

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

MARIO DE MELLO SOUZA

**BÍBLIA, HISTÓRIA E POLÍTICA: A BÍBLIA  
COMO PROJETO POLÍTICO-RELIGIOSO**

São Leopoldo

2010

MARIO DE MELLO SOUZA

**BÍBLIA, HISTÓRIA E POLÍTICA: A BÍBLIA  
COMO PROJETO POLÍTICO-RELIGIOSO**

Trabalho Final de Mestrado Profissional para  
obtenção do grau de Mestre em Teologia  
Escola Superior de Teologia  
Programa de Pós-Graduação.  
Linha de Pesquisa: Leitura e Ensino da  
Bíblia

Orientador: Dr. Nelson Kilpp

Segundo Avaliador: Dr. Flávio Schmitt

São Leopoldo

2010

MARIO DE MELLO SOUZA

**BÍBLIA, HISTÓRIA E POLÍTICA: A BÍBLIA  
COMO PROJETO POLÍTICO-RELIGIOSO**

Trabalho Final de Mestrado Profissional para  
obtenção do grau de Mestre em Teologia  
Escola Superior de Teologia  
Programa de Pós-Graduação.  
Linha de Pesquisa: Leitura e Ensino da  
Bíblia

Data: 22 de novembro de 2010

Nelson Kilpp – Doutor em Teologia – Escola Superior de Teologia

---

Flávio Schmitt – Doutor em Teologia – Escola Superior de Teologia

---

À minha amiga e amada esposa Cátia Cristina Baião Folena de Souza, que acredita e investiu no meu projeto e me motivou em todos os momentos.

Em primeiro lugar agradeço a Deus pela sua graça e direção em todos os momentos.

Aos meus pais Mario de Souza (*in memoriam*) e minha mãe Maria da Gloria de Mello Souza (*in memoriam*) que sempre investiram no meu sucesso

Ao meu competente orientador, Prof. Dr. Nelson Kilpp, e sua esposa, Sonia Gomes Mota, por sua solidariedade e apoio nos momentos de intensa dor pela morte do meu pai, pela hospitalidade e amparo que me foram dispensados enquanto estive estudando na EST.

À Dra. Claudia Andreia Prata Ferreira por ter dado a ajuda necessária para a formulação do meu primeiro projeto de pesquisa acadêmica abrindo o caminho para esse trabalho de dissertação

Ao Pr. Marcos Baião Folena pelo apoio, incentivo e hospitalidade quando estive na EST no início do curso

Aos meus amigos e irmãos que estiveram comigo em momentos de crise.

À Cátia, minha esposa e companheira em todas as lutas.

À minha filha Samara, que todos os dias me inspira a buscar a excelência no meu trabalho.

À minha família, pelo carinho e apoio indispensável na caminhada.

À minha sogra Marlene Maria Baião Folena, e ao meu sogro Aldoino Francisco Folena pelo carinho e afeto sem os quais eu não poderia chegar ao fim desse trabalho

Ao amigo Pr. Carlos Alberto Moreira, por ter dado a ajuda indispensável para a concretização desse trabalho de pesquisa.

Ao amigo Prof. Dr. Uwe Wegner, pela revisão e correção desse trabalho de pesquisa.

À União de Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil e ao Seminário Teológico Congregacional do Rio de Janeiro, os quais estimo.

## RESUMO

O objetivo deste trabalho de pesquisa é o entendimento do texto bíblico como projeto político-religioso em três momentos históricos nos quais o texto bíblico foi usado como instrumento de intervenção social e ideológica. Em primeiro lugar, aborda-se o período de Josias, que, para realizar sua reforma político-religiosa, dispôs do Deuteronômio como lei de caráter unificador. Num segundo momento, estudam-se os escritos no período exílico e os grupos que nos legaram sua produção literária, conhecida como Escrito Sacerdotal e Obra Histórica Deuteronomista. Ao estudar esses documentos percebem-se seus anseios e suas propostas, que vão influenciar toda a época persa. Em terceiro lugar, apresenta-se a pesquisa sobre a Obra Histórica Cronista e o sistema político-religioso do segundo templo. Finalizando, pesquisa-se sobre o surgimento da composição final do Pentateuco como Lei da comunidade judaica pós-exílica. A proposta é identificar a gama político-ideológica tecida na história dos textos relevantes em cada período.

**Palavras chave:** Bíblia, história, política, ideologia, intervenção social, poder, mediação.

## ABSTRACT

The present research tries to understand the Bible text as a religious-political project in three different historical contexts where the biblical text was used as an instrument of social and ideological intervention. The first context studied is the period of king Josiah, who used the Deuteronomic Law as a unifying political factor. Then, the literary production of the exilic period is analysed, specially the Priest Code and the Deuteronomistic History, as well as the groups behind these texts. These documents with their dreams and proposals were of great influence in the whole Persian period. Thirdly, the Chronistic History is presented as a religious-political system of the Second Temple. At last, the research focuses on the final composition of the Pentateuch as the Law of the post-exilic Jewish community. The research tries, thus, to identify the whole range of political and ideological aspects woven in the relevant biblical texts of each period.

**Key words:** Bible, History, Politics, Ideology, Social Intervention, Power, Mediation

## SUMÁRIO

|  |    |
|--|----|
| INTRODUÇÃO.....  | 09 |
| 1. A REFORMA POLITICO-RELIGIOSA DE JOSIAS.....   | 11 |
| 1.1 Contexto Histórico que marca Reforma de Josias.....  | 11 |
| 1.2 O Relato Bíblico da Reforma Político-Religiosa de Josias.....  | 13 |
| 1.3 O Livro do Deuteronômio.....   | 16 |
| 1.4 O Movimento Deuteronômico: Protagonistas e Objetivos.....  | 19 |
| 1.5 Resultados do Movimento de Reforma.....  | 21 |
| 2. A LITERATURA ISRAELITA NO EXÍLIO.....   | 23 |
| 2.1 Momento Histórico e Religioso.....   | 23 |
| 2.1.1 Os Exilados na Babilônia em 597 e 586.....   | 24 |
| 2.1.2 Os que ficaram na Terra de Israel depois de 586.....   | 26 |
| 2.2. Os Textos Bíblicos no Período Exílico: O Escrito Sacerdotal e a Obra<br>Histórica Deuteronomista..... | 28 |
| 2.2.1 A Obra Histórica Deuteronomista.....   | 29 |
| 2.2.2 O Escrito Sacerdotal.....  | 34 |
| 3. O TEXTO BÍBLICO NO PÓS-EXÍLIO: A OBRA HISTÓRICA CRONISTA.....   | 41 |
| 4. PROCESSO DE CANONIZAÇÃO DA TORÁ/PENTATEUCO.....   | 47 |
| 4.1 Questões Históricas.....   | 47 |
| 4.2 Questões Literárias.....   | 49 |
| 4.3 Questões Canônicas.....  | 52 |
| 4.4. O Interesse pela Forma Final do Pentateuco como Obra Aberta.....                                      | 53 |
| 4.5 Aspectos Teológicos do Pentateuco: Principais Correntes<br>Teológicas.....                             | 55 |
| CONCLUSÃO.....   | 61 |
| REFERÊNCIAS.....   | 66 |

## INTRODUÇÃO

O objetivo desta pesquisa é o entendimento do texto bíblico como objeto de intervenção social e ideológica. Pretende-se pesquisar ao longo desse trabalho os três momentos históricos nos quais o texto bíblico foi usado como instrumento político-ideológico. Em primeiro lugar, será abordado o período de Josias que, para realizar sua reforma político-religiosa, dispôs do Deuteronomio como lei de caráter unificador. Num segundo momento, serão estudados os escritos do período exílico e os grupos que nos legaram sua produção literária, o Escrito Sacerdotal e a Obra Histórica Deuteronomista. Ao estudar esses documentos, percebem-se seus anseios e suas propostas que vão influenciar toda a época persa. Finalizando, apresenta-se a pesquisa sobre a Obra Cronista e o sistema religioso do segundo templo e o surgimento da composição do Pentateuco, como Lei promulgada por Esdras.

A proposta é identificar a trama político-ideológica tecida na história desses textos que surgem no período que vai de 539 a 333 a.C. Para isso, foi selecionado um conjunto bibliográfico que propicia o estudo do texto bíblico, que corresponde a três períodos históricos: a) O período de Josias; b) O período exílico; c) O período pós-exílico, que é o foco principal desse trabalho. Nesse contexto, procurou-se evidenciar o texto bíblico com procedimento literário aberto ao método de exegese histórico-crítico. Propõe-se também a superação dos limites impostos pelas abordagens de cunho mais fundamentalista no estudo da Bíblia, para que sejam colocadas em relevância as diversas teologias, estilos literários, aspectos históricos e sociais em suas diferentes possibilidades de interpretação.

Pretende-se mostrar que, com o passar do tempo, por meio de novas abordagens do material bíblico e pela reformulação do modelo interpretativo fundamentalista de determinado grupo ou pessoa, a fonte bíblica adquire novas possibilidades de leitura que atendem determinadas conveniências. O fato é que é possível entender o texto bíblico de muitas formas, pois ele tem muitas partes cuja estrutura é aberta. Entretanto, isso não significa que qualquer interpretação seja válida.

Foram abordados, através da pesquisa bibliográfica, dados informativos do texto bíblico: informações teológicas, históricas e literárias, por exemplo. Pretende-se, através da Arqueologia e Historiografia de Israel no pós-exílio, preencher

algumas lacunas na Bíblia que, por falta de informação histórica, algumas vezes têm levado o intérprete a abordar simbolicamente aquilo que é referencial e vice-versa. A historiografia e a Arqueologia, nesse caso, estabelecem um diálogo com a Teologia. Entende-se também que, embora o povo judeu tenha herdado e utilizado símbolos das culturas com as quais convivia, ele sempre reelaborou esse simbolismo a partir de uma perspectiva monoteísta, sendo este o grande fator de unidade e identidade do povo judeu.

A intenção desse trabalho de pesquisa não é a análise profunda de todas as camadas literárias que estão entrelaçadas no texto bíblico, mas, sim, tentar perceber o projeto ideológico-político-religioso por trás dos seguintes documentos: o Deuteronomio, a Obra Histórica Deuteronomista, o Escrito Sacerdotal, a Obra Histórica Cronista e a composição final do Pentateuco. Todos esses documentos são também o projeto de construção da memória histórica de Israel no exílio e pós-exílio.

## 1. A REFORMA POLITICO-RELIGIOSA DE JOSIAS

### 1.1 CONTEXTO HISTÓRICO QUE MARCA A REFORMA DE JOSIAS

No ano 722 a.C., a Assíria destruiu o reino do norte, Israel, e um grande fluxo de habitantes do norte foi para Judá, levando consigo suas tradições. Essa emigração levou Jerusalém a um crescimento demográfico e econômico. Houve então a necessidade de se constituir uma unidade político-religiosa.

Depois da morte de Assurbanipal em 630 a.C., acelerou-se o fim do império neoassírio. Seu poderio estava se esgotando, assim como sua autoridade moral. Seu vasto território estava exaurido e dilacerado por inúmeros conflitos. A iniciativa de guerra veio de forma simultânea do norte e do sudeste, de onde surgiram dois adversários implacáveis: os medos do planalto iraniano avançaram para o sul e para o oeste sob os reis Fraorte e Quiaxares; a partir do sudeste, Nabopolassar liderou o povo caldeu que invadiu o sul da Mesopotâmia.

Em 612 a.C. a coalizão medo-babilônica conseguiu conquistar Nínive, depois de um cerco de três meses. Esse golpe foi mortal para o império neo-assírio, resultando numa horrível carnificina. Foram arrasadas todas as cidades do Alto Tigre. A queda da Assíria causou espanto em todo o Oriente Próximo, porém produziu também alívio pela libertação do seu jugo. A cerca de 1.000 km, o profeta Naum celebrou a queda de Nínive como a vitória do próprio *lahweh*, que livrara Judá do opressor (Na 2,1; 3,19).<sup>1</sup> Depois da conquista de Nínive pela liga medo-babilônica, a chama de vida do Império Assírio ainda não estava de todo extinta. Houve ainda um poslúdio pouco importante para a história da Assíria, porém significativo para a história do corredor sírio-palestinense. Quando as unidades assírias dispersas se juntaram sob a liderança do príncipe Assur-ubalit II na Alta Mesopotâmia com apoio egípcio, construíram um efêmero resto de Estado assírio com centro em Haran, na curva do Eufrates. Mas em 610 os adversários conseguiram expulsar Assur-ubalit de seu reduto de defesa, correndo com ele até a Síria setentrional. Isso poderia ter sido o fim, mas no ano 609 houve mais uma virada em favor dos assírios. Era o segundo ano de governo do faraó egípcio Neco II (610-595), filho de Psamético, que queria continuar a política pró-assíria de seu pai. Era seu interesse preservar o que restava da Assíria contra a Babilônia e a Média, que ameaçavam sua segurança e suas pretensões de dominar hegemonicamente

---

<sup>1</sup>As citações bíblicas desse trabalho de pesquisa serão baseadas na versão da Bíblia João Ferreira de Almeida Corrigida e Revisada, Fiel editada pela Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil.

toda a Ásia Menor, incluindo o corredor sírio-palestinense onde estava Judá. Neco dirigiu-se para o norte à frente de sua tropa considerável.

Alguns desses acontecimentos estão registrados em 2Rs 23,29; 2Cr 35,20-23, provavelmente oriundo dos anais dos reis de Judá, "Nos dias de Josias subiu o faraó Neco, rei do Egito, contra (!) o rei da Assíria, ao Rio Eufrates." Donner<sup>2</sup> afirma, porém, que a versão correta encontra-se nas crônicas babilônicas e em Flávio Josefo: "Neco, rei dos egípcios, recrutou um exército e dirigiu-se para o Eufrates, para guerrear com os medos e babilônios, que haviam destruído o império dos assírios; pois ele almejava colocar toda a Ásia (Ásia Menor, atual Turquia) sob seu domínio"<sup>3</sup>. Esse esforço por parte dos egípcios de ajudar a dominação assíria em Haran não estava nos planos de Josias e muito menos lhe interessava um retorno da soberania egípcia sobre a Palestina. Por isso, resolveu deter com meios militares a marcha de faraó, e tentou compensar sua inferioridade militar através de uma estratégia habilidosa, aguardando em Meguido: no clássico campo de batalha da Palestina, onde a estrada costeira, após circundar o pico do Carmelo, entra na planície. Lá ele poderia postar-se de modo favorável e enfrentar os egípcios, vindos de um desfiladeiro de montanhas. Mas o plano deu errado; talvez nem houve batalha. De acordo com 2 Rs 23,29, o faraó conseguiu capturar Josias e matá-lo.

Sobre esse período de decadência do império neoassírio, não há informações a respeito de qualquer tipo de política antiassíria, especificamente no corredor sírio-palestinense. No passado, a Assíria impôs dura dominação sobre os povos dessa região, quebrando toda a sua resistência. Eles foram duramente pacificados e se encontravam em estado de paralisia, mesmo durante o governo de Assurbanipal, repleto de crises. Existiu, contudo, uma exceção: o rei Josias, do reino de Judá, o único entre os vassalos assírios que teve essa percepção e soube tirar proveito desse vácuo de poder assírio. Mais tarde o redator deuteronomista dará a Josias inúmeros retoques e idealizações, que o farão depositário das esperanças do povo de Israel.

---

<sup>2</sup> DONNER, Herbert. *História de Israel e dos Povos Vizinhos*. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 405-406.

<sup>3</sup> Flávio Josefo, Ant. X,5,1; *apud* DONNER, 2004, p. 406.

## 1.2 O RELATO BÍBLICO DA REFORMA POLÍTICO-RELIGIOSA DE JOSIAS

O texto bíblico relata que Josias ascendeu ao trono de Judá aos oito anos de idade (2Rs 22-23). Esse relato está na moldura habitual que descreve o governo dos reis israelitas e judaítas (2Rs 22,1s.; 23,25-30). Donner diz que a análise literária e a avaliação histórica desse texto foram e ainda são motivo de controvérsias<sup>4</sup>, por duas questões levantadas:

1. O texto é composto por várias partes originalmente autônomas ou da refundição redacional de um único texto básico? Será que a redação deuteronomista aconteceu em vários estágios? Quais? Até que ponto os redatores deuteronomistas desfiguraram a reforma josiânica, alterando-a através da sua interpretação?

2. A reforma josiânica foi desencadeada, segundo o texto bíblico, pelo achado do “livro da lei” (em hebraico: *sefer hattora*) no templo de *lahweh* em Jerusalém. Será que é provável, do ponto de vista histórico, que esse livro era de fato o Deuteronômio? Certamente não o Deuteronômio em sua forma canônica definitiva. Mas a questão é que não é possível entrar numa crítica pormenorizada de todos esses problemas, e embora haja muitas controvérsias a respeito do texto sobre o reinado de Josias, por apresentar muitos retoques e estilizações deuteronomistas, esses acréscimos de fato não conseguiram mudar totalmente o fundamento histórico do texto.

Desconsiderando a moldura deuteronomista, o texto de 2Rs 22-23 contém um relato coerente e substancialmente coeso, apesar de remodelado pelos deuteronomistas, sobre o período de governo de Josias. Este relato pode ser dividido nos seguintes trechos:

1. 22,3-13: uma narrativa sobre o achado do livro que desencadeou a reforma josiânica. Essa narrativa é anterior ao exílio e é suavemente trabalhada pelos deuteronomistas (v.13).
2. 22,14-20: o oráculo da profetisa Hulda, fortemente redigido pelos deuteronomistas em vários estágios. É possível que o texto tenha sido criado por eles.
3. 23,1-3: uma narrativa sobre a formação do pacto de Josias, com participação deuteronomista no v. 1.

---

<sup>4</sup> DONNER, 2004, p. 392.

4. 23,4-15.19s.24: um relato substancialmente autêntico e anterior ao exílio sobre as medidas de reforma de Josias, com leves toques deuteronomistas (vv. 13s). É uma interpretação deuteronomista (v. 24). É verdadeiro que uma fonte oficial foi a base para esse relato, mesmo que essa fonte não tenha sido os anais dos reis de Judá.
5. 23,21-23: o relato sobre a Páscoa josiânica.
6. 23,16-18: um acréscimo deuteronomista tardio, que se reporta à lenda sobre o profeta em 1Rs 12,33-13,33, que aqui pode ser deixada de lado, pois como de costume, ela é uma refundição do material prévio do Livro dos Reis, e tudo o que vai além desse material foi obtido por via exegética.

A narrativa tem a finalidade de descrever as medidas de política cultural que tinham por objetivo eliminar tudo o que representasse a religião não israelita, não javista; uma reforma com fins de pureza cultural. Num primeiro momento, parece que essas medidas se restringem apenas ao setor do culto e da religião, como se fosse um assunto puramente “eclesial”. Porém, a reforma de Josias foi também expressão de uma concepção política global, na qual a pureza do culto era apenas um item entre os outros. Para perceber isso, é necessário classificar e distinguir as medidas reformadoras de Josias em termos locais e territoriais. O resultado dessa análise é o seguinte: Jerusalém era a capital, uma cidade-Estado, que havia sido outrora domínio de seus ancestrais. Ali na capital Jerusalém, uma cidade-Estado, Josias atuou em duas esferas:

1. Área do templo: aqui Josias exterminou todos os elementos culturais assírios da área sagrada (2Rs 23,4.11) retirou também utensílios dedicados a “Baal, Ashera e todo o exército do céu” da nave central do templo e os queimou no vale de Cedrom. Demoliu a casa de prostituição sagrada.

2. Nos átrios do templo, eliminou os carros e cavalos do deus sol Shamash. Na área urbana, Josias eliminou locais de culto cananeu que haviam sido retomados durante a crise assíria da região israelita (1Rs 23,8-13). Derrubou os “altos”, profanou o local do culto no Vale de Hinom e, ao sul de Jerusalém, destruiu os santuários nos altos sobre o “monte da abominação”, a leste da cidade, que haviam sido instalados por Salomão (1Rs 11,7) e que ainda existiam, mesmo que precariamente.

3. Nos arredores de Jerusalém, de acordo com 2Rs 23,5, as medidas de Josias alcançaram os territórios nas cidades de Judá, e ao redor de Jerusalém Josias eliminou os locais de culto aos deuses assírios Shamash e Sin e aos deuses do zodíaco e de todo o exército do céu, junto com o respectivo pessoal cultual.

Aqui importa, sobretudo, a geografia. Josias de modo algum se satisfaz com uma política emancipatória em relação à Assíria, mas se aproveitou da perda de poder do império para passar a anexar territórios. Ocorre que áreas das quais ele começou a se apoderar estavam situadas no antigo Israel, o reino do norte, cujo último resto de autonomia os assírios haviam eliminado em 722 a.C. Os reis davididas não haviam se intrometido ali por longos três séculos. Portanto, a ação de Josias constituía a tentativa de restabelecer essas terras que estavam sob o domínio de Davi e Salomão. Era uma política de restauração do reino unido. Segundo Donner, Josias trouxe todos os sacerdotes das cidades de Judá e profanou os altos em que se incensavam desde Geba até Berseba (2Rs 23,8). Em sua opinião, o culto a *lahweh* não era totalmente centralizado em Jerusalém.

Josias, portanto, profanou os antigos altos de sacrifício para Javé, os quais existiam em todos os lugares do país, desde os inícios da história israelita, e concentrou os sacerdotes desempregados na capital, Jerusalém. O resultado dessa medida foi a secularização do campo e a centralização do culto de Javé junto ao templo salomônico em Jerusalém.<sup>5</sup>

À pureza do culto uniu-se a unidade de culto. Com isso, tenta-se dizer que o próprio Deus ordenou a centralidade do culto, de modo que ninguém podia dizer que o rei a inventara. Para Schmidt<sup>6</sup> essa unicidade do culto só surge em consequência da unicidade de Deus como expressa no *Shemá* “Ouve, Israel, lahweh é o nosso Deus, lahweh é um [só].” (Dt 6,4).

Assim, acontece o achado do “livro da lei”, descrito em 2Rs 22-23, fato que marca o início da reforma josiânica no 18º ano de governo de Josias em 622. O chanceler Safã acompanhava a contagem do dinheiro do templo, como era de costume desde Joás, e nessa oportunidade o sacerdote Hilquias lhe entregou o “Livro da Lei”, explicando que o teria “achado” no templo. Através da intermediação do chanceler, o livro foi levado ao rei que, por sua vez, ficou profundamente consternado por causa dele e por isso mandou chamar o oráculo da profetiza Hulda, a mulher do camareiro real. O oráculo deixa claro que, a rigor, as disposições do

<sup>5</sup> DONNER, 2004, p. 398.

<sup>6</sup> SCHMIDT, W.H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1994. p.129.

livro deveriam ser cumpridas para sempre. E que *lahweh* estaria irado, porque isso não havia acontecido e traria infortúnio sobre Jerusalém e Judá. O rei tomou a decisão de colocar em prática as disposições do “Livro da Aliança” (*sefer habrit*) (2Rs 23,3).

### 1.3 O LIVRO DO DEUTERONÔMIO

A pergunta que não quer se calar é: que livro era esse? Tal pergunta remonta já aos pais da igreja, como Jerônimo, Crisóstomo e Procópio de Gaza, que criam ser aquele livro a forma primitiva do Deuteronômio. Esta compreensão foi elevada ao status de tese, fundamentada cientificamente no início do século XIX por Wilhelm M. L. de Wette, o que marcou uma virada nas pesquisas sobre a história de Israel, no sentido de ser o primeiro a estabelecer um vínculo entre um documento do Pentateuco e um evento da história. Para ele, o livro achado por Hilquias no templo era de fato o Deuteronômio. Ele considerou que encontrara o ponto de ancoragem que, pela determinação da anterioridade ou da posterioridade, permitia situar o conjunto dos textos do Pentateuco num sistema cronológico do qual conhecia pelo menos o ponto de partida. Mas foi a primeira vez que ele teve a certeza de que esse ponto de ancoragem cronológico se encontrava fora dos eventos relatados pelo Pentateuco. Crüsemann defende a origem do Deuteronômio no período pré-exílico.

O Deuteronômio pressupõe a posse tranqüila da terra por Israel, bem como sua liberdade, e isto de modo uniforme. Êxodo e posse da terra são, tanto em termos teológicos quanto objetivos, as pressuposições da validade dos mandamentos de YHWH. Com este estado da discussão, a antiga ligação do Deuteronômio com a lei de Josias, quanto à sua essência, tem de continuar sendo considerada como irrefutada. Na verdade, deve ser considerada como a hipótese mais provável. Não se pode perguntar se, mas somente até que ponto o Deuteronômio que conhecemos existia por ocasião daquele evento.<sup>7</sup>

Crüsemann argumenta ainda que o Deuteronômio tem seu desenvolvimento literário associado ao período exílico, mas encontra sua origem no contexto histórico do rei Josias. Porém, não é o propósito desse trabalho expor todas as teses e teorias a respeito do Deuteronômio. Pretende-se apenas pesquisar os efeitos que a reforma josiânica provocou naquela época, e os indícios que identificam a narrativa de 2Rs 22-23 com o texto do Deuteronômio:

<sup>7</sup> CRÜSEMANN, F. *A Tora. Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Vozes, 2002. p. 28.

|  |   |
|--|---|
| A fórmula “de todo coração e de toda a alma” de (2 Rs 23,3)  | É tomada do preâmbulo do Dt 2,5   |
| Josias ordenou a celebração da páscoa “como está escrito nesse livro de aliança” (2Rs 23, 3-20)              | Essa festa não corresponde a Ex 12, mas sim à ordem deuteronomica sobre a Páscoa (Dt 16, 1-8)   |
| O não cumprimento das disposições do livro estava sujeito a ameaças que constavam nele mesmo (2Rs 22, 16-19) | O Deuteronomio contém tais ameaças de maldições (Dt 12,13.19.30;15,9; 12,25-28;19,13;22,7 etc.) |

Esses indícios apontam para a pureza e unidade de culto que é um dos assuntos principais da lei deuteronomica. Dt 12 é um texto pormenorizado, que desdobra a exigência de centralização do culto com todas as condições e consequências. Entretanto, em nenhum lugar fala de Jerusalém, mas sim de maneira neutra, do lugar que *lahweh* escolhera, para ali pôr o seu nome, ou fazer habitar seu nome (Dt 12,5). Não é verossímil que o autor ou os autores do Deuteronomio quisessem que Jerusalém fosse vista como o único santuário central. Jerusalém não é mencionada, pois o Deuteronomio foi formulado como um discurso de despedida de Moisés às tribos israelitas pouco antes da tomada da terra. Mas, para o jerosolimita Josias, estava claro que esse livro se referia a Jerusalém, pois se fazia necessário um ato interpretativo que apontasse para Jerusalém e o templo de Salomão como o local exclusivo de adoração a *lahweh*.

O Deuteronomio não constitui, portanto, nenhum projeto isolado, fechado em si mesmo, mas uma grandeza surpreendentemente complexa. Na sua forma contemporânea não coincidiu certamente com a lei descoberta no templo por Josias. Que parte abrangia o Deuteronomio original encontrado no templo, o assim chamado “documento do templo”, e como se desenvolveu até alcançar a sua configuração atual?

Por um lado, o relato da descoberta em 2Rs 22,8 fala de um “livro da lei”. O Deuteronomio, porém, contém bem mais do que sugere este título, a saber, também apresenta locuções parenéticas extensas, acompanhadas de relatos. Nele se destaca também uma alternância entre texto legal e sua interpretação. Percebe-se essa característica a partir da leitura oral da lei, num estilo descontraído de parênese como lei pregada, pois essa é a diferença mais elementar entre o Código da Aliança

e o Deuteronômio. O Deuteronômio não é direito divino codificado, mas aí se prega sobre os mandamentos. Este livro transforma a lei que exige e as sentenças (“Tu farás” ou “Quem fizer [...], deve ser morto”) em exortações que lançam um apelo amoroso para o cumprimento dos mandamentos como resposta ao desvelo do amor de Deus.

Entretanto, o Deuteronômio já revela, pela introdução múltipla dos discursos e pelo acúmulo dos títulos (1,1; 4,44; 6,1; 12,1; 28,69; 33,1), que não é homogêneo. Muitas vezes se percebem com clareza os estratos literários em seus diversos capítulos. É difícil situá-los no tempo, de modo que podemos reconstruir somente com grande reserva a história do seu desenvolvimento. Segundo Schmidt, é provável que o seu crescimento aconteceu de dentro para fora, num processo demorado que compreendeu pelo menos três estágios principais: a) O Proto-Deuteronômio (Dt 12-25), que é o núcleo de leis cuja intenção principal é a centralização de culto; b) uma redação deuteronômica que retrabalha as leis e acrescenta a moldura interna das falas introdutórias de Dt 5-11, talvez também ainda partes de Dt 27; e c) uma camada pós-deuteronômica, ou seja deuteronômística, que pressupõe o exílio, sobretudo nas molduras externas (Dt 1-4 e 29).<sup>8</sup>

Nessa pesquisa será analisada somente a redação deuteronômica, por estar relacionada diretamente com o período de Josias. Percebe-se que essa redação se distingue das camadas mais antigas de característica mais individual, por usar o pronome na segunda pessoa do plural, direcionando-se a todo o povo. Nesse caso, a unicidade do povo corresponde à unicidade de Deus: *lahweh* se coloca diante de “todo Israel” (Dt 5,1 e outras passagens). Esse relacionamento entre Deus e o povo se estabelece mediante um ato prévio dele, a eleição (*bahar*), que é fundamentada no amor de Deus (Dt 4,37), sendo garantida pelo juramento inquebrantável prestado diante dos pais (Dt 6,10). Dessa forma, Israel herda a terra mediante a promessa de *lahweh*, e não pelos seus próprios méritos (Dt 7,6-9; 8,17; 9,5). Sendo assim, na redação deuteronômica a eleição do povo é semelhante à eleição do lugar de culto (Dt 12,14) e da classe dos levitas (Dt 21,5). Pode-se então dizer que o tema teológico dominante no Deuteronômio é a “eleição”.

Retomando-se a questão da unidade do povo de Deus, segundo Schmidt, tal unidade não se expressa somente na convivência comunitária do Israel contemporâneo, mas também na atualização do passado. A atualização torna-se

---

<sup>8</sup> SCHMIDT, 1994, p.127.

prioritária em relação à conservação da unicidade dos fenômenos históricos (Dt 4,20; 6,20 e outros). A palavra de Moisés interpela diretamente através dos séculos aos que vivem hoje; o passado é tragado pelo presente (Dt 5,1).<sup>9</sup>

#### **1.4. O MOVIMENTO DEUTERONÔMICO: PROTAGONISTAS E OBJETIVOS**

Manassés foi sucedido por seu filho Amom, que se manteve no poder por dois anos. Logo foi assassinado por seus ministros. Josias então é colocado no trono aos oito anos de idade (2Rs 21,24). Para Milton Schwantes, essa iniciativa de autonomia partiu do “povo da terra”, que eram os proprietários rurais de Judá, reduto político dos davididas, que tomaram as rédeas da situação política nacional até que se passassem os dezoito anos, para finalmente acontecer a reforma de Josias. Esse grupo contava com a ajuda dos sacerdotes, que, afinal, foram os que encontraram o livro.<sup>10</sup> Em relação ao estilo deuteronomico de pregação da lei, Schmidt fala da possibilidade dos levitas terem cumprido esse papel, pois eram eles que tinham a tarefa de instruir o povo (Dt 33,10). Essa ligação do Deuteronomio com os levitas se evidencia pela preocupação que o livro tem com o bem-estar deles (Dt 12,12-18), incluindo-os no grupo das pessoas miseráveis, que carecem de proteção e ajuda (Dt 14,27; 26,11).<sup>11</sup>

Nas aldeias havia a esperança por novos tempos, sem assírios, “cananeus” e sem um rei opressor como Manassés. No momento propício, este novo sujeito forjado em meio à repressão se lançou na história. O protagonista dessa reforma chama-se Josias, o rei de Judá. Entretanto, há controvérsias no que diz respeito às verdadeiras razões dessa reforma. Para R. H. Lowery, tal reforma não pode ser entendida limitadamente sob aspectos políticos de natureza interna e externa, como já abordado anteriormente, e nem tampouco se pode afirmar que essa reforma é rigidamente dependente do livro da lei.<sup>12</sup>

Percebe-se que entender o movimento deuteronomista é tão complicado quanto a busca de uma motivação para a reforma de Josias. Muitos estudiosos dizem que a reforma de Josias poderia ser produzida por levitas rurais ou movimentos proféticos recém-emigrados do extinto reino do norte, ou pessoas

<sup>9</sup> SCHMIDT, 1994, p.133.

<sup>10</sup> SCHWANTES, M. *Breve História de Israel*. São Paulo: Oikos, 2008. p. 50.

<sup>11</sup> SCHMIDT, 1994, p.127.

<sup>12</sup> LOWERY, R. H. *Os Reis Reformadores: Culto e sociedade no Judá do Primeiro Templo*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 283-284.

próximas à corte, mestres sapienciais. Römer nos informa, através da pesquisa sócio-arqueológica e histórica, que a instrução nas sociedades agrárias, como o eram Judá e Israel, estava restrita a uma percentagem muito pequena da população. Evidentemente só um pequeno número de pessoas podia escrever seu nome ou talvez algumas palavras ou até cartas básicas. Mas a capacidade de escrever rolos se limitava a um pequeno grupo de funcionários superiores, os sacerdotes e escribas. No Judá monárquico, esses “intelectuais” só podiam estar situados no palácio ou no santuário real, o templo de Jerusalém. Römer ainda afirma que não há indícios de um sistema educacional difundido no Judá monárquico nem de uma atividade literária de “lazer” como ocupação informal.<sup>13</sup> Na Palestina, esse fenômeno não ocorre antes do período helenístico. Entretanto, uma coisa é certa: a religião oficial de Judá legitimou pretensões políticas reais que refletiam seus anseios. Essa reforma de culto liderada por Josias serviu tanto aos interesses sociopolíticos da monarquia quanto aos interesses classistas sociais variados de Judá e do antigo reino do norte, pois o fio comum que agora unia todas essas tradições era a rejeição da influência estrangeira por via da centralização do culto.

O propósito político essencial do movimento foi, finalmente, sintetizado no ardente clamor nacionalista para servir apenas a *lahweh*. O movimento funcionou porque os deuteronomistas, que provavelmente eram forças urbanas representadas pelo clero maior de Jerusalém, conseguiram nesse momento histórico cooptar e agregar todos os outros grupos das mais variadas tendências, como, por exemplo, o povo da terra e os grupos proféticos oriundos do extinto reino do norte, reunidos em torno dos ideais do Deuteronômio. Posteriormente a história nos revela que nem a coesão dos grupos e nem a purificação do culto vigoraram por muito tempo. Entretanto, o que prevalece é a centralização política e religiosa do culto, que se constituiu na conquista principal do grupo predominante em Jerusalém. Foi dado um viés nacionalista, monarquista, ao ataque contra o culto imperial assírio. Muito embora a teologia deuteronômica tenha preocupação antiassíria, a reforma de Josias não pode ser considerada como ato de rebelião política. Esforços para retratá-la como tal não encontram respaldo no registro histórico da desintegração do império. O controle político da Assíria sobre Judá já não existia mais na época de Josias. Nesse caso, a independência já tinha acontecido por causa da extinção do

---

<sup>13</sup> RÖMER, T. *A chamada história deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 52.

poder imperial assírio. O texto do Deuteronômio produz coesão, tornando-se uma lei aceita pelo povo ao longo do processo dessa reforma que consolida a monarquia davídica como aquela que veio para dominar a vida religiosa, social, política e cultural de Judá.

### 1.5. RESULTADO DO MOVIMENTO DE REFORMA

Segundo a análise teológica do Deuteronômio, a reforma de Josias foi desencadeada e condicionada pelo aparecimento de um livro sagrado, cujas consequências são claramente perceptíveis sobre a história da religião e do pensamento de Israel, do judaísmo, do cristianismo etc.

Josias criou uma nova consciência nacionalista entre os judaítas temporariamente livres da dominação imperial. Isso gerou no povo um novo status de independência e liberdade políticas. Os efeitos dessa reforma atingiram Judá nas dimensões cultural, política, social, econômica e religiosa. As interpretações presentes no Deuteronômio não devem produzir a concepção de que o livro fora “encomendado” pelo rei para sua reforma político-religiosa. A narrativa revela que Josias não começou sua reforma com a autoridade intermediada por um mensageiro profético. A autoridade de *lahweh* chegou a ele na forma de livro, um livro “sagrado” ao qual se devia obedecer incondicionalmente como a própria vontade de *lahweh*. Independentemente dos acréscimos e extensões que passou a ter o “Deuteronômio primitivo”, ele se tornou o primeiro escrito que entrou no mundo com a nobreza original de um livro sagrado.

As suas refundições e complementações posteriores conservam e reforçam esse caráter, pois ele surgiu antes do verdadeiro período dos escritos sagrados, cuja qualidade de escritura sagrada era atribuída mediante a percepção de que foram originados direta ou indiretamente por Deus. Posteriormente, no período pós-exílico, o Deuteronômio motivará a ideia de que a palavra e a vontade de *lahweh* não alcançam mais as pessoas através dos mensageiros proféticos, mas sim, na forma de textos sagrados escritos. O Deuteronômio é uma forma primitiva daquilo que posteriormente se chamaria Escritura Sagrada. A revelação no monte de Deus no deserto e o discurso de despedida de Moisés indicam que a autoridade de *lahweh* e de Moisés são duradouras e requerem compromisso.

Para Donner, esta é uma das condições para que escritos se tornem sagrados, mas ainda não é um distintivo formal e inequívoco de um escrito sagrado. Donner enumera algumas características que conferem sacralidade ao livro do Deuteronômio: a nobreza de nascimento, as circunstâncias misteriosas da descoberta ou do achado (2Rs 22), a proclamação pública (2Rs 23,2), a disposição do espaço físico para a proclamação pública, a existência de um púlpito de leitura ou algo similar (2Rs 23,3), a guarda em local sagrado (p. ex. no templo, Dt 17,18; 31,26; 2Rs 22), a interpretação da atuação profética como atividade literária sagrada e a existência de uma sucessão profética (sucessão no cargo) durante o período de revelação canônica (Dt 18,9-22) do profeta como autor de textos sagrados.<sup>14</sup>

O fato é que Josias usou o livro do Deuteronômio para concentrar o poder do Estado. O primeiro resultado alcançado foi a centralização do culto: todo o povo deve adorar um só Deus em um só lugar, uma só nação adorando um só Deus no templo. A seguir, foi colocado em prática o plano de erradicar qualquer outra religião tribal, para se unir o povo ao redor de um só Deus. Por último, Josias combinou as duas tradições (norte e sul) em uma só. A escritura fez esse papel unificador.

Fica muito difícil compreender a coincidência de 'reforma (especialmente centralização do culto) — documento autoritativo da reforma (escrito sagrado) — Deuteronômio enquanto Escritura Sagrada' como resultado de uma construção deuteronomista posterior. Além disso, a reforma josiânica também é uma data extraordinariamente significativa na história da religião e do pensamento de Israel, porque nela, pela primeira vez, um livro sagrado teve vez e efeito.<sup>15</sup>

O Estado cresceu junto com a revolução da escrita, algo que nunca houve em épocas anteriores. Esses textos não tinham a função somente de alfabetizar, mas, sim, de unificar o povo pela ideologia religiosa, para facilitar o governo de Josias. No século VII a.C. percebe-se a diferença em relação aos textos administrativos das outras nações, com seu caráter predominantemente administrativo. Para Israel, sua escritura passou a ter função de regra religiosa de caráter nacional, um texto sacralizado. Com isso, a reforma de Josias tornou-se prelúdio para o período exílico e pós-exílico dos escritos sagrados.

---

<sup>14</sup> DONNER, 2004, p. 404.

<sup>15</sup> DONNER, 2004, p. 405.

## 2. A LITERATURA ISRAELITA NO EXÍLIO

### 2.1 MOMENTO HISTÓRICO E RELIGIOSO

Após a ruína de 586 a.C., que resultou na deportação da alta camada social judaíta para a Babilônia, é preciso considerar as condições de vida desse grupo derrotado, humilhado e disperso. Conforme 2Rs 25,6-11 (cf. Jr 52,15-29; 39,7-9; 2Cr 36,20), Zedequias é preso e levado para Babilônia junto com o resto do povo, juntamente com os artesãos e os ourives, que constituíam o “resto do povo”, que sobreviveu durante o exílio até o período persa. Aqui se pretende entender, a partir de documentos da época exílica e pós-exílica, um pouco da teologia dessas comunidades. Essa é uma fase decisiva para a teologia do Antigo Testamento, pois somente no exílio as tradições do antigo Israel foram colecionadas, escritas e reelaboradas na formatação dos documentos fundamentais da fé. É um período de reinterpretções e sistematizações que recriaram as percepções teológicas já existentes<sup>16</sup>, pois, somente a partir do século VI a.C. houve o estabelecimento, em Israel, da fé em um só Deus, *lahweh*, um Deus zeloso, que não tolera nenhuma outra divindade ao seu lado. Tal pensamento influenciou profundamente o pensamento ocidental até os dias atuais.

Existem muitas opiniões controversas entre os pesquisadores a respeito dos grupos de israelitas que sobreviveram à destruição de Jerusalém. Em todo caso podemos contar dois grupos: os que foram deportados para a Babilônia e os que ficaram na terra de Israel. O arqueólogo Israel Finkelstein afirma:

Nos primeiros tempos da pesquisa arqueológica, existia uma noção de que o exílio na Babilônia tinha sido de quase toda a população de Judá. Era como se o território de Judá tivesse sido esvaziado de sua população, como se a zona rural tivesse sido toda devastada. [...] Agora que sabemos mais sobre a população de Judá, essa reconstrução histórica provou estar errada. [...] pelo menos 75 por cento da população permaneceu na terra judaica.<sup>17</sup>

Esses dois grupos serão tratados a seguir separadamente.

---

<sup>16</sup> GERSTENBERGER, E. *Teologias no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 249

<sup>17</sup> FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa, 2003. p. 409-410.

### 2.1.1. OS EXILADOS PARA A BABILÔNIA EM 597 e 586

Aqueles que foram para a Babilônia faziam parte da elite social dos que viviam em Jerusalém. Esses grupos foram deportados em diversas levadas (as principais foram 597 e 587 a.C.). O livro do profeta Jeremias fornece números bem realistas desses deportados (Jr 52,28-30). Essa alta camada da sociedade israelita foi radicalmente separada de suas fontes de poder; o rei fora deportado; o templo, destruído e a unidade geográfica de Judá terminara. No livro dos Reis são fornecidas, além do número de deportados (10.000), as características desse grupo (2Rs 24, 14-16).

O texto descreve que foram deportados o rei e sua corte. Esses permaneceram junto à corte babilônica, como é comprovado em textos cuneiformes da época de Nabucodonosor II, que mencionam entregas de óleo, cevada, tâmaras e especiarias. Quatro desses textos, que falam de rações e óleos concedidos mensalmente, incluem como beneficiário Joaquim.<sup>18</sup> Milton Schwantes afirma que o total aproximado de todas as deportações totalizaria 15.000<sup>19</sup>, levando em conta as mulheres e crianças que não eram contadas. Seja qual for a quantidade de israelitas deportados, o fato é que os textos bíblicos e extrabíblicos informam que o grupo levado para Babilônia representava a elite da nação: o "rei e a rainha-mãe", os "príncipes" e os "poderosos", os "oficiais" (*sarim*), os "valorosos" (*guiborim*). O exílio da Babilônia é um exílio dos "cidadãos" da capital, e são eles os responsáveis pela grande produção literária desse período.

Sem templo para captar tributos e sacrifícios, os sacerdotes se igualaram a todos os exilados. O fato de não terem sido espalhados lhes proporcionou uma unidade que preservou sua língua, religião e costumes. Sem o templo e os sacrifícios, símbolos da adesão a *lahweh*, os exilados se voltaram para outros elementos que distinguiam sua identidade entre os demais povos: o sábado e a circuncisão tornaram-se sinais de identificação.

Os exilados ficaram provavelmente em locais onde poderiam desenvolver alguma atividade agrícola, construir casas, cultivar pomares e viver da produção (Jr 29,4-5), e não como escravos propriamente ditos.<sup>20</sup> Ezequiel mostra certa

---

<sup>18</sup> BRIEND, J. *Israel e Judá, Textos do Antigo Oriente Médio*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 89 (Documentos do Mundo da Bíblia – 2).

<sup>19</sup> SCHWANTES, 2007, p. 25-26.

<sup>20</sup> SCHWANTES, 2007, p. 24-25.

mobilidade entre esses exilados (Ez 33,30-33), embora fossem certamente obrigados à corvéia nas obras públicas e nas terras do rei, santuários etc.<sup>21</sup> Provavelmente deveriam viver naquela teia de canais de irrigação da Babilônia situados no rio Quebar, que ficava em Tel-Abibe (“colina da primavera”; Ez 3,15), o rio Aava (Esd 8,15) ou o rio Sud (Bar 1,4). O fato de viverem unidos foi um fator decisivo para a preservação da sua identidade, como afirma Gerstenberger:

A experiência mostra que emigrantes e pessoas deslocadas à força gostam de formar grupos protegidos, que, se não forem demasiadamente pequenos, têm reais chances de preservar sua cultura por muito tempo. [...] A mentalidade dos emigrantes e expatriados aparentemente lançou raízes fortes entre os deportados judaítas. Estes substituíram, no dia-a-dia, a coesão oferecida pelo Estado – este que já não existia, de fato, mas subsistia na esperança projetada no futuro, também sob a forma do messianismo davídico – por uma fé comum em Javé, à qual, agora, todos eram comprometidos através do culto, da confissão e de símbolos fortes.<sup>22</sup>

Embora os israelitas estivessem unidos na Babilônia, eram possuídos pela sensação de não pertencer ao território para o qual foram exilados. Isso provocou entre eles um sentimento de nacionalismo, que foi fundamental para a sobrevivência do grupo, que passou a desenvolver ideias e conceitos que o fizeram refletir sobre a sua história, resgatando assim a memória que consolidaria os valores do grupo nessa conjuntura de exílio. Said faz uma reflexão a esse respeito:

Nacionalismo é uma declaração de pertencer a um lugar, a um povo, a uma herança cultural. Ele afirma uma pátria criada por uma comunidade de língua, cultura e costumes e, ao fazê-lo, rechaça o exílio, luta para evitar seus estragos. [...] Portanto, os exilados sentem uma necessidade urgente de reconstituir suas vidas rompidas e preferem ver a si mesmos como parte de uma ideologia triunfante ou de um povo restaurado.<sup>23</sup>

Garmus destaca a presença e importância de anciãos nessa comunidade, numa espécie de articulação que manteve viva as tradições do grupo.<sup>24</sup> Porém, com as restrições impostas pelo governo babilônico, provavelmente ao lado dos chefes de clãs, formou-se gradualmente uma liderança religiosa composta de homens de linhagem sacerdotal e de escribas, que se tornaram a nova autoridade comunitária, assumindo o posto mais importante da liderança espiritual. É provável que tenham

<sup>21</sup> SOLANO ROSSI, L. A. Cativo de Babilônia: uma crise criativa. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis/São Leopoldo, nº 43, p. 39-43, 1994.

<sup>22</sup> GERSTENBERGER, 2007, p. 250-251.

<sup>23</sup> SAID, E. Reflexões sobre o exílio. In: *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 2003. p. 49-50.

<sup>24</sup> GARMUS, L. A comunidade de Israel em crise: o exílio de Babilônia. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis/São Leopoldo, nº 15, p. 23-37, 1987.

sido eles os que conseguiram reunir e configurar de forma escrita as tradições que até então haviam sido transmitidas na sua maior parte por tradição oral. Nesse contexto os exilados construíram sua própria teologia.

O lugar central ocupado pela palavra na comunidade exílica será uma das bases para a releitura das antigas tradições que agora são reelaboradas, formando novas coleções e começando assim um processo sumamente rico, que alimentará e animará a vida das comunidades confessionais posteriores e influirá de maneira decisiva na formação das tradições escritas da Bíblia hebraica. Tudo isso permitiu que a comunidade exílica mantivesse a sua identidade e recriasse a sua fé, propondo-se depois como um paradigma que encabeçará a utopia do resgate e reunião de toda a diáspora na terra de seus pais.<sup>25</sup>

### 2.1.2. OS QUE FICARAM NA TERRA DE ISRAEL DEPOIS DE 586

Depois da destruição de Jerusalém no ano 586/7 a.C. é um tanto difícil descobrir quem foram os remanescentes que ficaram nas terras de Judá. Temos no livro do profeta Jeremias o registro bíblico daqueles acontecimentos (Jr 39-45).<sup>26</sup> Como já foi visto, houve uma remoção forçada da nobreza, funcionários do Estado, sacerdotes, oficiais do exército e artesãos, os quais constituíam não mais de 5% da população total. Isso deixou uma colônia judaica considerável em Judá, que foi despojada da sua liderança de alto nível. Para Donner, a população que ficou em Jerusalém não era insignificante:

Na Palestina, depois das duas deportações de 598/7 e 587/6 a.C., ficara para trás uma população que, quantitativamente, decerto não era pequena: tratava-se sobretudo da população rural, em grande parte privada de sua camada de lideranças urbanas e incapacitada de agir politicamente (2 Rs 24, 14; 25,12).<sup>27</sup>

Depois de deportar a classe dirigente, Nebuzaradã colocou Gedalias como líder das cidades de Judá, conforme a intenção de Nabucodonosor (Jr 40,5) ou "à frente da terra, dos homens, das mulheres, das crianças e dos pobres da terra que não tinham sido exilados a Babilônia", segundo a "releitura" da testemunha ocular (Jr 40,6-7).

Para Gottwald, o grupo de Gedalias havia sido composto por opositores pró-babilônicos da revolta de Judá, que se instalaram em Mispa como funcionários de

<sup>25</sup> ALMADA, S. A profecia de Ezequiel: sinais de esperança para exilados, oráculos, visões e estruturas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis/ São Leopoldo, n. 35/36, p. 116-135, 2000.

<sup>26</sup> GOTTWALD, K. N. *Introdução socioliterária à Bíblia hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 375.

<sup>27</sup> DONNER, 2004, p. 433.

uma nova unidade de administração neobabilônica. Não é possível saber ao certo como foi o sistema de dominação neobabilônica em Judá depois da morte de Gedalias. O esquema de dominação babilônico não substituía a elite deportada por estrangeiros; ele colocava uma segunda equipe de nativos no lugar, como foi com a liderança levada em 597 a.C.<sup>28</sup> Quando essa se rebelou e foi levada em 596 a.C. houve ainda outra tentativa de formar uma administração nativa sob Gedalias. Não há nenhum documento provando que Nabucodonosor levou grupos estrangeiros para Judá. O que se sabe de fato é que ele não organizou Judá como província babilônica, mas provavelmente subordinou o território ao governador da província de Samerina.<sup>29</sup> Nesse caso, seria natural que Nabucodonosor enviasse um funcionário babilônico subalterno para administrar a situação em Jerusalém. Entretanto, isso não aconteceu. Antes, Gedalias, filho de Aicão, neto do chanceler do governo de Josias, chamado Safã (2Rs 22,12-14; Jr 26,24), foi incumbido dessa complicada missão, isto é, pôr em ordem a situação do país que fora devastado pela Babilônia. Gedalias não fixou residência em Jerusalém, mas em Mispa, provavelmente por causa da maior proximidade com a província de Samerina e, certamente, porque Jerusalém estava destruída e não podia ser utilizada como centro administrativo. As circunstâncias de vida para a população israelita sobrevivente foram certamente penosas naqueles tempos. Mesmo se alguns dos deixados na terra conseguissem tomar conta de grandes propriedades abandonadas por funcionários deportados, autoridades babilônicas teriam mantido vigilância de perto sobre excedentes sujeitos à taxa. Esses judeus que ficaram na Palestina foram chamados "o povo pobre da terra" (2Rs 24,14; 25,12). Existe muito romantismo em torno desse povo da terra. Siqueira faz uma análise da evolução do termo "povo da terra", onde afirma que tal expressão não tinha sentido fixo, mas variava de acordo com o contexto histórico.

Na época de Davi (o povo da terra) representava o povo judaíta forte do campo que fomentava as trocas de reis no trono, na época de Jeremias o conceito passou por uma transição e povo da terra (remanescentes) foi assemelhado aos pobres da terra. Durante a deportação sabemos que não eram apenas pobres os que compunham este grupo, mas no pós-exílio o conceito passou a ter conotações cada vez mais pejorativas.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> GOTTWALD, 1998, p. 398.

<sup>29</sup> DONNER, 2004. p. 361. Segundo Donner, do termo Samerina originou o nome "Samaria" como designação de uma região.

<sup>30</sup> SIQUEIRA, T. M. Um pouco da história da pesquisa sobre o povo da terra. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 44, p. 9-16.

Antes do exílio, o povo da terra nada mais é do que a classe de proprietários rurais de Judá. Após o exílio, os que não pertencem ao grupo que foi deportado são chamados pejorativamente “povo da terra”. A esse respeito afirma Donner.

A Palestina, em especial a região do findo reino de Judá, de modo algum era um deserto escassamente habitado por pastores e agricultores pobres, como certas manifestações poéticas do AT poderiam fazer crer. É certo que a guerra havia sugado o país, a vida se tornara dura, mais dura do que antes. A população havia perdido a maior parte de suas lideranças intelectuais e políticas e se encontrava em opressiva dependência econômica.<sup>31</sup>

Depois da morte de Gedalias, houve uma fuga do povo para o Egito, ficando na terra apenas um grupo que posteriormente foi classificado pelos que voltaram da Babilônia como “samaritanos”. É difícil saber como era administrada essa região depois da morte de Gedalias. Provavelmente faziam-se intercâmbios com as regiões próximas, pois naquele tempo havia o império babilônico, cujo rei exercia controle e domínio centralizado de poder. No aspecto religioso, provavelmente havia se instalado na província babilônica da Palestina uma situação religiosa heterogênea e desagregada, onde coexistiam, ao lado do Javismo, os cultos populares do período pré-monárquico.<sup>32</sup> Talvez por essa razão encontramos no redator final do 2º livro dos Reis, a ideia de que todo o povo foi para o Egito (2Rs 25,26). Os redatores de Reis e de Crônicas concordam que a terra ficou vazia durante o exílio. Ambos dão a entender que a única esperança de restauração para essa terra desolada vem dos exilados na Babilônia.

## **2.2. OS TEXTOS BÍBLICOS NO PERÍODO EXÍLICO: O ESCRITO SACERDOTAL E A OBRA HISTÓRICA DEUTERONOMISTA**

Tanto o grupo que foi para o exílio como aquele que permaneceu em Judá nos legaram sua produção literária, que está contida na Bíblia. Ao estudar esses documentos, percebemos seus anseios e suas propostas ideológicas. Os judaítas deportados não puderam evitar o contato com um império que tinha sua ideologia e mitologia próprias. A fé no Deus criador, transmitida nos relatos do Gn 1 e 2, é prova dessa influência cultural. Isso mostra que o Deus de Israel no exílio torna-se o Deus universal. Por isso a criação do mundo Ihe é atribuída. Dessa forma, observa-se

<sup>31</sup> DONNER, 2004, p. 433.

<sup>32</sup> PIXLEY, J. *A história de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 88.

uma significativa diferenciação entre o relato bíblico e seus respectivos análogos mesopotâmicos.

Os exilados, influenciados pela Babilônia e por outras culturas, narram a sua relação com o divino e os acontecimentos que envolvem esse pacto e a sua história de vida. Parte dessa construção identitária no exílio se assemelha com o recurso do mito, que, não sendo uma história como nas categorias da historiografia moderna, busca a verdade da história específica de um grupo.

É preciso levar em conta que os textos bíblicos sobre a época tribal nos séculos XIII e XI a.C. (Josué e Juízes) foram redigidos e concluídos literariamente justamente nessa época de exílio pela escola deuteronomista. A chamada Obra Histórica Deuteronomista é uma espécie de confissão de culpa, que tem por objetivo explicar o fim do reino de Judá e o exílio babilônico como resultado da apostasia de Israel.

Não se pode ignorar a percepção histórica de que os escritos existentes no exílio são resultado de longos processos de crescimento e utilização. E todas as fases, etapas e junções que se puderam reconhecer desse crescimento têm seu próprio sentido. São testemunhos da fé nesse contexto específico. Todos os conceitos teológicos fundamentais dessas tradições surgiram naquela época e daquele chão que os produziu.

### **2.2.1 A OBRA HISTÓRICA DEUTERONOMISTA**

A História Deuteronomista não é conhecida pela tradição judaica e cristã como uma coleção à parte, como a Torá. O próprio termo é uma invenção da ciência bíblica moderna.<sup>33</sup> Quem criou a hipótese da História Deuteronomista foi Martin Noth em 1943. Sua ideia tem a ver com uma obra histórica planejada por um só autor ou redator, que começa no Deuterônomo e termina em 2Reis. Para Noth, o Deuteronomista (Dtr) abarcou em sua história a assim chamada “primeira versão” do Deuterônomo (Dt 5-30), feita no século VIII ou VII e deu-lhe uma nova estrutura. O livro do Deuterônomo é apresentado como testemunho de Moisés e aparece como chave hermenêutica e base ideológica para ler e entender a história subsequente. Noth considera o Dtr como um autor, já que construiu sua visão da história de Israel numa seqüência que explicará a catástrofe final. Como editor, “reuniu material de

---

<sup>33</sup> RÖMER, 2008, p. 32.

tradições muito variadas” e “aparentemente arranhou o material segundo seu próprio critério”<sup>34</sup>. Noth sugere que o Dtr deveria ser situado na Palestina, provavelmente em Mispa, a “capital” provisória de Judá sob domínio neobabilônico. De acordo com Noth, a história deuteronomista foi escrita durante a ocupação neobabilônica de Judá, por volta de 560 a.C.

Noth fundamenta sua teoria de um único autor em quatro observações: 1. A linguagem peculiar e estereotipada deuteronômica que perpassa toda a obra; 2. A consequente periodização e interpretação do transcurso da história por meio de discursos intercalados de pessoas importantes (Josué no início e no final da conquista da terra, em Js 1 e 23; Samuel na transição do tempo dos juízes para a monarquia, em 1Sm 12; Salomão após a construção do templo de Jerusalém, em 1Rs 8) e reflexões do “autor” (enumeração dos reis derrotados, em Js 12; anúncio da história dos Juízes, em Jz 1,11ss; ruína do reino do norte, 2Rs 17,7ss); 3. Um sistema cronológico que perpassa a obra (a chave é fornecida por 1Rs 6,1: 480 anos entre o Êxodo e o início da construção do templo salomônico); 4. A consistência das ideias teológicas determinantes.<sup>35</sup>

Alguns estudiosos duvidaram que o Dtr devesse ser entendido como obra de um indivíduo, e preferiram pensar em termos de grupo ou de uma escola de escribas. Werner H. Schmidt, por exemplo, contesta a tese de Noth:

Diversas constatações, porém, nos obrigam a corrigir a opinião de M. Noth em um aspecto: dificilmente houve apenas um único Deuteronomista, senão antes uma escola dtr. Desta forma se explica, em primeiro lugar, certas irregularidades e complementações dentro da própria Obra Historiográfica Dtr – caracterizada de resto por um estilo estreitamente afim e embutida de um espírito muito similar: o redator mudava, a escola continuava. Em segundo lugar, se torna compreensível a ampla influência que a obra exerceu no AT, que se estende muito além dos livros históricos de Js até 2Rs.<sup>36</sup>

Outros acham mais conveniente situar Dtr entre os deportados na Babilônia. Outro assistente de Noth, R. Smend (1971), identificou acréscimos posteriores no Dtr que ele chamou de “nomísticos” (DtrN), por causa da sua ênfase na obediência da Lei. Rejeitava a instituição monárquica como tal, mas procurava reabilitar os fundadores da dinastia judaíta, Davi e Salomão (1Sm 8, 6-22; 1Rs 1,35-37; 2,3.4a).

<sup>34</sup> RÖMER, 2008, p. 33.

<sup>35</sup> ZENGER, E. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 166.

<sup>36</sup> SCHMIDT, W. H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p.137

Denominou a primeira edição (exílica) da História Deuteronomista de DtrH (o Deuteronomista historiador), que ainda considerava a monarquia positiva (1Sm 9-10)

Walter Dietrich, aluno de Smend, descobriu outra camada deuteronomista, caracterizada pela insistência na profecia. Por isso, chamou-a de DtrP (o Deuteronomista profético). A escola de Smend segue de perto a de Noth, pelo fato de situar no exílio os diferentes estratos deuteronomistas. Mas a ideia de um só autor-redator foi abandonada. Atualmente alguns estudiosos expressam seu desacordo em relação aos diferentes desdobramentos da hipótese da História Deuteronomista, optando pelo retorno ao modelo de Noth, de um único Dtr no período exílico.<sup>37</sup>

Percebe-se que os estudiosos da Obra Histórica Deuteronomista estão longe de chegar a um consenso. A maioria, porém, é unânime em dizer que ela tem sua origem entre os grupos que restaram na Palestina a partir no período exílico, cerca de 589 a.C. Os estudiosos entram em controvérsia a respeito da perspectiva literária dessa obra: para H. W. Wolff (1961), a Obra Histórica Deuteronomista (Dtr: Dt 1 - 2Rs 25) foi criada por um autor na Judeia, no tempo do exílio, pouco depois do indulto ao rei Joaquim no ano 561 a.C., com uma perspectiva esperançosa para a reconstrução da dinastia davídica; Já Martin Noth, mais pessimista, afirma que o autor da Obra Histórica Deuteronomista teria elaborado uma apresentação da permanente desobediência e revolta contra *lahweh*, uma etiologia da destruição do estado e do templo.

Assim, a obra rastreia a história de ambos os Estados; importava-lhe em Israel e no Judá exílico e pós-exílico “a história do povo de Deus como um todo”, que carregava a culpa de forma equivalente, e, por isso, teve que sofrer destino parecido. Essa concepção de denúncia e anúncio de esperança retoma a abordagem da mensagem profética que é a preocupação principal do Deuteronomio.<sup>38</sup> Nela os judeus fazem sua análise da história passada, buscando novos horizontes para o futuro, enfatizando o fato de que a destruição veio por culpa da monarquia, que, ao contrário do tribalismo, promoveu a idolatria e a injustiça.

---

<sup>37</sup> RÖMER, 2008, p. 39.

<sup>38</sup> SCHMIDT, 2004, p.138.

A história deuteronomista, por isso, focaliza a queda de Jerusalém e o exílio como consequência da infidelidade de Israel.<sup>39</sup>

Percebem-se na Obra Histórica Deuteronomista a teologia e as estruturas sociais dos israelitas derrotados, que viveram no solo pátrio após a destruição de Jerusalém. Os escritos deuteronomistas fazem uso do verbo *yara'*, “temer”, de modo estereotipado, para exprimir a orientação dos crentes exclusivamente a *lahweh* (Dt 4,10; 5,29; 6,2,13,24; 8,6; 10,12,20 etc.). Para Gerstenberger esse comprometimento exclusivo da comunidade com *lahweh* atinge todos os seus membros individualmente, através da expressão clássica do *Shemá Israel* de Dt 6, 4-9.<sup>40</sup>

Percebe-se que o movimento deuteronomista de modo algum queria escrever uma história política da época dos reis. Sua intenção teológica era demonstrar como essa época se relacionava com Deus e suas exigências. Sua visão global é negativa (2Rs 17), embora finalize com uma mensagem de esperança (2Rs 27-30). O deuteronomista a resumiu numa história de apostasia progressiva, de modo que a consequência inevitável é o fim de ambos os reinos nos anos de 722 e 587. Enquanto o Deuteronomio exorta para a obediência e o amor a Deus, o Dtr mostra, com base no passado, como Israel poucas vezes seguiu tal orientação. A obra oferece, portanto, durante e depois da catástrofe, uma espécie de auto-conhecimento ou confissão em forma de retrospectiva histórica de que esse julgamento de *lahweh* na história foi justo (Sl 51,4). “Contra ti, contra ti somente pequei, e fiz o que é mal à tua vista, para que sejas justificado quando falares, e puro quando julgares.” Quanto ao justo julgamento de *lahweh*, fala von Rad:

Esta é a preocupação do Deuteronomista. Sua obra é uma grande ‘doxologia do julgamento’, transportada do domínio do culto para a literatura.<sup>41</sup>

Dtr se interessa pela profecia que provoca o autorreconhecimento e a confissão da culpa. A história é juízo sobre a culpa do povo, (ainda) não do indivíduo. Tanto o Deuteronomio quanto a Obra Historiográfica Dtr concentram-se no mandamento principal. Cumprir esse mandamento tem um único sentido: não servir aos outros deuses das nações, requerendo exclusividade de fé (Js 23, 6-7).

<sup>39</sup> SKA, J. L., *Introdução à leitura do Pentateuco*. Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia. São Paulo: Loyola, 2003. p.204.

<sup>40</sup> GERSTENBERGER, 2007, p. 259-265.

<sup>41</sup> SCHMIDT, 2004, p.139.

A relação do rei para com Deus e para com a lei mosaica contida no Deuteronômio é que decidirá se haverá prosperidade ou ruína na época. Esse critério levará à condenação do reino do norte e sua monarquia, posto que a separação do reino de Judá os afastou do templo exclusivo em Jerusalém e do culto fundamental escolhido por *lahweh*. Enquanto Davi inaugura o culto centralizado em Jerusalém, mais tarde Jeroboão, o primeiro rei de Israel, procurará atingir sua autonomia cültica através da independência político-religiosa de Jerusalém. Tal atitude condicionou definitivamente a trajetória errada das épocas posteriores. A instituição desse culto particular foi mantido até o final da história do reino do norte, que foi destruído em 722 a.C. Tal desvio é considerado gravíssimo pelo redator Dtr e é esteriotipado com o termo “pecado de Jeroboão” ( 2Rs 14, 7-16).

Percebe-se na Obra Histórica Dtr a ausência de sentenças relativas às transgressões éticas ou políticas, como nos profetas que denunciavam a injustiça social. No Dtr só são mencionadas transgressões cultuais (transgressão do primeiro e segundo mandamentos, violação da pureza e unidade de culto, e adoração a deuses estranhos). Schmidt afirma que podemos comparar o Dtr com a mensagem profética, por se limitar mais a denunciar erros do que exortar à conduta correta. Desgraça ou salvação se decidem no palco da história pela fidelidade ou infidelidade a uma fé que exige exclusividade. Comenta Schmidt:

A adoração de Deus é vista menos na perspectiva do desenvolvimento de suas possibilidades, mas antes a partir dos diversos desvios possíveis e de fato ocorridos no transcurso da história; pouco interesse a obra mostra no desenrolar do culto em si.<sup>42</sup>

A atual pesquisa assume que a escola deuteronomista provavelmente iniciou no final do período monárquico, na época de Josias. O Deuteronômio mais tarde influenciou os judeus para que fundamentassem sua religião em um livro. Sabe-se que a maior parte da obra foi escrita no período do exílio e pós-exílio e sua função era explicar objetivamente que a idolatria foi a causa do exílio babilônico. A obra reconstrói teologicamente a história do povo da terra desde quando entraram nela até quando a perderam em 586 a.C. É na busca de uma explicação para essa tragédia que se forma a Obra Historiográfica Deuteronomista.

---

<sup>42</sup> SCHMIDT, 2004, p.140.

A Obra Histórica Deuteronomista vislumbra uma nova esperança para o futuro. A obra é um programa de restauração para Israel, que deve ser um só povo, servindo a um só Deus, em um culto uniforme e em um único santuário em Jerusalém. No momento da crise do exílio, a Obra Histórica Deuteronomista serviu como elemento de intervenção política e social, como estratégia de auto-identificação tanto com relação à culpa pelo exílio, como pela esperança do recomeço na terra.

Segundo Schmidt, os escribas utilizarão os ideais da Obra Histórica Deuteronomista com a finalidade de manter a comunidade dos sobreviventes numa rede de relações de grupo, na perspectiva de garantir as exigências de exclusividade de *lahweh*. Gunneweg mostra que a adoração única a *lahweh* num único lugar de culto faz com que a Torá seja atualizada pela leitura periódica, visando assim manter o seu teor. Por isso as características principais desse programa político-religioso são: 1) transmissão da lei no bloco Dt 12 – 26; 2) tradições proféticas: exortações em forma de pregações com o objetivo de intervenção social; 3) a concentração no caráter único de *lahweh*: tradição levita; e 4) as tradições históricas: nos retrospectos dos cap. 1-4.<sup>43</sup>

Tudo isso converge para um livro inalterável como descrito em Dt 4,2; 13,1. As tradições são todas antigas, mas representam uma novidade no processo de restauração da religião de Israel que se torna religião do livro. Os escribas escrevem essa obra com um objetivo bem definido: através da consciência do passado trágico de Israel, o povo deveria reagir de modo obediente e comprometido frente ao impacto do ambiente em que viviam.

### **2.2.2. O ESCRITO SACERDOTAL**

O chamado Escrito Sacerdotal recebeu esse nome por que manifesta um interesse acentuado em assuntos sacerdotais e cúlticos.

A tese do surgimento de P veio através de Julius Wellhausen, que datou o Escrito Sacerdotal por volta de 520 a.C. na Babilônia. Zenger reforça a tese de Wellhausen, concordando com a data do seu surgimento, por volta do século VI a.C

---

<sup>43</sup> GUNNEWEG, A. H. J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola/Teológica, 2005. p. 305.

como uma produção literária feita por uma escola de sacerdotes que refletiam a respeito da sua relação com Deus em meio à crise histórica do exílio.<sup>44</sup>

O Escrito Sacerdotal é um documento que possui linguagem própria. Seu estilo se diferencia das outras tradições em cinco características relevantes:

1. Percebe-se uma clara distinção de vocabulário e estilo em P, de modo que são visíveis suas peculiaridades e estilo próprio. Há algumas expressões idiomáticas que se destacam em P como, por exemplo: “ser fecundo e multiplicar-se” (Gn 1,28), “lembrar da aliança” (Gn 9,15), “faraó, rei do Egito” (Gn 41, 46). Nota-se que as leis são inseridas com seus modelos típicos e muitas delas apresentam-se como normas fixas (Êx 16,16; Lv 1,1). Nos escritos sacerdotais o elemento narrativo é secundário, em contraste com as fontes mais antigas. Segundo Werner Schmidt, a uniformidade do texto pode produzir sensações ambivalentes através de estilo sublime (Gn 1), que pode ser rígido, imóvel, esquemático e até pedante. Entretanto, por trás desse estilo rebuscado se escondem intenções.<sup>45</sup> P procura descrever, de forma precisa e delimitada, o respectivo fenômeno (Gn 1,11-29) na perspectiva de se concentrar em afirmações teológicas, com o propósito de conduzir o leitor para além do enunciado, para razões que estão além do texto imediato.

2. Outra característica marcante no Escrito Sacerdotal é a sua preocupação com a ordem, através de uma rede coerente de dados cronológicos (anos, meses e dias). Ele usa todo tipo de números por meio dos quais são feitas afirmações teológicas (p. ex., Gn 7,6-11; 8,13: as águas do dilúvio secaram sobre a terra no dia 1º do primeiro mês do ano 601, exatamente um ano depois; a intenção teológica é afirmar que com o fim do dilúvio começa um novo ano, uma nova era para o mundo). Do mesmo modo a tenda do santuário, que é construída no deserto do Sinai, tem seu término no 1º dia do primeiro mês do 2º ano do êxodo, ou seja, um ano depois do início do êxodo (Êx 12,41). Esse fato inaugura um novo tempo para Israel. Em P os números estão em conformidade com sua teologia: O documento sacerdotal se destaca também pela sua preocupação com informações genealógicas (Gn 5; 11,10-26): tabela de povos (10, 1-32), listas de animais (Lv 11). Apenas dois capítulos da história dos patriarcas são narrativas que desenvolvem algum tipo de ação (Gn 17 e 23).

---

<sup>44</sup> ZENGER, 2003, p.166-167.

<sup>45</sup> SCHMIDT, 2004, p. 93.

3. Os textos de P apresentam um esquema teológico de ordem-execução da palavra: Deus fala e algo acontece imediatamente (Gn 1,3: “E disse Deus: Haja luz; e houve luz.”). Deus dá ordens, e elas se concretizam (a Moisés diz: “levanta a tua vara, e estende a tua mão sobre o mar, e fende-o... Então Moisés estendeu a sua mão sobre o mar... e as águas foram partidas”).

4. P usa termos teológicos técnicos<sup>46</sup>, que são explicados em longas narrativas (como, por exemplo, no relato da história de Abraão, em que se desenvolve o termo *berit*, “aliança”; na história de Jacó se desenvolve o tema “bênção”).

5. A característica mais forte, que justifica o título ‘Escrito sacerdotal’, está certamente associada à questão da ortodoxia do culto<sup>47</sup>, tanto em relação ao local correto de culto (tabernáculo), como em questões relacionadas com preservação de pureza e santidade ritual. P parte do pressuposto de que o culto foi instituído no monte Sinai, silenciando sobre as indicações culturais pré-mosaicas; os sacrifícios verdadeiros só são possíveis pela revelação do Sinai (Êx 25). Para Zenger, todo projeto teológico apresentado por P está impregnado pelo culto: a promessa do filho feita por Deus a Abraão desemboca no ritual da circuncisão como sinal da aliança (“*berit*”, Gn 17) no Sinai. *lahweh* mostra a Moisés o modelo do santuário que os israelitas devem erigir no deserto, como se fosse um “Sinai móvel que acompanha o povo”.

Todas essas características peculiares ao Escrito Sacerdotal visavam atender questões relacionadas aos fenômenos rituais da prática do culto, isto é, à vida na presença de *lahweh* e com *lahweh*. O Deus dos exilados e dos que permaneceram na Palestina exigia normas culturais e cerimoniais, havendo ou não santuários ou lugares sagrados, embora o culto não se limitasse apenas à visita periódica a esses ambientes. Nas normas alimentares de Lv 11 e Dt 14 ou sobre diversos tabus sexuais (Lv 15; 18; 20 etc.), esse aspecto da santidade fazia parte do Judá pré-exílico. Todo esse pacote de normas foi reunido na época do exílio e reelaborado por estudiosos e escribas cada vez mais profissionais. Os descendentes das antigas famílias de sacerdotes provavelmente se dedicaram com esmero à preservação das tradições culturais da época em que não havia templo (587-515).

---

<sup>46</sup> ZENGER, 2003, p. 117.

<sup>47</sup> SCHMIDT, 1994, p. 94.

Percebe-se assim a autonomia do Escrito Sacerdotal na redação final do Pentateuco.<sup>48</sup> Provavelmente P deve ter conhecido o esboço Javista, pois coincidem de certo modo na estrutura e nas afinidades lingüísticas (P - Gn 6,9, J - Gn 7,1). Mas, caso P tenha surgido no exílio, deve-se entender que essas coincidências e diferenças entre as fontes se devem à tradição oral, que possibilitou a redação do documento P. Nesse caso, P pode ser considerado uma reinterpretação das antigas fontes.<sup>49</sup> Percebe-se que P conhece claramente o desenrolar da história Javista (criação, dilúvio, Abraão, Moisés).

P conhece as antigas fontes e as supõe conhecidas pelo leitor. Dialoga com essas tradições, corrige-as, interpreta-as e propõe uma nova visão da história de Israel, desenvolvendo uma teologia própria, independente, mas sempre em relação com as tradições antigas.<sup>50</sup>

P representa o estágio tardio da história do culto, e isso é percebido na datação exata das festas, na distinção entre os sacrifícios e na hierarquia sacerdotal (aronitas, levitas e no status do sumo sacerdote). A unção e outros elementos simbólicos da realeza são apropriados pelo sacerdote (Êx 28). A opção de adotar o termo comunidade (*edah*) ao invés de povo (*am*) também reflete o ambiente exílico e pós-exílico e a sua comunidade politicamente dependente, cujos membros consideravam decisivo o vínculo com o santuário, o *ohel moed*. O Escrito Sacerdotal confere à circuncisão e ao sábado “sinais” que diferenciavam a comunidade de *lahweh*. Isso só pode ser compreendido na situação do exílio e pós-exílio, pela necessidade de diferenciação dos judeus em relação aos povos circundantes. Não sabemos ao certo se o Escrito Sacerdotal foi redigido em Jerusalém ou, como em geral é aceito, entre os deportados na Babilônia e trazido mais tarde por Esdras (Ed 7,14-25; Ne 8).

O que se percebe nos textos é que, a exemplo dos patriarcas que percorreram a terra prometida, morreram e ali foram sepultados, também a comunidade do exílio está caminhando no deserto, ouvindo e perseguindo a promessa feita aos pais (Êx 12,28; 14,14; 35,21), mas também duvidando (Êx 6,9; 14,2). Motivada pela promessa de Deus, contudo, descontente com sua orientação, ela vislumbra diante dos seus olhos o cumprimento da promessa, mas não a alcança. Será que essas narrativas são apenas do passado ou um projeto da

<sup>48</sup> RENDTORFF, 2006, p.16.

<sup>49</sup> SCHMIDT, 1994, p. 95.

<sup>50</sup> SKA, 2003, p. 160.

comunidade do exílio que também mora fora da terra? O interessante é que assim como o Israel do deserto não podia entrar na terra por causa da sua culpa, o Israel do exílio abandona a terra também por causa da culpa. Identificados com os antigos, os exilados estão à espera da posse da terra prometida. A perícopes do Sinai está a serviço desse programa para o futuro. Como fora no passado, há de ser novamente no futuro, pois o tabernáculo se tornará o único santuário no futuro. Será que P projeta a esperança numa vida comunitária na terra prometida, sob a liderança do sumo sacerdote e sem a presença de um rei?

A fonte P foi dividida pelos eruditos em dois grupos básicos ou camadas redacionais, cuja junção foi explicada pela hipótese complementária<sup>51</sup>: o primeiro é denominado Escrito Sacerdotal básico (P<sup>G</sup>), ampliado por um acréscimo secundário (P<sup>S</sup>). A distinção entre P<sup>G</sup> e P<sup>S</sup> permanece aceita até hoje. P<sup>G</sup> são camadas narrativas escritas no exílio; as P<sup>S</sup> são as complementações que, por sua vez, contêm prescrições culturais e rituais isolados e surgiu no pós-exílio.

Além do interesse na comunidade cultural, P tem uma perspectiva universal, como expresso na criação do universo (Gn 1). Não apenas o israelita, mas todo ser humano é imagem e semelhança de Deus, isto é, ele é o seu representante. Por isso recebe sua bênção e a missão de dominar a terra (Gn 1,26). Com a transgressão humana vem o dilúvio. As águas de cima do firmamento e as águas debaixo da terra, separadas por ocasião da criação (Gn 1,6), juntam-se novamente. Após o dilúvio, Deus renova a bênção da criação com uma alteração: permite-se agora matar animais (Gn 9,2). Proíbe-se, no entanto, consumir sangue, pois este é a sede da vida (9,4; Lv 17,11; Dt 12,23). O homicídio é punido severamente (Gn 9,6), pois os seres humanos são a imagem de Deus.

A proposta de P<sup>G</sup> é mostrar a história de Israel como um caminho cheio de tensões e perigos, porém definitivamente aberto para a vida. A linguagem rígida de P<sup>G</sup> é a consequência dessa decisão, de descrever a história inicial de Israel como um estatuto prefigurador e normativo, sobre o qual o Israel confuso do séc. VI poderá erguer sua construção.

Sucessivamente P<sup>G</sup>, concebido como obra narrativa, foi enriquecida, sobretudo, por prescrições culturais-legislativas, mas também éticas, no pós-exílio. Por meio desses acréscimos, P<sup>G</sup> ficou em segundo plano. Gradualmente P passou a

---

<sup>51</sup> ZENGER, 2003, p.118.

ser adaptado e legitimado pela comunidade pós-exílica. Os redatores P<sup>S</sup> trajaram Arão com o manto do sumo sacerdote pós-exílico e a tenda do santuário, como lugar da experiência imediata de Deus, transformou-se visivelmente sob as hábeis mãos literárias de P<sup>S</sup> no templo de Jerusalém, inaugurado em 515 a.C. com rituais cada vez mais diferenciados de sacrifícios e purificações. A utopia teocrática de P<sup>G</sup> evoluiu para uma constituição hierocrática. A ideia do serviço sacerdotal universal de toda a comunidade de Israel em favor do mundo dos povos foi substituída pela separação entre clero e laicato (Nm 16). Surge a hierocracia de direito divino.<sup>52</sup> Originou-se em P<sup>S</sup> a ideia de uma ética de santidade, que se encontra resumida na chamada Lei de Santidade (Lv 17-26).

Há quase unanimidade no reconhecimento de Lv 17-26 como obra de teologia sacerdotal, como corpo de leis independente que foi inserido em P. O que de fato importa é perceber o aspecto teológico especificamente sacerdotal da proximidade de Deus: a santidade do Deus *lahweh* que precisa se configurar em seu povo. Israel só pode ser santo porque Deus produz nele sua santidade. Nesse caso, “santificar” é um processo duplo e ao mesmo tempo complementar. Significa, por um lado, retirar um objeto, um lugar, um tempo, um animal ou uma pessoa de suas relações de uso ou de vida profana (separar) a fim de, por outro lado e simultaneamente, levá-los até a proximidade de Deus, libertá-los e qualificá-los para a presença de Deus. Esse dinamismo duplo e complementar da santificação de Israel por *lahweh* se expressa na lei de santidade, em termos lingüísticos, pelo recurso de mesclar proibições (separação de tudo que se opõe a Deus) e mandamentos (proximidade de Deus).

A Lei de Santidade não possui uma ética negativa (“não farás”); pelo contrário, é predominantemente positiva e estimula a ação. Seu princípio fundamental é a “ética da santificação”, consolidada pela imitação: *lahweh* é santo, e por isso seu povo deve ser também santo. Entretanto, é inegável que essa teologia preserva a transcendência desse Deus santo, cuja santidade não se pode tornar totalmente presente em nenhum ser humano. Por essa razão, a ideia diretriz dessa teologia não é “Sede santos assim como eu sou santo”, mas “Santos sereis, porque eu, o SENHOR vosso Deus, sou santo”. Israel só pode ser santo porque seu Deus,

---

<sup>52</sup> ZENGER, 2003, p. 131.

como santo, os santifica, isto é, lhes concede a possibilidade de participar da sua santidade (Lv 22,31-33).

Como os sacerdotes poderiam naquele contexto babilônico criar um dispositivo de controle político-social que mantivesse coeso todo o povo? Coube aos sacerdotes criar esse esquema de controle, por intermédio de um sistema minucioso de regras que atingissem todas as categorias de pessoas. Essas leis possuíam características que visavam atender questões relacionadas aos fenômenos rituais da prática do culto. No exílio, escribas profissionais reúnem antigas tradições que foram reelaboradas segundo as intenções da classe sacerdotal. No pós-exílio as narrativas são enriquecidas com acréscimos de leis cultuais e éticas. Lentamente P passou a ser adaptado e legitimado pela comunidade pós-exílica. Sendo assim, P se serve das outras fontes e as reinterpreta habilmente na perspectiva de fixar no livro seu projeto de intervenção político-religiosa.

No período exílico o documento sacerdotal torna-se a base que legitima o poder da classe sacerdotal, principalmente quando o texto remonta aos tempos de Arão e Moisés para justificar o seu direito de chefiar e conduzir a vida social e religiosa do povo judeu. Os escribas vestirão Arão com características reais e a tenda do santuário se tornará o templo de Jerusalém. Percebe-se que P projeta as ambições da classe sacerdotal de liderar a comunidade na ausência da figura do rei. O fato é que esse foi o desdobramento histórico do Israel pós-exílico, onde se reforça o conceito de mediação, na perspectiva de afirmar a ideia de que o povo só pode chegar a Deus através do sacerdote situado entre o profano (povo) e o sagrado (Deus); ele é um elemento intermediário, uma ponte que une e dá acesso a ambos. As distinções entre sagrado e profano, limpo e imundo, santo e pecador estabelecem separações importantes para a função sacerdotal-mediadora. Percebe-se o conceito de separação logo no primeiro capítulo da Bíblia, mostrando que tais distinções foram criadas por Deus. Nesse período também se reforça a teologia da transcendência, onde Deus se mostra distante desse mundo profano, diante do qual se torna cada vez mais indispensável a figura intermediadora do sacerdote. As longas e meticulosas genealogias têm a função de destacar quem de fato faz parte ou não do verdadeiro Israel de Deus. Quando o templo é inaugurado em 515 a.C., a teocracia pré-exílica é substituída pela hierocrática sacerdotal. A ideia universal de nação sacerdotal dá lugar à distinção entre clero e laicato. O sacerdote assume para si o direito exclusivo de acessar o divino em favor dos humanos.

### 3. O TEXTO BÍBLICO NO PÓS-EXÍLIO: A OBRA HISTÓRICA CRONISTA

É interessante quando se percebe ao lado dos livros de Samuel e Reis outra versão da época da monarquia, onde se encontram essencialmente os mesmos relatos, porém com ênfase diferente. São os dois livros das Crônicas, que originariamente formavam a primeira parte de uma obra maior, que incluía Esdras e Neemias.

Os livros das Crônicas mostram a história de Israel até o exílio. Esdras e Neemias relatam o período posterior. O edito de Ciro, documento que marca o fim do exílio, se encontra tanto no final do livro das Crônicas como no início de Esdras. Essa repetição provavelmente tem sua origem no período da subdivisão da obra, que originalmente formava uma unidade contínua (2Cr e Ed). Crônicas e Ed/Ne possuem linguagem, estilo e intenção que se correspondem, mesmo que tenham algumas diferenças (por exemplo: a monarquia davídica e o profetismo têm muita importância para as Crônicas, mas deixam de existir em Ed/Ne. A separação da Obra Histórica Cronista se deu porque Esdras e Neemias apresentam informações que vão além dos dados oferecidos pelos livros de Samuel e Reis.

Schmidt diz que, além dos argumentos acima, é defendida a tese contrária, ou seja, de que Crônicas, Esdras e Neemias eram obras distintas de um mesmo autor. O que se sabe é que, a exemplo do Escrito Sacerdotal, essa obra não é uniforme, possuindo complementações posteriores que foram acrescentadas (1Cr 2-9; 23-27; Ne 7,11 e outras).<sup>53</sup> Os dois livros de Crônicas revelam uma genealogia que vai desde Adão até o exílio babilônico. A obra tem por finalidade documentar as raízes do povo de Deus na humanidade e relatar como essa humanidade conflui para a verdadeira comunidade.

Na redação cronista, os reis de Judá, os soberanos persas e assuntos políticos em geral adquirem significação à medida que contribuem para a fundação, desenvolvimento e reconstrução da comunidade do culto centralizado no templo e na Lei. Davi e Salomão são apresentados nas Crônicas não só como construtores do templo, mas também como iniciadores do culto institucionalizado. Na sua história, o Cronista legitima o poder sacerdotal em estreita aliança com o poder monárquico. Percebe-se a omissão dos aspectos mais obscuros de Davi, descaso completo dos reis do Norte, inserção de materiais litúrgicos e homiléticos com descaso de dados

---

<sup>53</sup> SCHMIDT, 1994, p.157.

políticos e militares — todas essas características do Cronista foram lidas como sinais de avaliação dogmática da história. A esse respeito afirma Gottwald:

HC por vezes escreve de modo que pressupõe ou mesmo torna indispensável familiaridade com partes de Samuel-Reis não extratadas. Então por que HC ‘contou novamente’ a narrativa da monarquia do sul? O propósito fundamental foi deixar bem claro que a comunidade pós-exílica, dedicada à Lei e ao templo, era a verdadeira continuadora da monarquia davídica. Quer Crônicas antecipe, quer não uma monarquia davídica restaurada, elas insistem realmente em que a contribuição substancial e permanente de Davi e dos seus sucessores foi transmitir um templo e um estabelecimento sacerdotal a Judá, a fim de que, quando o templo e o seu culto fossem reconstituídos após o exílio, *todos* os elementos essenciais da vida monárquica fossem recuperados. Por repetidas referências à Lei e aos Profetas (não necessariamente canonizados ainda), mostra HC que tanto Davi como Salomão cooperaram para fundar um culto duradouro de acordo com a revelação e admoestação de Moisés e dos profetas.<sup>54</sup>

Schmidt mostra que o critério teológico decisivo da Obra Histórica Cronista é a relação casual entre a ação de uma pessoa (causa) e seu destino (conseqüência). Assim o cronista trabalha com a ideia da “retribuição pessoal” que o ajuda a perceber as contingências da história.<sup>55</sup> Isso explica o fato do rei Uzias ter sido acometido de lepra por sua intervenção nos assuntos sacerdotais (2Cr 26,16), ao contrário de 2Rs 15,5, que descreve uma época anterior boa seguida de um período posterior ruim. Com Manassés sucede o contrário: seu período anterior é ruim, portanto seu final é bom (2Cr 33,1-10). Quem for fiel a Deus será beneficiado, quem não for e o abandonar, será também abandonado por ele (1Cr 28,9; 2Cr 15,2). Esse é o princípio que está por trás da maneira pela qual o cronista conta a história. Schmidt afirma ainda que o Cronista descreve o passado a partir da ótica do seu tempo, e o reestrutura, superpõe e emite mais fortemente juízos de valor, corrige e idealiza.

Para Rendtorff, a Obra Histórica Cronista foi redigida num período de conflitos entre a comunidade judaica e os elementos que ameaçavam a pureza do culto, especialmente os samaritanos que, em fins do séc. IV a.C., instituíram um culto independente no monte Garizim. A Obra Histórica Cronista reflete os acontecimentos que se sucederam no final da dominação persa e nos começos da era grega (300 a.C.).<sup>56</sup> Os grupos envolvidos na sua redação seriam os escribas, cronistas e sacerdotes do Segundo Templo.

<sup>54</sup> GOTTWALD, 1998, p. 361.

<sup>55</sup> SCHMIDT, 1994, p.163.

<sup>56</sup> RENDTORFF, R. *A formação do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1979. p. 43.

Gunneweg conclui que para o Cronista o culto institucionalizado por Davi e Salomão em Jerusalém consoma a história. Somente em Jerusalém esse culto tem legitimidade, pois a dinastia de Davi fora estabelecida sobre o “trono de Deus” (2Cr 9,8). Nesse caso, apostatar da dinastia davídica, implicaria em se apostatar de Deus. Fica claro que a intenção do Cronista não era atingir o reino do norte extinto em 722 a.C., e sim a comunidade samaritana que, em sua opinião, continua a linha da apostasia. A Obra Histórica Cronista concentra-se na história de Davi, e quando deixa de lado a história do reino do norte, está intencionalmente estabelecendo a separação dos samaritanos.<sup>57</sup>

Em 2Cr 11,13-17, o cronista relata os verdadeiros crentes que voltaram para Jerusalém depois da cisão do reino, e assim também deveria acontecer na época do cronista. A mensagem é simples: os favoráveis ao culto a *lahweh* precisam aderir e peregrinar para o templo em Judá-Jerusalém, que é o verdadeiro Israel.

Além da preocupação com a centralização do culto, a Obra Histórica Cronista está voltada para questões relacionadas com a identidade da comunidade pós-exílica, e para tal, faz-se necessário compreender as missões de Esdras e Neemias, que deram uma forma a essa comunidade da Judeia que vivia sob controle dos sacerdotes e levitas. Esdras e Neemias, lutaram para salvar a “identidade nacional dos judeus”. Para isso eles proibiram os casamentos mistos e exigiram a observância das leis de pureza, evitando a “contaminação” com os costumes pagãos. Tomaram medidas radicais para definir os limites da comunidade judaica. Os judeus que retornaram da Babilônia não reivindicavam o seu direito a terra baseados somente nas possessões pré-exílicas, mas também na permissão imperial de regressarem à terra. Por isso os casamentos mistos constituíam-se tanto num problema religioso, como também dificultavam uma clara definição dos limites do grupo, sem a qual não haveria como determinar quem de fato teria a permissão legal para ocupar a terra. O combate aos casamentos mistos não seria apenas uma medida que favorecia a pureza da fé javista, mas também um fator que estabeleceria os limites daqueles que iriam administrar a terra. O interesse da autoridade persa em patrocinar essa reforma tem como objetivo definir os membros dessa comunidade, para depois, garantir seus direitos legais e econômicos.

---

<sup>57</sup> GUNNEWEG, 2005, p. 319-323.

A união de judeus com mulheres estrangeiras gerava outro problema, cujas conseqüências são descritas por Neemias (Ne 13,23-31). As crianças estavam desaprendendo a língua hebraica pelo fato de que eram as mães que cuidavam dos filhos em seus primeiros anos de vida. Neemias usa o texto que se refere ao envolvimento negativo de Salomão com mulheres estrangeiras e que o fizeram se afastar da fé em *lahweh* (Ed 13,26b). Essa referência é tomada como exemplo para acusar as mulheres estrangeiras de afastarem seus filhos e maridos da fé em *lahweh*.<sup>58</sup> Para Tünnermann, o que mais incomodava Neemias não eram os casamentos mistos, mas a perda do idioma hebraico por parte dos filhos que resultavam desses casamentos. De fato, conhecer a língua hebraica (nacional) era o fator indispensável para a vida de fé, e se a língua fosse perdida, perdidos seriam também os aspectos culturais e de fé de um povo enquanto nação. Tünnermann continua falando que Neemias estava ciente desse perigo e que a relação de subordinação de Samaria sobre Judá permitiu a penetração de elementos estrangeiros na recém-criada província e na religião. Com a forte possibilidade de miscigenação<sup>59</sup>, Neemias percebeu a impossibilidade de anular as uniões já realizadas e então usou outro dispositivo, exigindo um juramento de que tais casamentos não teriam mais continuidade dentro da comunidade (Dt 7,3). Essa medida teve por finalidade estabelecer definitivamente a separação entre judeus e estrangeiros e também ratificar o perigo dessas uniões. Para Tünnermann, é perceptível nessa ação de Neemias a teologia deuteronomística, por causa de alguns aspectos: o juramento do povo (v. 25), a referência à idolatria de Salomão (1Rs 1,1-8), motivada por suas esposas estrangeiras, que procediam do Egito, Edom, Moabe e Amom (1Rs 11,1). Trata-se da aplicação da lei de Dt 23 em Ne 13,28-29, numa situação específica que exigia intervenção política. O fato é que Neemias tinha por objetivo político separar cada vez mais Judá de Samaria, fortalecendo a primeira como comunidade autônoma.

As reformas praticadas deixam claro que a intenção de fato era a reconstrução da nação. A questão dos casamentos mistos está inserida nesse contexto. Para Neemias os matrimônios mistos comprometem o processo de construção da identidade nacional, que inclui a necessidade de reconstruir o muro de Jerusalém para consolidar a província de Judá e criar condições mínimas de infra-estrutura que possibilitem seu desenvolvimento. Todavia, algumas dificuldades

---

<sup>58</sup> TÜNNERMANN, R. *As reformas de Neemias*. Sinodal/Paulus, 2004. p.182.

<sup>59</sup> TÜNNERMANN, 2004, p.183.

foram colocadas diante dos planos de Neemias, entre as quais a não-aceitação por parte das províncias circunvizinhas e a grande agitação social que já perdurava havia algum tempo. A atuação de Neemias teve por base quatro pilares: templo (Ne 13,4-14), lei (Ne 13,17-19), ética (Ne 5,1-13) e identidade (Ne 13,23-27).

A reforma de Esdras e Neemias deu uma nova estruturação ao Javismo, base para uma forma definitiva até hoje. O que estrutura o judaísmo já não é mais a tribo, o Estado monárquico, ou o território, mas a Lei. Agora era possível pertencer ao povo de Israel vivendo tanto nas terras de Judá como no mundo pagão da diáspora. A figura do profeta desapareceu nesse período e a função do sábio foi aos poucos assumida pelo escriba, especialista da Lei. A autoridade era dos sacerdotes, que controlavam o templo, as instituições religiosas e a mecânica do culto em seu favor. A redação da “Obra Histórica Cronista” (1 e 2Cr + Esd e Ne), fruto dessa época, ilustra muito bem a teologia então dominante.

Percebe-se no Cronista uma visão unilateral da história, que pretende ver no presente da comunidade que celebra o culto a obediência à lei como condição para experimentar a revelação de Deus que está presente na comunidade e cujo domínio foi estabelecido de modo permanente. Assim como ela se constitui e se destaca dos outros, é ali que se pode ver o reino de Deus. Sua preocupação está no presente. É uma obra que não tem expectativas futurísticas, pois o futuro está no presente. Deus já veio e a salvação está perfeita. O Cronista é uma obra fechada, nacionalista, exclusivista, centrada no culto e no rito. Nela os levitas têm mais prestígio e os rituais precisam ser realizados de maneira adequada para garantir a presença de Deus.

A história pretende dar conta das transformações da sociedade, a memória coletiva insiste em assegurar a permanência do tempo e da homogeneidade da vida, como um intento de mostrar que o passado permanece. Enquanto a história é informativa a memória é comunicativa.<sup>60</sup>

Para reconstituir a história de Israel, o cronista purificou sua comunidade das formas estranhas de religião, enfatizou o Templo, valorizou os rituais religiosos e a lei moral que era ensinada à comunidade pelos sacerdotes, que passaram a exercer o domínio sobre toda a população.

---

<sup>60</sup> HALBWACHS, M. *Fragments da la Memoria Colectiva*. Seleção e tradução. Miguel Angel Aguilar D. (texto em espanhol). Universidad Autónoma Meropolitana-Iztapalapa Licenciatura em Psicologia Social. Publicado originalmente em Revista de Cultura Psicológica, Ano 1, Número 1, México, UNAM-Facultad de psicología, 1991.p. 2

Amplia-se o poder dos sacerdotes, que praticamente monopolizam a Palavra de *lahweh*, que antes passava pelo profeta. Na visão do cronista, o Israel que voltou do exílio é o verdadeiro Israel, que foi perdoado e purificado do seu pecado no exílio. Esse perdão se estende hereditariamente para os seus descendentes, dando-lhes condições de derivar genealogicamente sua origem dos expatriados que retornaram. Por isso, eles precisam se manter purificados dos matrimônios mistos, para se legitimarem como verdadeiro povo de Deus. Sobre essa medida de reestruturação sócio-político-religiosa, afirma Schmidt.

Diversas circunstâncias levaram os escribas judaítas em Babilônia a repensar a estrutura socio-político-econômica em Judá. Eles projetaram a estrutura hierocrática pela qual o templo era o centro da sociedade e o sumo sacerdote a suprema autoridade. Este modelo, de características religioso-políticas e sintonizado com o poder supremo dos persas, era mais fácil de ser aceito seja pela corte como pelos judaítas da diáspora. [...] Depois de Neemias, em Judá ficou fortalecido o poder hierocrático sob mando do sumo sacerdote alinhado completamente com os interesses do imperador. Quem não concordou, ou foi eliminado ou teve que se retirar de Judá. Foi o que aconteceu com os arameus de Siquém.<sup>61</sup>

A avaliação da Obra Histórica Cronista como instrumento político-ideológico obedece aos seguintes itens: a) O objetivo principal do cronista era provar que o verdadeiro Israel era de fato a comunidade cultural de Jerusalém. b) O dogma da retribuição individual que anula a liberdade de Deus, confinando-o a um ser que apenas reage às ações humanas, sejam elas boas ou más, torna-se suporte teológico dos que voltaram da Babilônia, que, segundo o cronista, foram redimidos dos seus erros, pois Deus agora os purificou, a profecia se cumpriu (Ed 1,1; 2Cr 36,21). Deus lhes restituiu o santuário em Jerusalém (Ed 9,8), e eles, por sua vez, tornaram-se aptos para assumir a terra dos ancestrais. E para pertencer a essa comunidade cultural, o indivíduo precisava constatar empiricamente sua ascendência hereditária em detrimento do outro que não pode prová-la. A centralidade da lei na comunidade pós-exílica torna-se o marco da sua identidade nacional, reforçando seu exclusivismo por medo da influência estrangeira negativa. Nesse momento a regulamentação do culto torna-se garantia de salvação presente, e a literatura molda os costumes pelas leis que espelham a vontade divina. O livro como instrumento ideológico, cumpre esse papel.

---

<sup>61</sup> SCHMIDT, H. W. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 310.

## 4. PROCESSO DE CANONIZAÇÃO DA TORÁ/PENTATEUCO

### 4.1. QUESTÕES HISTÓRICAS

O Pentateuco foi de suma importância para o processo de reconstrução da memória e identidade judaicas, depois que Judá perdeu sua condição de estado autônomo, a partir da conquista babilônica em 586 a.C. A situação da evolução histórica do retorno da *Golah* até a chamada promulgação da lei de Esdras fica menos complicada quando avaliamos o fato à luz da política dos acontecimentos que surgiram simultaneamente em todo o império persa – segundo Gottwald, nesse contexto essa lei só poderia existir e funcionar desde que obedecesse ao direito imperial persa. Sendo assim, quando os povos subjugados obedeciam suas próprias leis autorizadas, automaticamente obedeciam ao Império:

É razoável dizer que o inicial rumo à canonização dos escritos judaicos foi um ato político iniciado e imposto à comunidade judaica palestinese pela colaboração de autoridades imperiais persas e uma elite colonial judaica importada do exílio para Judá.<sup>62</sup>

Havia o interesse por parte do império persa de que se promulgasse uma lei que todo o povo judeu fosse obrigado a cumprir. Nesse serviço da formação desta lei chamada Pentateuco está Esdras. Tal lei promulgada por Esdras era judaica (lei do teu Deus), porém era também autorizada pelo rei persa como lei imperial (lei do rei). Quando se lê a carta imperial de Artaxerxes (Ed 7,18-26), escrita em aramaico, que Esdras traz por ocasião de seu envio a Jerusalém, compreende-se o direito local em simultaneidade com o direito imperial persa e também provavelmente a oficialização dessa lei junto ao governo persa. (Ed 7, 12-26)

Embora essa carta tenha recebido reformulações posteriores dentro do ponto de vista da teologia do cronista, ela se insere legitimamente no quadro geral histórico da política jurídica dos persas. Sobre a atuação de Esdras e a promulgação da lei, percebe-se que:

1. A lei que Esdras promulga é, ao mesmo tempo, “Lei do teu Deus” e autorizada como lei imperial, “Lei do rei”.
2. Essa lei deve ser cumprida por “todo o povo” judeu da província do Transeufrates. Isso era de grande interesse para o império persa.

---

<sup>62</sup> GOTTWALD, 1988, p. 410.

3. A “Lei” e o “Templo” são símbolos centrais da religião de *lahweh*; são condicionados reciprocamente; esse livro da lei é um “Livro sagrado”.
4. A partir de então, a identidade judaica é constituída pela relação que eles têm com esse “livro sagrado”.
5. Essa lei não é de modo nenhum desconhecida. Não se trata de uma lei que deveria ser criada, mas de uma lei já existente nas mãos de Esdras (“que está na tua mão”). Segundo Zenger, não se trata de alguém que vem de fora com a finalidade de impor poder político-religioso por parte da *golah* sobre os remanescentes de Judá, mas o que houve foi um consenso entre os círculos influentes da administração judaica (sacerdotes e anciãos)
6. O cumprimento da lei se define como manifestação de subordinação e lealdade ao império persa. A desobediência é punida segundo as normas do direito imperial persa.
7. Essa lei se torna tanto a base para as decisões judiciais como para o ensino.

Zenger entende a promulgação do Pentateuco como lei autorizada pela política jurídica persa como iniciativa por parte dos judeus de assegurar sua autonomia político-religiosa e identitária.

A ação de Esdras configura-se na conclusão de esforços judaicos de obter dos persas uma autonomia relativa. No entanto, é bem plausível que o chamado edito de Artaxerxes tenha passado a ser uma “carta de proteção” para o Pentateuco.<sup>63</sup>

Embora haja controvérsias no que diz respeito a origem, tamanho e conteúdo dessa lei, para muitos estudiosos ela era o Pentateuco. A esse respeito afirma Donner:

A lei de Esdras era o Pentateuco completo e pronto ou quase concluído (p. ex., Julius Wellhausen, Hans Schaeder, Otto Eissfeldt, Artur Weiser, Kurt Gallig, Sigmund Mowinckel, William F. Albright). Esta é a opinião do cronista, e ela de fato caberia excelentemente do ponto de vista objetivo, pois então se poderia dizer que o reordenamento da comunidade se baseava naquele corpo textual que, no tempo subsequente, ganhou de longe a maior importância religiosa no judaísmo, sendo, de modo geral, ‘coração e língua’ do cânone

---

<sup>63</sup> ZENGER, 2003, p. 55.

veterotestamentário. No entanto esta tese, à qual eu me associo de bom grado, não pode ser nem comprovada nem refutada.<sup>64</sup>

Percebe-se no texto supracitado que as pesquisas a respeito do Pentateuco estão longe de chegar a um consenso.

#### 4.2. QUESTÕES LITERÁRIAS

Há consenso entre os exegetas de que a composição final do Pentateuco não é mero acaso literário, mas um trabalho habilmente planejado. Porém, só é possível fazer vagas descrições a respeito dos realizadores dessa obra. Zenger diz que, no estágio atual da pesquisa, é razoável a ideia de que a etapa final do Pentateuco foi realizada por Esdras, “comissário imperial” persa e sacerdote judeu, que aproximadamente em 400 a.C. promulgou em Jerusalém, com a aprovação do governo persa, um código de leis que se tornou documento e constituição básica da identidade judaica. Zenger afirma ainda que há cinco razões que confirmam o fato de que o Pentateuco foi finalizado no século V a.C.<sup>65</sup>:

1. A ausência de influências helenistas.
2. A separação cultural-religiosa dos samaritanos vinculados a Jerusalém, considerando que nessa separação os samaritanos assumiram o Pentateuco como escritura sagrada de sua comunidade.
3. A tradução da Torá para o grego (LXX), concluída no meado do século III a.C., pressupõe a aceitação ampla da Torá em todas as regiões, incluindo também a diáspora no Egito.
4. Os livros de Esdras e Neemias têm como norma a “Torá de Moisés” (Ed 3,2; Ne 10,30; 13,1; Ne 10 comenta textos de Êxodo e Deuteronômio, pressupondo o Pentateuco).
5. Aceita-se a teoria de G. Braulik, que afirma que o Deuteronômio foi terminado em 400 a.C. e, portanto, imediatamente inserido no Pentateuco.

A tese de que o Pentateuco encontrou sua forma atual durante a época persa se tornou predominante entre a maioria dos exegetas a partir de Julius Wellhausen. P. Frei construiu na década de oitenta do século XX uma tese,

<sup>64</sup> DONNER, 2004, p. 485.

<sup>65</sup> ZENGER, 2003, p. 51.

afirmando que o Pentateuco seria um documento oficial que refletia a legislação do governo persa<sup>66</sup>, que, por sua vez, aprovava as suas leis imperiais através do Pentateuco, que é, ao mesmo tempo, a Lei de Deus e a lei do rei da Pérsia, extensiva a todos os judeus do império (Ed 7,26). Jean Louis Ska compartilha da ideia de que a província de Judá, com sua capital em Jerusalém, teve sua origem e aprovação sob o império persa. Entretanto, discorda a respeito do Pentateuco como documento legal que conferia a Judá esse status de relativa autonomia. O fato é que se o Pentateuco fosse a lei do império válida para todos os Judeus, por que estava escrito em hebraico e não em aramaico que, nesse caso, seria a língua oficial diplomática do império persa? Mas se a comunidade pós-exílica escolheu, ao contrário, escrever o Pentateuco em hebraico, é provável que seja um esforço para afirmar seus laços com o passado.

A comunidade pós-exílica quer mostrar com isso, que ela é a herdeira do Israel antigo, de sua fé, de sua língua, de suas tradições e instituições. Ela não é formada de intrusos oriundos de fora e que se impõem aos 'nativos' (autóctones). Mas isso significa, também, que as razões que presidiram a redação do Pentateuco são mais de ordem interna que externa. Era essencial para os grupos que retornavam da Babilônia provar que conheciam as tradições antigas redigidas em hebraico.<sup>67</sup>

Percebe-se que algumas leis do Pentateuco certamente não teriam nenhuma utilidade para o Império Persa. O exemplo nesse caso são as leis de liberação dos escravos (Êx 21,1-11; Dt 15,12-18; Lv 25,8-10.39-43) ou como no caso de prescrições, que em hipótese alguma seriam de interesse por parte da potência persa.

Se de fato o Pentateuco fosse um documento que refletisse as leis persas, encontraríamos de forma abundante muitas leis de interesse persa, como, por exemplo, leis que regulassem atividades comerciais (Dt 25,13-16). O Pentateuco não dá detalhes particulares sobre dispositivos de poder estrangeiro. Tem por natureza interna uma profunda concentração de temas com interesse voltado para o povo de Israel, principalmente a partir do capítulo 12 de Gênesis. Não há no Pentateuco nenhum entusiasmo semelhante ao que o segundo Isaías expressa por Ciro, rei da Pérsia (Is 41,1-4; 44,28; 45,1-7). Isso prova claramente que não houve imposição direta do governo persa sobre a composição do Pentateuco, que nasceu por causa das demandas internas da comunidade pós-exílica, da reconstrução de Jerusalém e de seu templo. Ele revela a luta de um povo para preservar sua

---

<sup>66</sup> SKA, 2003, p. 232.

<sup>67</sup> SKA, 2003, p.161.

memória e identidade através de uma coerente e ampla fundamentação teológica que pudesse produzir na comunidade uma profunda coesão social e espiritual, sobretudo, que superasse as controvérsias entre os grupos existentes, mesmo na ausência de uma unidade de território e de estado. A canonização do Pentateuco no pós-exílio elege um livro – e não um templo – como centro oficial da religião de *lahweh*, pois determina através da sua extensa narrativa o projeto de fixação por escrito dos elementos fundadores das suas principais instituições. Longe de ser um documento unívoco, o Pentateuco tenta reconciliar diversas facções em Judá. Afirma Ska:

O Pentateuco é então um documento plural cujas tensões e contradições podem ter ao menos uma origem dupla. Elas podem refletir as tensões vitais que percorrem a comunidade pós-exílica como podem ser oriundas de um desejo de corrigir e atualizar os textos mais antigos. [...] As correções se fazem não em suprimindo o antigo para substituí-lo pelo novo, mas acrescentando o novo ao antigo. Porque a comunidade queria manter os laços com o passado e afirmar que havia ainda um futuro para 'Israel', e por isso era indispensável atualizar as antigas tradições. [...] Isso permite explicar o nascimento do Pentateuco sem recorrer, todavia a hipótese de uma 'autorização' do império persa.<sup>68</sup>

Nessa pesquisa percebe-se um amplo consenso entre os pesquisadores. A maioria concorda que essa obra não pode ser um mero produto do acaso, mas na verdade é um trabalho literário. No atual estágio da pesquisa, essa composição final está ligada a Esdras, um judeu que por volta de 400 a.C. produziu uma redação constitutiva e promulgou esse código de leis em Jerusalém, que por sua vez foi aprovado e autorizado pelos persas, constituindo assim o documento básico da identidade judaica pós-exílica. Porém percebe-se que a grande controvérsia entre os pesquisadores está no que diz respeito ao conteúdo do Pentateuco, isto é, no que diz respeito às várias camadas que o constituíram que, por sua vez, carregam estilos diferentes de linguagem e teologia.

Zenger descreve as partes constitutivas integradas no Pentateuco (a obra pré-sacerdotal, o documento sacerdotal e o Deuteronômio) cujo desenvolvimento transcorreu até a época pós-exílica. Na essência, encontra-se sua forma atual em 400 a.C., ou mais tardiamente no século IV a.C. A promulgação da lei é inserida intencionalmente no lugar central de culto a *lahweh*: o templo (Ed 7,23). Confere-se ao livro da Lei a autoridade de Livro Sagrado e a partir desse momento esse Livro

---

<sup>68</sup> SKA, 2003, p.161.

Sagrado (Torá), nas mãos de Esdras (Ed 7,14), constituirá a identidade do povo judeu<sup>69</sup>. De acordo com o redator de Esdras, essa lei era o Pentateuco (Ed 7,6).

### 4.3. QUESTÕES CANÔNICAS

É razoável dizer que o processo de composição e canonização do Pentateuco é hipotético, pelo fato de haver poucos registros que falam desse processo. Sem dúvida, o cânon não estava pronto com a missão de Esdras. Dificilmente Esdras trouxe do exílio o Pentateuco pronto. O fato é que competiria a ele criar uma situação jurídica clara em Judá e Jerusalém. Quanto ao que seria essa lei, não se sabe ao certo o seu conteúdo. Poderia ser todo o Pentateuco, ou os seus códigos legislativos, ou somente o Deuteronômio.<sup>70</sup> O que se sabe se encontra no texto bíblico, que descreve as medidas tomadas por Esdras com relação à solução do impasse causado pelos matrimônios mistos (Ed 9,1-10.44) e sua radicalidade na dissolução desses matrimônios (Ed 10,11s.). Logo depois Esdras convoca o povo ao arrependimento e ao compromisso com a lei apresentada por ele (Ed 9,38; 10,29).

A partir do pós-exílio, a lei recebeu um poder maior dada a perda dos alicerces da vida e da fé judaicas. A lei ocupa um lugar importante e por isso deve ser conhecida e lida. Esse processo de ler e ensinar a lei vai transformar um texto de leitura em algo com grande autoridade. Isso é um fato que vai atingir tanto a comunidade de Jerusalém quanto os de fora, isto é, aqueles que irão ser rotulados de samaritanos. A leitura de um texto existente, mesmo que ainda não esteja canonizado, vai facilmente torná-lo um texto fechado, isto é, um texto que vai ter que ser completo e delimitado. O texto vai se congelando aos poucos, a fase criativa passa e não é mais possível trazer um comentário de fora, pois a interpretação é oral, enquanto a escritura é fixa. A interpretação oral não faz mais parte do escrito, pois agora é possível recorrer à escritura. Outros ensinamentos, outras vozes inspiradas são avaliadas ou valorizadas somente na medida em que elas se coadunam com o texto escrito; o texto vai se tornar norma para as outras vozes, e, como autoridade, ele se torna critério para avaliar, medir a vida comunitária e as outras vozes. E medir é função do cânon.

---

<sup>69</sup> ZENGER, 2003, p. 53-55.

<sup>70</sup> GUNNEWEG, 2005, p. 235.

#### 4.4. O INTERESSE PELA FORMA FINAL DO PENTATEUCO COMO OBRA ABERTA

Segundo Zenger, o Pentateuco é o bloco mais volumoso da Bíblia, constituindo-se como base tanto da Bíblia Hebraica como do Novo Testamento. Sendo um documento complexo, possuindo diversas camadas que não são produto de um processo de coleta meramente acidental, constitui-se numa composição planejada para ser lida como um programa teológico.<sup>71</sup> No nível narrativo o Pentateuco pode ser lido como o caminho dramático de Israel em direção à terra prometida, começando com o chamado de Abraão dentre as nações e terminando na fronteira da terra prometida. Severino Croatto<sup>72</sup> concorda com Zenger, sugerindo a estruturação atual do Pentateuco como livro da promessa e da esperança, que narra os eventos memoráveis da libertação do Egito como ponto de partida para a terra, ou seja, para a realização daquelas promessas (terra, povo, descendência). Porém, neste ponto o Pentateuco se fecha, sem narrar o seu cumprimento. Tudo termina às margens da Transjordânia, nas estepes de Moabe, em frente a Jericó.

Não faltaram exegetas que apresentaram a hipótese de um possível Hexateuco, cuja existência, contudo, ninguém nem remotamente conseguiu provar. O paradoxo, contudo, tem sua explicação: como o Pentateuco foi concluído num momento crítico da história de Israel, após a grande ruína que o exílio significou, somente em uma etapa de reorganização, sem independência política nem econômica (povo diminuído, terra invadida, sem governo próprio), a promessa feita aos pais tornou-se promessa para os exilados. O povo "todavia não" chegou à terra da liberdade: seguiu caminhando na esperança de seu cumprimento. Se o Pentateuco tivesse sido fechado com a narração da conquista da terra, teria sido um documento do passado. Do jeito como está atualmente, reflete a esperança de ver cumprida a promessa. A estrutura então é parte da mensagem.

Jean Louis Ska<sup>73</sup> segue a mesma linha de pensamento que Zenger e Croatto, quando afirma que o Pentateuco é uma obra aberta, como uma sinfonia inacabada. É uma obra literária inteiramente voltada para a terra. *lahweh* promete a terra para Abraão: "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" (Gn 12,1). Segundo

---

<sup>71</sup> ZENGER, 2003, p. 46.

<sup>72</sup> CROATTO, Severino. "Una promesa aun no cumplida. Algunos enfoques sobre la estructura literaria del Pentateuco". *Revista Bíblica* 44:4, nº 8, p. 205, 1982.

<sup>73</sup> SKA, 2003, p. 247.

Zenger, esse chamado de Abraão dentre outras nações pode ser lido também como o caminho de todo o Israel em direção à terra da promessa:

No nível narrativo, o Pentateuco também pode ser lido como o caminho dramático de Israel para a terra da promessa, que começa com o chamado de Abraão dentre as nações e termina com o final 'aberto' na fronteira da terra prometida — contudo com a incumbência de entrar nessa terra. O Pentateuco retrata esse caminho cheio de sofrimento e conflito como obra dramática de Israel.<sup>74</sup>

No final do Pentateuco, o mesmo *lahweh* fez Moisés subir ao monte Nebo para ver a terra em que Israel ainda não havia entrado e onde Moisés, o maior de todos os seus profetas, não entraria (Dt 34,1). Com isso, a terra continuará a ser uma preocupação permanente do Pentateuco, como obra literária inacabada. Já Crüsemann afirma que, pelo fato do Pentateuco no pós-exílio ter recebido reconhecimento como direito oficial persa, em tal documento sob nenhuma circunstância poderia constar um relato de conquista violenta das mais importantes províncias vizinhas e da sua partilha para Israel.<sup>75</sup> Com esse ponto de vista concorda Gottwald:

Os restantes livros do Deuteronomista apresentavam, entretanto, um problema. Eles falavam da conquista de Canaã por Josué, da instalação das tribos, das guerras dos juizes, das conquistas de Davi e da história posterior dos reinos divididos. Estes relatos eram aparatosamente políticos e militares. Uma vez que a reintegração dos judeus à Palestina era parte de um projeto persa para fortalecer o seu império, a positiva independência nacional expressa em Josué a Reis estava francamente em desacordo com o poder imperial persa e poderia até incitar nacionalistas judeus a revoltar-se contra a Pérsia. Visto que nenhuma das leis vitais foi encontrada ali, seja como for, o conteúdo e o tom politicamente perigosos de Josué-Reis tinha força decisiva contra a sua inclusão. Decidiu-se separar o Deuteronomio da sua posição no início da História do Deuteronomista e anexá-lo ao final de Gênesis-Números, formando assim os cinco livros de Moisés, conhecidos como a Lei ou Torá.<sup>76</sup>

Os argumentos mencionados acima explicam as razões religiosas e políticas para o fechamento do Pentateuco em cinco livros, que formam seu bloco literário (Gn – Dt), e não em seis, como propõe a teoria do Hexateuco (Gn – Js).

---

<sup>74</sup> ZENGER, 2003, p. 48.

<sup>75</sup> CRÜSEMANN, 2002, p. 475.

<sup>76</sup> GOTTWALD, 1998, p. 90.

#### 4.5. ASPECTOS TEOLÓGICOS DO PENTATEUCO: PRINCIPAIS CORRENTES TEOLÓGICAS

No período do pós-exílio havia duas correntes teológicas principais que influenciavam o pensamento da época: 1) corrente teocrática; e 2) linha escatológica. Percebem-se seus pontos de vista divergentes pela leitura que cada uma delas faz da história pós-exílica, associada ao contexto do império mundial persa (final do período exílico de Israel, reconstrução do templo em Jerusalém e estabelecimento de Jerusalém como centro autônomo da fé judaica). A corrente teocrática avaliava esses fatos e os interpretava como um elemento salvífico para Israel e que o Império persa era um instrumento para estabelecer o reino de Deus na terra. O templo e o culto em Jerusalém eram interpretados como realizações concretas desse reino universal, estabelecido e executado por *lahweh* por meio dos persas no nível político. O que faltava a essa corrente teológica era a visão futura, uma expectativa escatológica de mudança profunda que poderia se concretizar para além do governo persa, que consistiria da ação direta de *lahweh*, sem contar com nenhuma mediação política para o estabelecimento do seu reino na terra.

A corrente escatológica se distinguia da teocrática da seguinte forma: o próprio *lahweh* exerceria seu reinado sobre Sião. Essas duas correntes podiam se cruzar tanto nas estruturas narrativas como nas legislativas. Esse encontro, rico em tensões, expunha a rivalidade entre os dois pensamentos que caminham em justaposição no Pentateuco. Por exemplo, quando se analisa a proto-história de Israel, a visão sacerdotal enfatizava que através da criação e do agir de Deus de Abraão a Moisés estavam estabelecidas e fixadas definitivamente as ordens fundamentais da salvação, cabendo, pois, aceitar essa salvação por meio de um modo de vida compatível com essas ordens.

Contrária a essa corrente, a inspiração profética (javista/deuteronômica/deuteronomista) interpretava as origens de Israel como início de uma história dinâmica e não estática, porém aberta por Deus a partir de Israel e estendida a toda a humanidade, que sempre se encontra em tensão de juízo e salvação.

A ordem sacerdotal básica posicionada no centro do Pentateuco pode ser lida de formas diferentes. A corrente teocrática encontrava nela determinações fundamentais e eternamente válidas da ordem do mundo e de Israel, que encontram sua atualização no governo persa, pela existência de Judá e seu templo em

Jerusalém. Já a corrente escatológica via suas esperanças salvíficas mais além e de modo muito mais amplo do que o governo persa, nas promessas do Gênesis e do Deuteronômio.

O ponto de convergência para essas duas linhas (grupos sociais e institucionais que as defendiam) tinha o mesmo objetivo: procurar a reconstituição da identidade judaica nos primórdios de Israel, de Abraão a Moisés, e não em tradições do período pré-estatal, ainda que para ambas Moisés fosse o personagem referencial para a interpretação dessa história.

Mais do que um documento que juntava visões teológicas divergentes entre grupos, o Pentateuco era, sobretudo, um documento que atendia tanto a interesses judaicos como persas. Ele se apresenta como a *Torah* que Deus outorgou por meio de Moisés a todo Israel. E Moisés, como intérprete da revelação de *lahweh*, torna-se o mediador entre grupos de diferentes contextos. A *Torah* contempla tanto aqueles que estão em Judá como os que são da diáspora. A esse respeito afirma Zenger:

Pode-se entender o Pentateuco como uma contemporização sociopolítica e utópico-social também noutra perspectiva. Pela multiplicidade de suas determinações de projeção social ele visava a um equilíbrio entre as diversas classes sociais em Judá (classes alta e média aristocráticas, funcionalismo do templo, pequenos agricultores, assalariados, pessoas sem posses). Diante das exigências dos magistrados sacerdotais leigos (colégio de sacerdotes, conselho de anciãos) exigia o equilíbrio entre eles (cf., p. ex., o programa de uma estrutura de cargos bipolar de leigos e sacerdotes no banquete da aliança sobre o Sinai, o monte de Deus, em Ex 24, 9-11). Sobretudo contrapunha às atitudes de poder daqueles a concepção igualitária da 'nação santa e do reino de sacerdotes', que deveria valer para o povo todo (cf. o contraste entre Ex 19,5s; Nm 16,3 e Nm 16,4ss).<sup>77</sup>

A visão escatológica da tradição profética (de cunho javista/deuteronômico/deuteronomista) interpretava o tempo dos persas como um indício da salvação que estava chegando, mas que, inversamente, alcançaria apenas a ruptura completa, quando, além do domínio persa, o próprio *lahweh* iria exercer diretamente o seu reinado sobre Sião. Esse grupo entende as origens de Israel como o princípio de uma história dinâmica aberta, de Deus com Israel e com o mundo dos povos, que sempre se encontra sob tensão de juízo e salvação. E quando se trata de leis as duas posições se inclinam em direções distintas. Pode-se constatar isso nas três leis fundamentais de Israel inseridas no Pentateuco: Êx 20-23 (decálogo e código da Aliança), Levítico 1-26 (especialmente Lv 17-26: Lei da Santidade) e Dt 5-28.

---

<sup>77</sup> ZENGER, 2003, p. 57-58.

Percebe-se que a ordem sacerdotal básica encontrada no centro do Pentateuco define Israel como comunidade santa e pura através de categorias cultuais e do direito sagrado. Por outro lado, as outras duas ordens básicas são colocadas como moldura antes e depois dela: Êx 20 ou Dt 5-28 ( em cujas duas pontas se encontra o “Decálogo ético” de Êx 20 ou Dt 5, que também aparece numa forma modificada em Lv 19). Revelam a ideologia de um povo “fraterno” (de irmãos, isto é, de ideal familiar) que só poderá ser concretizado num processo de reforma permanente.

Somente o projeto do Pentateuco conseguirá integrar os diversos grupos. Esse documento atendia tanto os interesses judaicos quanto persas. Tal documento se apresenta como a Torá que Deus outorgou por meio de Moisés a “todo o Israel”. Moisés, desse modo, tornou-se o intérprete da revelação de *lahweh*, figura de mediação entre grupos e contextos diferentes. A Torá olha para além da Judeia, contemplando os judeus da diáspora que leem sua própria história nos relatos patriarcais e na história de José no Gênesis. Também os “códigos de direito” concorrentes entre si viabilizam que se defina uma existência judaica fora da terra da promessa, mas com os olhos voltados para ela.

Foi nesse contexto que “Israel” se formou como sociedade teocrática sob a lei. Essa comunidade se isolou dos “elementos estranhos” e se “purificou”, pela lei do Deuteronômio (Dt 23.2-9). Entretanto, o fator que distinguiu essa comunidade não estava mais relacionado a questões genealógicas (descendência de grupos ligados ao antigo Israel), mas sim à obediência à “lei”, que exprimia a vontade soberana de *lahweh*. Essa era a nova ordem da comunidade de Israel, o compromisso com a lei, cujo direito recebia amparo do Estado persa. Embora houvesse o esforço de grupos distintos na direção de se identificar com o Israel pré-exílico, isso só se torna possível numa releitura teológica dos livros-documentos. É no livro-lei que o Israel pós-exílico se compara com o Israel nômade-patriarcal e monárquico-estatal, fazendo com que as narrativas bíblicas do passado se tornem a sua própria história, firmada como paradigma e norma fixa e definitiva. Nesse esquema, Judá e Israel não possuem valor apenas geográfico e histórico-social, mas se tornam concepções teológicas do povo, que vive subordinado ao seu templo e lei. Essa superposição de histórias se condensou num arranjo final, que se tornou uma única e última imagem fixa que recebeu conotação de Lei (o Pentateuco), a ser observada e cumprida. A religião, que era fundada no culto e no templo, deu lugar à religião fundamentada no livro. Von Rad afirma que o Israel do período pós-exílico

não pode ser compreendido pela história e sim pela sua Lei (o Pentateuco), independentemente do tempo e da história.

Israel, assim interpretando a lei (Torá), saiu da história e passou também a compreender a história da salvação como algo estável como uma lei.<sup>78</sup>

O Deuteronômio gozava em períodos pré-exílicos de um status de escrito sagrado. No período pós-exílico influenciou a ideia de que a revelação de *lahweh* não vinha mais pela tradição oral ou por via de mensagens diretas comunicadas através dos profetas — mas exclusivamente na forma de textos sagrados escritos. Não se diz mais: "Ouvi a palavra de Javé!" (Is 1,10), mas, sim: "Investigai na Escritura de Javé e lede!" (Is 34,16).

Na era dos escritos sagrados, em todo caso, ocorre a formação das características da canonicidade qualitativa de textos sagrados — certamente mais uma vez reforçada pela atuação de Esdras —, como são descritas de forma clássica por Flávio Josefo, *Contra Apionem I*, 8 (§§ 38-42 Niese), pelo ano de 90 d.C. Os textos formam cada vez mais o centro da religião. Começam a ser lidos no culto, e isso, por sua vez, é o início da gradativa substituição do culto de sacrifícios pelo culto da palavra, o pressuposto para o surgimento da sinagoga.<sup>79</sup>

Algo semelhante se aplica ao autor da Obra Historiográfica Cronista e à grande parte do profetismo pós-exílico tardio. Justamente no profetismo é possível tornar claras as linhas básicas do processo. Antigamente os profetas de Israel eram mensageiros carismáticos de Deus. No pós-exílio eles surgiram como intérpretes de uma tradição sagrada já existente, uma tradição que ao longo da história ficou registrada em textos. Essa interpretação também reivindica autoridade divina. Originalmente a revelação de Deus era de forma direta pela palavra falada pelo profeta. Agora se encontra exclusivamente no texto sagrado. Os livros do Trito-Isaías (Is 56-66) e Dêutero-Zacarias (Zc 9-14) são exemplos de profecia interpretativa do texto. Essa nova concepção de mensagem profética altera o conceito do profetismo clássico. "Profeta" se torna sinônimo de "escritor sagrado", que possui autoridade divina conferida para interpretar textos sagrados; além do Pentateuco, também os livros históricos têm seus supostos autores como "profetas". Esse conceito de profecia, que já era aceito pelo cronista, também será aceito pelos cristãos, que concebem o AT como profecia que se cumpre no NT.

---

<sup>78</sup> Von RAD, 1993, p. 100-101.

<sup>79</sup> DONNER, 2004, p. 495.

Sandro Galazzi sugere que é preciso descobrir as intenções da comunidade pós-exílica, e isso só é possível analisando-se os textos produzidos nessa época. Dois fatores, porém, impedem que se enxergue a reconstrução histórica por trás desses textos. Um deles são nossas lentes teológicas, que foram “acostumadas” a enxergar o povo judeu, seu templo, levitas, sacerdotes e sua lei, como elementos tipológicos exemplares perfeitos<sup>80</sup>. O outro é de perspectiva dogmática, pois se faz, equivocadamente, uma leitura fundamentalista e fixa da história, através da ideologia do livro sagrado, que afirma categoricamente que todos os escritos bíblicos não devem ser analisados de forma crítica. Nesse caso, é necessário mudar nossos conceitos religiosos excessivamente subjetivos, para dar lugar a uma abordagem mais crítica e objetiva da história que está por trás do texto bíblico.

É preciso observar cautelosamente as interpretações teológicas da história feitas pelos redatores dos textos bíblicos, principalmente no período pós-exílico. Para tanto, se faz necessária a análise minuciosa dos documentos escritos ou finalizados nesse período. Essa postura de abordagem do texto bíblico certamente ajuda a ver como a história do pós-exílio é complexa e marcada por fortes conflitos entre diferentes grupos pela busca do poder. Esses grupos vão aparecer dentro do mesmo povo e não de povos diferentes, como alguns textos poderiam deixar supor (Esd 4,1-5; 9,1-2.11-12). Percebe-se que o termo “todo o Israel” na realidade trata do grupo que voltou da Babilônia, que usa esse título para excluir os demais, que, por sua vez, foram reduzidos a “povos da terra”, semelhantemente a outras “nações”, sem nenhum direito a terra (Dt 7,1-3).

Descobre-se que este processo de purificação racial surgiu a partir da reconstrução do templo e excluiu muita gente. Percebe-se também que os conflitos, apesar dos aparentes motivos teológicos, muitas vezes subentendidos (garantir a fidelidade do povo, conforme Dt 7,4), na verdade têm também razões econômicas e políticas: possuir a terra e recuperar a hegemonia em Judá, por parte do grupo sacerdotal. Essa história parece um espelho refletindo a realidade dos dias atuais, marcada por profundas crises de natureza moral-religiosa de disputa de poder. Assim, passa a ser conhecido o perfil do grupo da diáspora babilônica de onde saíram Esdras e Neemias, suas evidentes ligações com o império, sua fartura e até riqueza, a novidade com que praticaram a teologia da retribuição individual que foi

---

<sup>80</sup> GALLAZZI, Sandro. *A Teocracia Sadocita: sua história e ideologia*. Macapá: Sandro S. Gallazzi, 2002. p.3

herdada por diversos segmentos religiosos da atualidade. Para denunciar isso, é preciso se libertar de “pré-conceitos” e de “pré-julgamentos” dogmáticos, problematizando de forma crítica nossa visão teológica sobre o judaísmo do segundo templo e a sua obra mais importante, o Pentateuco. O Pentateuco e suas histórias constituem-se na luta dos judeus para salvar sua “identidade nacional”. E sobre esse conceito de identidade afirma Stuart Hall:

As culturas nacionais, ao produzirem sentidos sobre a nação, sentidos com os quais podemos nos identificar, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas.<sup>81</sup>

A reforma de Esdras deu uma nova identidade ao povo judeu, que se tornou definitiva até hoje. Não são mais a tribo, o Estado, ou o território que estruturam o Judaísmo. Agora é possível pertencer ao povo de Israel mesmo na diáspora. A função profética deu lugar ao sábio e ao escriba versado da Lei. O Pentateuco nasceu como resposta às necessidades internas da comunidade pós-exílica. Sua fundamentação teológica produziu na comunidade uma profunda coesão social e espiritual, removendo as controvérsias entre os grupos existentes, mesmo na ausência de uma unidade de território e de Estado. O Pentateuco no pós-exílio destacou o livro como documento oficial no centro da religião de *lahweh*. Esse projeto fixou por escrito os elementos fundantes e constitutivos da identidade nacional de Israel.

---

<sup>81</sup> HALL, 1998, p. 50-52.

## CONCLUSÃO

Ao longo dessa pesquisa, compreende-se que cada documento que compõe o texto bíblico se relaciona com o seu contexto histórico, político, social, religioso. O conjunto, que chamamos de livro sagrado, é, na verdade, o resultado de um longo processo de interpretação. O texto varia de conteúdo, conforme determinada situação. Identificam-se por trás dos textos que foram estudados as intenções teológicas que serviram ao propósito político-religioso dos seus redatores. No primeiro capítulo, vimos como o livro foi importante nas medidas de política cultural de Josias, que, com base no Deuteronômio, eliminaram todas as religiões não israelitas do seu território. Josias aproveitou-se do enfraquecimento político da Assíria e restituiu territórios nas áreas situadas no antigo Israel e centralizou totalmente o culto em Jerusalém. O Livro sugere que foi o próprio Deus que mandou Josias centralizar o culto (2Rs 22-23). A autoridade de *lahweh* chegou a Josias na forma de livro, um livro “sagrado” ao qual se devia obedecer incondicionalmente como a própria vontade de *lahweh*. O achado desse livro marca o início da reforma josiânica.

Porém, quem redigiu esse livro? Quais as intenções político-sociais por parte dos redatores? Sabe-se pela pesquisa arqueológica que a instrução nas sociedades agrárias era restrita a um número muito pequeno da população. Poucas pessoas podiam escrever naquele tempo. De fato, a capacidade de escrever rolos se restringia a um pequeno grupo de sacerdotes e escribas. Foram eles, os “intelectuais” do palácio ou do Templo de Jerusalém, membros da religião oficial de Judá, que legitimaram as pretensões políticas reais que refletiam seus anseios. O movimento funcionou porque as forças urbanas representadas pelo clero de Jerusalém conseguiram, através do livro, influenciar o povo da terra e os grupos proféticos oriundos do extinto reino do norte, para reuni-los em torno dos ideais do Deuteronômio. O primeiro resultado alcançado foi a centralização do culto: todo o povo deve adorar um só Deus em um só lugar – uma só nação adorando um só Deus no templo.

A seguir, foi colocado em prática o plano de erradicar qualquer outra religião tribal, para se unir o povo ao redor de um só Deus. Por último, juntam-se as duas tradições (norte e sul) em uma só. A escritura fez esse papel unificador. O Estado cresceu junto com a revolução da escritura, algo que nunca houve em épocas

anteriores. Esses textos não tinham a função somente de alfabetizar, mas sim de unificar o povo pela ideologia religiosa, para facilitar o governo de Josias. Para Israel, sua escritura passou a ter função de regra religiosa de caráter nacional, um texto sacralizado. Com isso, a reforma de Josias tornou-se prelúdio para o período exílico e pós-exílico dos escritos sagrados.

No segundo capítulo, estudamos os dois grupos que restaram depois da destruição de Jerusalém em 586. O grupo que foi para o exílio nos legou sua produção literária conhecida como Escrito Sacerdotal. Aquele que permaneceu em Judá nos legou a Obra Histórica Deuteronomista, que reflete as condições da época pós-exílica e tenta interpretar e julgar a história de Israel e Judá, destruídos pela Assíria e Babilônia. Esta obra, portanto, tinha que responder a essas questões. É nela que os judeus fazem sua própria análise da história passada, enfatizando o fato de que a destruição veio por culpa de Israel, que praticou a idolatria e a injustiça. A obra é uma espécie de confissão de culpa, cuja finalidade é explicar a condenação do reino do norte em 722 a.C., e a seguir, o fim do reino de Judá em 586 a.C. Percebe-se que seu estilo é homogêneo e marcante. Os livros de Josué a 2Reis possuem um fio condutor que os anexam uns aos outros, formando um corpo literário homogêneo.

É nesse momento de crise que a Obra Histórica Deuteronomista serviu como elemento de intervenção política e social. Os escribas utilizarão os ideais dessa obra com a finalidade de manter a comunidade dos sobreviventes numa rede de relações de grupo, na perspectiva de garantir as exigências de exclusividade de *lahweh*. Para isso o livro apela à consciência do passado trágico de Israel, apelando à obediência e comprometido com o contexto em que vivia o povo. Os redatores da Obra Históricográfica Deuteronomista não produziram uma história imparcial e sim um projeto político-religioso a transmitir suas ideias.

O Escrito Sacerdotal (P) foi o legado deixado pelo grupo que foi para o exílio. A característica mais forte, que justifica o título 'Escrito sacerdotal', está certamente associada à questão da ortodoxia do culto, tanto em relação ao local correto de culto (tabernáculo), como em questões relacionadas à preservação de pureza e santidade ritual. Todo projeto teológico apresentado por P está impregnado pelo culto. Todas as normas que compuseram essa obra foram reunidas na época do exílio e reelaboradas no pós-exílio pelos escribas que descendiam das antigas famílias de sacerdotes, que, por sua vez, dedicaram-se à preservação das tradições

cultuais da época em que não havia templo. No pós-exílio, P foi enriquecido com prescrições cultuais-legislativas. Por meio desses acréscimos, o sacerdote fixou no livro o projeto de intervenção político-religiosa da classe sacerdotal, que pretendia liderar a comunidade na ausência da figura do rei. É o domínio da religião sobre a vida humana; é, sobretudo, um meio de captação daquilo que ela produz no âmbito material.

O texto sacerdotal justifica o direito do sacerdote de chefiar e conduzir a vida social e religiosa do povo judeu. Os redatores trajaram Arão com o manto do sumo sacerdote pós-exílico e a tenda do santuário transformou-se no templo de Jerusalém, inaugurado em 515 a.C., onde se ampliam rituais cada vez mais diferenciados de sacrifícios e purificações. A teocracia dá lugar para a hierocracia. A ideia do serviço sacerdotal universal de toda a comunidade de Israel em favor dos povos foi substituída pela separação entre clero e laicato (Nm 16). Reforça-se nesse período o conceito de mediação, onde se afirma que o povo só pode chegar a Deus através do sacerdote. Amplia-se também a ideia da transcendência de Deus, que por sua vez, mostra-se distante desse mundo profano, tornando, com isso, indispensável a figura intermediadora do sacerdote.

O capítulo três trata da obra cronista. Essa obra é uma verdadeira reconstrução histórica do povo judeu num momento de extrema crise política, religiosa e social, pela perda dos seus símbolos de identidade nacional: o templo, o sacerdócio e, sobretudo, a dinastia davídica, cujos descendentes não recuperaram o poder político sob o domínio persa. O caminho seria criar uma estratégia política compatível com o império persa. O texto conhecido como Obra Histórica Cronista está a serviço desse esquema político-ideológico, quando habilmente recria os símbolos da identidade nacional dos judeus (dinastia davídica, templo, culto, sacerdócio) para constituir uma comunidade que se autoproclama o verdadeiro Israel e que reivindica o direito legal para habitar em sua terra e cultuar o seu Deus no seu próprio templo. Essa comunidade será liderada pelo sacerdócio mediador, sem o qual não haverá acesso a Deus.

A Obra Histórica Cronista nasce da busca dessa identidade e na tentativa de separação do outro que não pertence à comunidade cultual. O Cronista é uma obra fechada, nacionalista, exclusivista, centrada no culto e no rito. O cronista se preocupa em firmar a legitimidade do culto em Jerusalém, e para isso purifica sua comunidade das formas estranhas de religião, enfatiza o Templo, valoriza os rituais

religiosos, e a lei moral que era ensinada à comunidade pelos sacerdotes, que passaram a exercer o domínio sobre toda a população.

A versão da Obra Histórica Cronista foi construída a partir de informes dos livros de Josué até 2Reis. Ao dispor dessas fontes, o autor lhe deu acréscimos, retoques e efetuou omissões. O Cronista quer escrever a história da fé do povo judeu colocando em relevo sua doutrina religiosa. Não há mais rei em Judá, e os judeus estão sob a dominação persa. Nesse tempo os sacerdotes e o templo estão subordinados aos persas, que permitiram tanto o retorno dos exilados como a reconstrução do Templo em Jerusalém.

Por fim, no capítulo quatro se estuda o Pentateuco, que é o bloco mais volumoso da Bíblia e que constitui a base tanto da Bíblia Hebraica quanto do Novo Testamento. Sua composição foi intencionalmente planejada para ser lida como um programa teológico concluído num momento crítico da história de Israel, após a grande ruína que o exílio significou (povo diminuído, terra invadida, sem governo próprio).

O Pentateuco, com seu esquema aberto, torna-se para os exilados sua própria história. A estrutura e a mensagem fazem parte do esquema literário que conseguirá integrar diversos grupos. A promulgação do Pentateuco como lei autorizada pela política jurídica persa foi uma iniciativa por parte dos judeus de assegurar sua autonomia político-religiosa e identitária. Tal documento se apresenta como a Torá que Deus outorgou por meio de Moisés a “todo o Israel”. Moisés, desse modo, tornou-se o intérprete da revelação de *lahweh*, figura de mediação entre grupos e contextos diferentes. A Torá olha para além da Judeia, contemplando os judeus da diáspora que lêem sua própria história nos relatos patriarcais e na história de José no Gênesis. Também os “códigos de direito” concorrentes entre si viabilizam que se defina uma existência judaica fora da terra da promessa, mas com os olhos voltados para ela.

É no livro-lei que o Israel pós-exílico se compara com o Israel nômade-patriarcal, quando faz com que as narrativas bíblicas do passado se tornem a sua própria história, firmada como modelo definitivo para todo Israel. Nesse esquema, Judá e Israel não possuem valor apenas geográfico e histórico-social, mas se tornam concepções teológicas do povo, que vive subordinado ao seu templo e lei. Essa superposição de histórias se condensou num arranjo final, que se tornou uma

única e última imagem fixa que recebeu conotação de Lei (o Pentateuco), a ser observada e cumprida. A religião, que era fundada no culto e no templo, deu lugar à religião fundamentada no livro. Israel passa a ser identificado e compreendido pela sua Lei (o Pentateuco).

Não são mais a tribo, o Estado, ou o território que estruturam o judaísmo. Agora é possível pertencer ao povo de Israel mesmo na diáspora. A função profética deu lugar ao sábio e ao escriba versado na Lei. O Pentateuco nasceu como resposta às necessidades internas da comunidade pós-exílica. Sua fundamentação teológica produziu na comunidade uma profunda coesão social e espiritual, removendo as controvérsias entre os grupos existentes, mesmo na ausência de uma unidade de território e de Estado. A partir do pós-exílio, a lei recebeu um poder maior, dada a perda dos alicerces da vida e da fé judaicas. A lei ocupa um lugar importante e por isso deve ser conhecida e lida. Esse processo de ler e ensinar a lei vai transformar um texto de leitura em algo com grande autoridade.

O Pentateuco no pós-exílio destacou o livro como documento oficial no centro da religião de *lahweh*. Esse projeto fixou por escrito os elementos fundantes e constitutivos da identidade nacional de Israel.

## REFERÊNCIAS

- ALMADA, S. A profecia de Ezequiel: sinais de esperança para exilados, oráculos, visões e estruturas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis/São Leopoldo, n. 35/36, p. 116-135, 2000.
- BAILÃO, M. P. O davidismo camponês. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/São Leopoldo, n. 44, p. 29-35, 1994.
- BRIEND, J. *Israel e Judá: Textos do Antigo Oriente Médio*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BRIGHT, J. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2003.
- CROATTO, S. "Una promesa aun no cumplida. Algunos enfoques sobre la estructura literária del Pentateuco". *Revista Bíblica* 44:4, nº 8, p. 193-206, 1982.
- CRÜSEMANN, F. *A Tora. Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- DONNER, H. *História de Israel e dos Povos Vizinhos*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004. v. 1 e 2.
- ECHEGARAY, J. G.; ASURMENDI, J.; GARCÍA MARTÍNEZ, F.; ALONSO SCHÖCKEL, L. ; SÁNCHEZ CARO, J. M. e TREBOLLE BARRERA, J. *A Bíblia e seu contexto*. São Paulo: Ave Maria Edições, 1994.
- FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa, 2003.
- FOHRER, G. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- GALLAZZI, Sandro. *A Teocracia Sadocita: sua história e ideologia*. Macapá: 2002.
- GARMUS, L. A comunidade de Israel em crise: o exílio de Babilônia. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, nº 15, p. 23-37, 1987.
- GERSTENBERGER, E. *Teologias no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- GOTTWALD, K. N. *Introdução socioliterária à Bíblia hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- GUNNEWEG, A. H. J. *História de Israel. Dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias*. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.
- GUNNEWEG, A. H. J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola/Teológica. 2005.

HALBWACHS, M. *Fragmentos da la Memoria Colectiva*. Seleção e tradução. Miguel Angel Aguilar D. (texto em espanhol). Universidad Autónoma Meropolitana-Iztapalapa Licenciatura em Psicologia Social. Publicado originalmente em Revista de Cultura Psicológica, Ano 1, Número 1, México, UNAM- Facultad de Psicologia, 1991.

HALL, S. A. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: D P & A, 1998.

KIPPENBERG, G. H. *Religião e formação de classes na antiga Judéia*. Estudo sociorreligioso sobre a relação entre tradição e evolução social. São Paulo: Paulinas, 1988.

LAMADRID, A. G. *As Tradições Históricas de Israel: Introdução à História do Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 1996.

LOWERY, R. H. *Os Reis Reformadores: Culto e sociedade no Judá do Primeiro Templo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

OLIVA, A. dos Santos. *Como Ler os Livros das Crônicas*. São Paulo: Paulus, 2002.

PIXLEY, J. *A história de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1989.

PURY, A. de. *O Pentateuco em Questão*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

RENDTORFF, R. *A formação do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1979.

RÖMER, Th. *A chamada história deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2008.

SAID, E. "Reflexões sobre o exílio". In: *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

SCHMIDT, W. H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SCHMIDT, W. H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

SCHWANTES, M. *Breve História de Israel*. São Paulo: Oikos, 2008.

SCHWANTES, M. *Sufrimento e esperança no exílio*. São Leopoldo: Oikos, 2007.

SICRE, J. L. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1996.

SIQUEIRA, T. M. Um pouco da história da pesquisa sobre o povo da terra. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, n. 44, p. 9-16, 1994.

SKA, J. L. *Introdução à leitura do Pentateuco*. Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia. São Paulo: Loyola, 2003.

SOLANO ROSSI, L. A. Cativoiro de Babilônia: uma crise criativa. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis/São Leopoldo, nº 43, p. 39-43, 1994.

TÜNNERMANN, R. *As reformas de Neemias*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

ZENGER, E. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.