significante (o objeto), o significado (a coisa substituída) e a significação³⁶ e pode ser definido como: “qualquer coisa que toma lugar de outra coisa, ou ainda, qualquer coisa que substitui ou evoca outra coisa”³⁷. Ricoeur já afirmava que o símbolo é “toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro”³⁸.

O símbolo é concebido através de um processo de transsignificação que ocorre quando passa a significar além do seu sentido primário. É o segundo sentido atribuído ao objeto que torna as coisas simbólicas. Esse segundo sentido dentro do símbolo é amplo, inexaurível³⁹. Visto a partir dessa densidade significativa, o símbolo é uma matriz polissêmica, podendo ter vários significados. O símbolo faz pensar, diz sempre mais do que diz. Produtor de uma reserva de sentidos o mesmo é a representação de uma ausência. Diante desse paradigma, quando se consegue explicar o sentido total da manifestação ela deixa de ser símbolo⁴⁰.

A realidade simbólica possui caráter universal e pré-hermenêutico. Como postula Ricoeur, o símbolo antes de dar que pensar, dá que falar⁴¹. Algo a se destacar é que característica vital do símbolo é que este possui função social. Nesse sentido, a linguagem e a comunicação como matrizes

³⁴ CROATTO, 2001, p. 85.

³⁵ CROATTO, 2001, p. 107.

³⁶ ROCHER, Guy. *Sociologia geral*. Trad. Ana Ravara. Lisboa: Editrial Presença, 1971, p.157.

³⁷ ROCHER, 1971, p. 156

³⁸ RICOEUR, Paul. *O conflito das Interpretações: Ensaio de hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago. 1996, p. 15.

³⁹ CROATTO, 2001, p. 85-87.

⁴⁰ CROATTO, 2001, p. 117-118.

⁴¹ RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté II*. Finitude et culpabilité I, L’homme faillible. Paris: Aubier Montaigne, 1988, p. 174.

simbólicas se fazem geradoras de vínculos entre os seres humanos⁴². Em suma, os símbolos servem para estabelecer a ligação entre os atores sociais. Nessa engrenagem societal, estes preenchem duas funções sociais: 1. a de comunicação, que envolve a transmissão de mensagens (emissão e recepção) entre dois sujeitos (atores sociais) e alimenta o sentimento de pertença e solidariedade dos membros de um grupo. 2. os símbolos definem a organização hierárquica das coletividades, situam o status e traçam condutas sociais⁴³. Sob esse viés teórico, a partir do senso de valores, condutas e coletividades humanas, o simbolismo pode ser abordado dentro de uma perspectiva social⁴⁴. Em nosso caso, a partir da tentativa de aproximação da complexa estrutura simbólica da religiosidade hebraica.

Sabe-se que as imagens faziam parte da estrutura religiosa hebraica. Apesar de existir uma luta contra a idolatria e as imagens, os símbolos passaram a ter grande significado entre os hebreus. Um exemplo claro é a serpente que Moisés levantou no deserto que serve exatamente para curar o povo das picadas de serpente. Challaye, afirma que essa prática foi influenciada pelos egípcios. No amalgama simbólico desse povo “existiam amuletos, estátuas curadoras. Estas estátuas possuíam filtros contra as serpentes e os escorpiões”⁴⁵.

De forma semelhante, o tabernáculo e o templo eram cheios de símbolos sagrados, com as tábuas da lei, a arca da aliança e outros símbolos. O bezerro de ouro é um exemplo de que os hebreus buscavam uma representação simbólica para a sua divindade. Isso ocorre porque Moisés era a sua representação simbólica e quando ele se ausenta do povo, o povo busca encontrar outro referencial.

Moisés tinha uma autoridade divina. Na ótica hebraica, era o representante da divindade na terra. O miraculoso se manifestava através dele, é ele quem dá as ordens e designa os mandamentos dando sentença de vida e morte. Entretanto, não só Moisés, o líder, é responsável de fazer com que o povo se aproxime da divindade. Percebe-se que na monarquia

⁴² CROATTO, 2001, p. 109.

⁴³ ROCHER, 1971, p. 173; 181.

⁴⁴ ROCHER, 1971, p. 173.

⁴⁵ CHALLAYE, Feliciem. *As grandes Religiões*. São Paulo: IBRASA, 1991, p. 45.

o desejo do rei estava centralizado e até o próprio Davi e Salomão chegam a ter papel sacerdotal.

Os hebreus buscavam uma relação com os patriarcas. Essa relação foi fundamental para estabelecer uma nova forma de ver a divindade, ela permeava a lembrança de seus pais distanciando-os das imagens. Em relação à ideia da imagem, Reimer faz um diálogo filosófico com os conceitos de “imaginário”, trabalhando o conceito de “anicônismo”, que quer dizer “ausência de imagem”⁴⁶. Porém, essa ideia não corresponde às mesmas ideias da contemporaneidade. Como observamos pela influência egípcia, os hebreus não abriram mão de imagens e símbolos, no entanto “Elohim” (אֱלֹהִים) era representado e reverenciado pela lembrança de seus pais.

É importante enfatizar a questão do patriarcado, pois ele é fundamental para a compreensão das estruturas do Antigo Testamento. No Eloísmo, pelo contrário, “a imagem de Moisés é bem diferente. A história de sua vocação, em relação à concepção Javista, é muito mais marcada teologicamente pelo esforço de unir a fé no Deus dos pais à de Javé. Mas o principal é a modificação da ideia que fazemos do ofício de Moisés”⁴⁷. Nesse aspecto, a relação com os pais estabelece uma postura de “Elohim” (אֱלֹהִים) em relação à “lahweh” (יְהוָה).

A ênfase no comportamento dos patriarcas ressalta um comportamento da moralidade com “Elohim” (אֱלֹהִים) por intermédio dos pais, visto que a relação com “Elohim” (אֱלֹהִים) era distante. Os documentos Eloístas enfatizam a moralidade do homem, buscando salientar os comportamentos dos patriarcas. Dessarte, “a mentira de Abraão, que no Javismo afirmava que Sara era sua irmã, foi suavizada pelo Eloísmo, como a explicação de que Sara era meia irmã de Abraão”⁴⁸. Nesse encadeamento, a partir do ato moral dos patriarcas se conheceria o ato moral de Elohim.

Apesar de ligar a divindade aos pais, o Javismo tinha Moisés como o grande fundador da religião. A relação de Moisés com “lahweh” (יְהוָה)

⁴⁶ REIMER, 2009, p. 88.

⁴⁷ RAD, Gerhard Von. *Teologia do Antigo Testamento: Teologia das tradições históricas de Israel*. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos. 1986, p. 286.

⁴⁸ SELLIN, Ernest; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradutor Mateus Rocha. São Paulo: Paulinas/ Academia Cristã, 2007, p. 219.

proporciona à religião Javista uma característica monolátrica devido aos confrontos com outras divindades. O princípio monolátrico se constitui diretamente com a relação de Moisés para com “lahweh” (יְהוָה). Rad⁴⁹ descreve que a religião Javista estava ligada à pessoa de Moisés, desde a saída do Egito até o fim da caminhada pelo deserto, porém nos faz refletir que a narrativa produzida posteriormente é que faz questão de ligar o Javismo com a pessoa de Moisés. Nesse enredo, os patriarcas na religião Javista possuem apenas teor de referência, mas a ligação com Moisés possui teor teológico voltado para a relação monolátrica com a divindade.

Em um panorama de apropriações e ressignificações simbólicas, a Escola Deuteronomista busca fazer uma ligação entre as duas religiões absorvendo fundamentos simbólicos semelhantes às duas. As semelhanças não faziam delas a mesma religião, mais algumas estruturas simbólicas foram utilizadas pela escola Deuteronomista. Dentre elas três são importantes: a) os patriarcas, b) a libertação do cativo egípcio e c) a lei. Essas bases simbólicas faziam parte das duas religiões distintas e é a partir deles que a escola Deuteronomista desenvolve seu projeto de unidade religiosa. Esse processo remete ao panorama ritual da hierologia hebraica.

O rito como *acto* performático: os ritos na busca de uma monolatria hebraica

O rito é um hábito de caráter religioso, capaz de transportar o ser humano e elevá-lo acima de sua própria condição e regra humana, trazendo uma sensação baseada em conexões entre o que pode propiciar uma condição estável ao homem e os poderes que o transcendem⁵⁰. Dentro das linguagens da experiência religiosa o rito⁵¹ configura-se na manifestação gestual da religião. Todo rito busca contato com o sagrado. Nessa busca,

⁴⁹ RAD, 1986, p. 285.

⁵⁰ CASENEUVE, Jean. *Sociologia do rito*. Porto: Rê, s/d, p. 33.

⁵¹ Conforme Croatto (2001, p. 330), “a palavra latina *ritus* é próxima da palavra sânscrito-védica *rita* (rita), a força da ordem cósmica sobre a qual velam divindades[...] É a estrutura normal das coisas, do que acontece no cosmos e na vida humana”.

o rito participa do transcendente ao imitar de forma simbólica um gesto originário, primordial⁵². Por esse motivo, o rito é a expressão coletiva do sagrado. O mesmo se instala em um movimento de alteridade entre o símbolo e o mito. Nessa relação, o rito é o equivalente performático do símbolo. O rito é o símbolo em movimento, em ação. Como uma ação sacra este imita o ato dos deuses. Sob esse comparativo, enquanto o símbolo manifesta, expressa, o rito faz, é performativo. Por outro lado, em relação ao mito que, por sua vez, recita, conta, o rito teatraliza o mito convertendo a cena contada e ato litúrgico. Dá-se nesse sentido o processo de confirmação gestual do mito⁵³. Nesse processo, o mito também acrescenta ao rito. Este “especializa o sentido do rito. Fecha-o para dar-lhe mais força”⁵⁴.

O rito é um *acto* que pode ser individual ou coletivo, que se permite improvisar, mas se mantêm fiel às regras, mesmo evoluindo com o tempo, se distingue dos costumes, tanto no seu objetivo quanto no significado de sua repetição⁵⁵. Do ponto de vista sociológico, a prática ritual é a forma pela qual a esfera social garante e enuncia sua continuidade. O rito de forma analítica pode ser considerado como uma sequência temporal de ações, conjunto de papéis a desempenhar, estrutura teleológica de valores, meios simbólicos ordenados aos objetivos a serem realizados e como meio de comunicação⁵⁶.

Como um das expressões coletivas mais naturais do sagrado, o rito caracteriza-se por ser gerado em sentido e forma comunitária. Nesse aspecto, o rito possui uma função social. Um grupo expressa sua identidade, sobretudo através dos ritos⁵⁷. O que define melhor a qualidade social do rito é a sua conexão com tempo e espaço que não deixa que o mesmo se torne um acontecimento individual⁵⁸. Sob esse prisma, o rito também

⁵² CROATTO, 2001, p. 331.

⁵³ CROATTO, 2001, p. 329-331.

⁵⁴ CROATTO, 2001, p. 333.

⁵⁵ CASENEUVE, s/d.

⁵⁶ RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 75.

⁵⁷ “Os próprios mitos são consolidados e penetram na consciência por efeito de sua manifestação social (tanto na recitação como na dramatização litúrgica)” (CROATTO, 2001, p. 343-344).

⁵⁸ CROATTO, 2001, p. 343-344.

insere o indivíduo em sua sociedade e cultura, sendo um fator de unificação e ordem social. Por outro lado, o rito também pode estar ligado à forma de regulação, exercício de poder, ou ser a expressão significativa de uma ideologia. Nesse jogo de relações, o rito insere relações de alteridade e hierarquia dentro das coletividades, apresentando-se como meio de negociação com o outro⁵⁹.

Para Durkheim os ritos têm antes de tudo significado moral e social. Estes servem para refazer moralmente os indivíduos. São antes de tudo, os meios pelos quais o grupo social se reafirma ao longo dos tempos. São cerimônias de coesão social em que sentimentos comuns são experimentados, que explicitam a função fundamental do culto positivo: despertam determinadas ideias e sentimentos, ligam o presente ao passado e o indivíduo à coletividade⁶⁰. Nas palavras de Durkheim os ritos renovam. Dentro das funções do culto, apesar de caminhos diferentes, tanto o culto negativo quanto o culto positivo são formas de uma mesma prática religiosa, no fundo una e simples, que visa em suma “elevator o homem acima de si mesmo e fazê-lo viver vida superior àquela que levaria se obedecesse unicamente à sua espontaneidade individual”⁶¹.

A partir desta concepção, a situação do rito na vida social pode elucidar a tentativa de compreensão dos fenômenos sociais mais recorrentes, tendo em vista que uma sociedade que não possua nenhuma prática ritual seria uma anomalia⁶². Esse arcabouço teórico nos permite a tentativa dialógica em relação à complexa estrutura ritualística engendrada na religiosidade hebraica. O texto a seguir introduz essa realidade:

Então estendeu a mão e pegou a faca para sacrificar seu filho. Mas o Anjo do Senhor o chamou do céu: ‘Abraão! Abraão!’ ‘Eis-me aqui’, respondeu ele. ‘Não toque no rapaz’, disse o Anjo. ‘Não lhe faça nada. Agora sei que você teme a Deus, porque não me negou seu filho, o seu único filho’. Abraão ergueu os olhos e viu um carneiro preso pelos chifres num arbusto. Foi lá, pegou-o e sacrificou-o como

⁵⁹ RIVIÈRE, 1996, p. 79.

⁶⁰ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 451-460.

⁶¹ DURKHEIM, 1989, p. 491.

⁶² CASENEUVE, s/d, p. 9.

holocausto em lugar de seu filho (Gênesis 22,10-13 - Almeida corrigida e revisada).

Disse o Senhor a Moisés: ‘Suba a mim, ao monte, e fique aqui; e lhe darei as tábuas de pedra com a lei e os mandamentos que escrevi para a instrução do povo’ (Êxodo 24, 12 - Almeida corrigida e revisada).

Os dois relatos apresentados se tornam relatos fundantes na procura pelo sagrado. O primeiro de tradição Eloísta e o segundo de tradição Javista. Após o cativeiro egípcio elementos dessa narrativa uniram as estruturas das duas religiões. No Eloísmo a remissão de pecados era feita por intermédio de holocaustos com sacrifícios de cordeiros brancos sem manchas, enquanto que no Javismo os holocaustos eram feitos por consagração de alimentos.

Outro fator importante é a busca da presença do sagrado. No Javismo o tabernáculo e o templo eram espaços para buscar a presença de “lahweh” (יְהוָה), já que no relato “lahweh” (יְהוָה) se revelava em um espaço físico. Já no Eloísmo o espaço servia como mediador de “Elohim” (אֱלֹהִים). Nesses espaços eram feitas devoções para atingirem uma relação monolátrica a cada divindade específica.

Depois da unificação Deuteronomista e da unificação monolátrica esses elementos se fundem. Porém, no segundo cativeiro hebreu, que ocorreu na Babilônia, a religião hebraica passa a ser ameaçada. Na Babilônia havia muita dificuldade de manter os rituais, mesmo assim os hebreus “continuam a praticar, na Babilônia, alguns serviços religiosos. Tinham Sacerdotes. Guardavam o sábado, circuncidavam, jejuavam e obedeciam a lei de Moisés”⁶³. Em outras palavras, eles tentavam manter suas práticas para não se perderem com outras culturas, por isso a circuncisão e o sábado passam a ser prática fundamental para preservação da cultura hebraica.

Apesar de terem suas compreensões do divino os hebreus passam a ter problemas com as funções atribuídas às divindades babilônicas, pois os babilônicos tinham uma história para contar sobre as suas divindades. Como na Babilônia não tinha templo onde os hebreus pudessem cultuar,

⁶³ TOGNINI, Enéas. O Período Interbíblico. Da Babilônia a Belém. 2. ed. São Paulo: Imprensa Batista, 1956, p. 46.

surge a escola religiosa com a função de fazer com que seu povo fosse educado contra as 'heresias' e ao mesmo tempo pudessem praticar culto. Essas escolas religiosas, que mais tarde se tornam sinagoga, substituem o templo. Ali "o povo reunia-se para uma forma simples de adoração que compreendia oração, hinos e uma preleção"⁶⁴. Nessas escolas as literaturas babilônicas começaram a se fundirem com os ensinamentos sobre o divino. Nesse período a escola Sacerdotal trouxe de volta a concepção Eloísta, resgatando a divindade transcendental.

As grandes escolas que trabalharam no exílio foram o Javismo, Eloísta, Sacerdotalismo e a Deuteronomista. O Javismo fazia com que o povo continuasse a trabalhar no cativeiro e permitia que os indivíduos sofressem algumas influências.

[...] a princípio, de origem babilônica, próxima ao fim do exílio, de origem persa. Elas se fizeram sentir no âmbito da cosmologia e da crença em anjos e demônios; começando com esse período, ocorrem de alguma forma, por toda parte, mesmo em Ezequiel e no Deutero-Isaías. Não se trata, porém, de um povo sincretismo; os novos elementos foram, antes, fundidos como o Javismo; despojados, em menor ou maior grau, de significado original⁶⁵.

O Sacerdotalismo faz com que o povo se aproxime da divindade, pois apesar dela ser transcendente o sacerdote estava ali para intermediar. O Sacerdotalismo é a principal escola que funde todas as atividades em uma só divindade. O Deuteronomismo une os povos de Israel e Judá que se apegam à lei. Dentro desse panorama estrutural, a principal arma contra a supressão religiosa babilônica foi a lei, que passa a determinar a conduta do povo no exílio. Todas as escolas contribuíram para a manutenção ritualística monolátrica possibilitando posteriormente a cultura do monoteísmo. Esse processo, por sua vez, nos transporta a esfera doutrinária da hierologia hebraica.

⁶⁴ FOHRER, 1982, p. 386.

⁶⁵ FOHRER, 1982, p. 388.

A doutrina como processo sistematizador: a construção doutrinária para uma religião monolátrica

A expressão intelectual da religião no nível das crenças pode ser dividida em duas formas: a mítica e a racional. Através da linguagem mítica os seres humanos não apenas elucidam seu mundo, mas de forma simbólica o representam. Por outro lado, a forma racional se dá com o processo de racionalização que evidencia o ‘desencantar o mundo’. Na eliminação da fantasia e de elementos míticos, é a passagem do *mythos* ao *logos* com o surgimento de uma teologia racional (ou teologia moral) que vem a ser base para as doutrinas ensinadas nas organizações religiosas⁶⁶.

Para Weber⁶⁷ a doutrina se configura como o desenvolvimento racional do pensamento religioso e da tradição, o filtro sacerdotal sistemático do sagrado, o sistema racional regulador da crença vinculado a ética sistematizada e religiosa⁶⁸. A doutrina é a práxis que não se reduz a estrutura ritual, e que incide na conduta social e individual⁶⁹. A doutrina remete ao dogma. É a instalação processual de racionalização do mito, nela constrói-se a sustentação intelectual de uma realidade pré-criacional. Sob essa perspectiva, a doutrina é o componente racional da expressão religiosa atuando como um processo de sistematização da revelação⁷⁰. Uma vez “feita tradição, oral ou escrita (mas terminando sempre como ‘escritura’), a revelação constitui uma doutrina normativa de ideias, dos ritos e da práxis, segundo o modelo da religião”⁷¹.

Para O’Dea, o nível da organização da religião envolve a relação entre instituição e sociedade e as atitudes do grupo em relação as ordens sociais estabelecidas. Esse processo envolve a continuidade da religião baseado na rotinização e contenção do carisma promovendo através da

⁶⁶ O’DEA, Thomas F. Sociologia da religião. São Paulo: Pioneira, 1969, p. 66-67.

⁶⁷ WEBER, Marx. *Economia e sociedade*. Brasília: UNB, 1991, p. 294.

⁶⁸ Com a função de formatar a crença do leigo e manter sua soberania, o sacerdote filtra o sagrado, através da sistematização da doutrina e da tradição. Esse processo acarreta em duas consequências: “escrituras canônicas e dogmas” (WEBER, 1991, p. 314). Esses, responsáveis pelo surgimento da educação literária, e de suas aplicações, dos sermões, da cura de almas e da confissão que o profissional que detém (WEBER, 1991).

⁶⁹ CROATTO, 2001, p. 395.

⁷⁰ CROATTO, 2001, p. 397-398.

⁷¹ CROATTO, 2001, p. 407.

tradição estruturas sólidas, teológicas e religiosas. Nesse aspecto, a “institucionalização com rotinização do carisma, é um processo fundamental no processo da organização religiosa”⁷². Dentro dessa estrutura organizacional, o sacerdote é o funcionário vinculado à instituição por hereditariedade ou contrato individual, visto como o profissional que detém a manipulação dos deuses é responsável pelo desenvolvimento racional do pensamento religioso. Este é o formatador da doutrina reguladora, o criador do sistema racional, da ética sistematizada e religiosa ⁷³.

Toda doutrina possui uma relação com a práxis ético-religiosa de indivíduos e grupos. A ética se relaciona com a teovisão e a antropovisão de um grupo. Nesse aspecto, “as normas morais e demais comportamentos em todos os aspectos da vida de um grupo derivam do núcleo da crença deste mesmo grupo”⁷⁴.

Esse ordenamento conceitual, por sua vez, possibilita a identificação de uma construção doutrinária para uma religião monolátrica no contexto hierológico da historiografia hebraica.

No objetivo de unificação das tribos e na tentativa de fazer com que o povo se voltasse para uma única divindade se encontra a gênese de um processo doutrinal da religião hebraica. Nesse empreendimento, o profeta Isaías (proto) se faz presente na construção doutrinal da religião monolátrica. Quando Ezequias propõe a primeira reforma ele “reconhece o *status* especial de Isaías e vai ao profeta para em contato com Javé. Neste ponto, Ezequias segue a lei Deuteronomica (Dt 18,15-22). Da mesma forma como os reis em suas reformas religiosas”⁷⁵. Em síntese, para que a unificação da divindade desse certo era preciso legitimação desses conceitos.

No período de Josias as concepções da divindade sofreram muitas influências do profeta Isaías, pois ele combatia a idolatria e essa posição fazia com que o povo abandonasse as outras divindades. O contexto de Isaías reflete uma realidade em que “o profeta se dirige aos ídolos, não às nações, desafiando-os para demonstrarem o seu conhecimento do futuro,

⁷² O’DEA, 1969, p. 74.

⁷³ WEBER, Marx. *Economia e sociedade*. Brasília: UNB, 1991, s/p.

⁷⁴ CROATTO, 2001, p. 410.

⁷⁵ WILSON, Robert R. *Profecia e sociedade no Antigo testamento*. São Paulo: Paulinas, 1993, p.198.

ou mostrarem o seu poder de fazer qualquer coisa bem ou mal”⁷⁶. É sob esse panorama profético que Isaías contribui para que os hebreus acreditassem que as duas divindades eram apenas uma⁷⁷.

Sob essa perspectiva, os profetas teriam sido os criadores do que o autor (Kunen) chamou de monoteísmo ético. [...] O pensador Nikiprowetzky, na década de 1970, retomou a ideia do monoteísmo ético, afirmando que o seu surgimento estaria relacionado com o desenvolvimento de um nacionalismo nos inícios do antigo Israel⁷⁸. Nesse âmbito organizacional, a lei geraria uma padronização ética e uma doutrina, fazendo com que as características do sagrado fossem presente no povo, estabelecendo uma identidade entre os hebreus. De forma semelhante, romperia com a difusão religiosa estabelecendo um referencial do sagrado.

É interessante observar que o povo constrói sua teologia baseado em suas necessidades. Quando a realidade era modificada mudava-se a concepção da divindade. No entanto, o que observamos aqui é que a escola Deuteronomista não entra em contradição com as duas concepções. Na realidade ela fez uma nova concepção, sem, entretanto, ferir os parâmetros éticos dos hebreus e da divindade.

Tendo em vista esses parâmetros propomos analisar a doutrina Deuteronomista a partir do método aristotélico ‘da não Contradição’. Nele Aristóteles afirma que:

Há alguns, como dissemos que afirmam que a mesma coisa pode ser e não ser, e que se pode pensar desse modo. Muitos filósofos naturalistas também raciocinam desse modo. Nós, ao contrário, estabelecemos que é impossível que uma coisa, ao mesmo tempo, seja e não seja; e, baseado nessa impossibilidade, mostramos que esse é o mais seguro de todos os princípios⁷⁹

⁷⁶ CRABTREE, A. R. *A profecia de Isaías*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967, p. 77.

⁷⁷ REIMER, 2009, p. 40-41. Sincretismo entre El e YHWH

⁷⁸ REIMER, 2003, p. 969.

⁷⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica* – Maggio introdutivo, texto grego com tradução a fonte e comentário a cura de Giovane Reale. São Paulo: Loyola. 2002, 4 cp.4 pr. 1006^a 4, p. 145.

Em nosso caso, o que percebemos é que o raciocínio Deuteronomista é bem articulado e convincente, dentro da lógica aristotélica $a+b=c$. Isso significa que Iahweh mais Elohim seria outra coisa distinta dos dois. Todavia, a lógica Deuteronomista trabalha em outro padrão, dentro das estruturas do conjunto. A partir desse raciocínio, entendemos que exista um conjunto $\{a,b,c,d,e\}$ e um outro conjunto de $\{c,d,e,f,g\}$. Dentro da mesma lógica, percebemos que os elementos $\{c,d,e\}$ fazem parte do mesmo conjunto, de fato $\{c,d,e\}$ é um outro conjunto, mais contém nos outros dois. Tendo em vista esse padrão de raciocínio, compreendemos a escola Deuteronomista como uma estrutura sistematizadora da religião hebraica. Sob essa perspectiva, propomos que o que a escola Deuteronomista faz é cooptar os atributos comuns das divindades e estabelecê-la como conceito do sagrado.

Em um panorama de sistematização os patriarcas, a libertação do Egito e a lei eram elementos comuns às divindades. Nesse caso, tanto “Iahweh” (יהוה) como “Elohim” (אלהים) são a divindade dos patriarcas, da libertação e da lei. O que se pensava em relação a cada divindade em específico ficava a cargo das particularidades de cada um, se estruturava com a experiência de cada grupo. Nessa conjuntura, o sagrado relacionava de várias maneiras, mais possuía os atributos comuns.

Considerações finais

Em nossa empresa investigativa de forma parcial e fragmentária procuramos tratar dos vetores epistemológicos da hierologia hebraica estabelecendo um prisma dialógico entre dois parâmetros: a) um campo teórico e b) sua exemplificação na construção monolátrica entre os hebreus.

Nesse encadeamento, observamos que a análise contingencial da cratofania das linguagens da experiência religiosa se torna complexa à medida que não temos como mensurar o grau de subjetivação e subjetividade da própria experiência. Outra dificuldade latente com a qual se depara a fenomenologia da religião é decifrar os códigos hermenêuticos implícitos e explícitos em cada experiência narrada, vivida. Sob essa perspectiva, distantes da inescotabilidade do tema, percebemos que a relação dos seres humanos com o sagrado de certa forma alavanca,

potencializa e ordena a relação entre indivíduos e comunidades. Nessa experiência cratofônica, linguagens como mito, rito, símbolo e doutrina se instalam no panorama social como estruturas de coesão e sistematização de ideias, textos, teologias e, por consequência, de ordenamento da própria sociedade.

Esse paradigma se aplica ao contexto hierológico revelado pela historiografia veterotestamentária quando analisada sob um prisma crítico. Nela se encontram os mitos fundantes da bíblia hebraica e a busca de uma única divindade, o complexo simbólico hebraico a partir de uma única divindade, a gestualização expressa na prática ritual na busca de uma monolatria hebraica, bem como a construção doutrinária hebraica para uma religião monolátrica. Em termos de efeitos⁸⁰ históricos e interpretativos do fenômeno religioso hebraico, pontuamos tanto a construção da figura dos Messias e heróis⁸¹ no panorama neotestamentário, quanto a percepção de uma matriz monoteísta originária⁸² como cerne cristológico protocristão. Ambos os processos hermenêuticos subsistem como metapontos de apropriação, desdobramento e ressignificação da hierologia hebraica. Todavia, demonstrar a realidade dialógica entre as linguagens da experiência religiosa e o panorama hierológico hebreu sob um viés crítico é apenas um pequeno passo diante de uma longa caminhada exegética

⁸⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meuer. Petrópolis: Vozes, 1997. Em sua assertiva construção teórica acerca do fenômeno hermenêutico que envolve a história das interpretações, Gadamer (1997) apresenta-nos o que denomina de história efetual. De acordo com sua definição, “o interesse histórico não se orienta somente pelos fenômenos históricos ou pelas obras transmitidas, mas tem como temática secundária o efeito dos mesmos na história (o que implica também a história da investigação)” (GADAMER, 1997, p. 449).

⁸¹ Cf. 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.

⁸² Ver em SANTOS, Douglas Oliveira dos. *Monoteísmo Originário: linguagem, identidade e contracultura a partir de Hebreus*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2019. Em termos conceituais o monoteísmo originário “trata-se de um modelo de percepção monoteísta que, a partir da memória, retoma como espelho e ressignifica os elementos originários da religiosidade hebraica e de elementos filosóficos, estruturados a partir da percepção cristológica protocristã em Hebreus” (SANTOS, 2019, p. 7).

e interpretativa posta aos nossos olhos. Isso na medida em que ousamos tentar decifrar os efeitos e textos relacionados ao enigmático encontro com o sagrado. Nessa *dynamis* cratofânica, regida sob um espectro de circularidade do sagrado, se por uma parte o vetor Numinoso continua a deslocar-se entre seus múltiplos e inesgotáveis significados, por outra, aos moldes de Rudolf Otto, este retorna ao seu lugar e mantém seu posto elementar e inacessível de *Mysterium tremendum*.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica* – Maggio introdutivo, texto grego com tradução a fonte e comentário a cura de Giovane Reale. São Paulo: Loyola, 2002.
- CASENEUVE, Jean. *Sociologia do rito*. Porto: Rès, s/d.
- CHALLAYE, Feliciem. *As grandes Religiões*. São Paulo: IBRASA, 1991.
- CHAMPLIN, R, N; BENTES, J.M. *Enciclopédia de bíblia teologia e filosofia*. Vol. 4 M-O, São Paulo; Candeia, 1991.
- CHOURAQUI, André. *A Bíblia no Princípio*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- CRABTREE, A. R. *A profecia de Isaías*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1967.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ELIADE, Mircea. *Sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FOHRER Georg. *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- FOHRER Georg. *História das Religiões de Israel*. São Paulo Paulinas, 1982.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meuer. Petrópolis: Vozes, 1997.

- GUERRA, Danilo Dourado. *Heróis em cena: a construção paradigmática contracultural da mesocrístologia joanina*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2018.
- O’DEA, Thomas F. *Sociologia da religião*. São Paulo: Pioneira, 1969.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- RAD, Gerhard Von. *Teologia do Antigo Testamento: Teologia das tradições históricas de Israel*. São Paulo: Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, 1986.
- REIMER, Haroldo. “Sobre os inícios do monoteísmo no antigo Israel”. *Fragmentos de Cultura, Goiânia*, v. 11, n. 5, 2003, p. 967-988.
- REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: estudo sobre o monoteísmo hebraico*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UFG, 2009.
- RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité I, L’homme faillible*. Paris: Aubier Montaigne, 1988.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das Interpretações: Ensaio de hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- ROCHER, Guy. *Sociologia geral*. Trad. Ana Ravara. Lisboa: Editorial Presença, 1971.
- SANTOS, Douglas Oliveira dos. *Monoteísmo Originário: linguagem, identidade e contracultura a partir de Hebreus*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2019.
- SELLIN, Ernest; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradutor Mateus Rocha. São Paulo: Paulinas/ Academia Cristã, 2007.
- TOGNINI, Enéas. *O Período Interbíblico*. Da Babilônia a Belém. 2. ed. São Paulo: Imprensa Batista, 1956.
- WEBER, Marx. *Economia e sociedade*. Brasília: UNB, 1991.
- WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução Frederico Dattler. São Paulo: Paulinas, 1987.
- WILSON, Robert R. *Profecia e sociedade no Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1993.