

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

EDUARDO SALES DE LIMA

**A FACE AMÁVEL DO DEUS TERRÍVEL: UMA HERMENÊUTICA DO
CONFRONTO A PARTIR DO IMAGINÁRIO BÍBLICO**

São Leopoldo

2013

EDUARDO SALES DE LIMA

**A FACE AMÁVEL DO DEUS TERRÍVEL: UMA HERMENÊUTICA DO
CONFRONTO A PARTIR DO IMAGINÁRIO BÍBLICO**

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: Me. Verner Hoefelmann.

São Leopoldo, RS

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L732f Lima, Eduardo Sales de
A face amável do Deus terrível: uma hermenêutica
do confronto a partir do imaginário bíblico / Eduardo
Sales de Lima ; orientador Verner Heofelmann. – São
Leopoldo : EST/PPG, 2013.
76 p.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de
Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em
Teologia. São Leopoldo, 2013.

1. Deus – Amor. 2. Deus – Ira – Ensino bíblico. 3.
Deus – História das doutrinas. I. Hoefelmann, Verner. II.
Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

AGRADECIMENTOS

Registro aqui minha gratidão a Deus, pelas pessoas que permitiu trabalharem minha vida; aos professores(as) e demais funcionários(as) da EST, e, em especial, o Me. Verner Hoefelmann, esmerado orientador, que com paciência me acompanhou e incentivou no desenrolar deste trabalho.

Minha gratidão também à minha querida esposa, Alaisa Alves de Oliveira Lima, que muito me apoiou e sustentou para que pudesse concluir este trabalho, bem como a meus filhos Lael e Nicole, que também tiveram de abrir mão do pai por vários dias.

À coordenadora do curso Gisela I. Streck,, pelo apoio, incentivo e compreensão.

Aos amigos e irmãos que colaboraram com seus incentivos e orações.

RESUMO

Esse trabalho tem, por objetivo, reconhecer as estruturas que usam o imaginário divino para legitimar a perpetuação do poder. Para essa compreensão foi usada a hermenêutica filológica e historiográfica modernas, sensíveis às estruturas e manipulações ideológicas. Filologia, segundo Bakhtin e Benveniste, e historiografia para a escola de Annáles. De posse dessas perspectivas hermenêuticas, foi possível avançar em direção ao imaginário bíblico. A Bíblia foi entendida como instrumento de controle usado para legitimar as estruturas de poder do mundo antigo. Nessa pesquisa, o imaginário do mundo antigo figurou como uma espécie de teologia global, em que o imaginário de um Deus Terrível era usado, nas nações do Crescente Fértil, para legitimar a dominação e a perpetuação do poder. Por fim, apoiado na hermenêutica dialógica, foi possível confrontar o imaginário do Deus Terrível com o Deus Amável. A escrita do Segundo Testamento segue os textos de resistência da Bíblia Hebraica e revelam uma dimensão dialógica. O Deus Amável é uma resposta ao Deus Terrível pregado pela ideologia dominante. Essa reflexão permitiu a releitura de diversos textos de confronto para recuperação do sentido. Essa pesquisa é relevante para a prática pastoral, pois a leitura comunitária da Bíblia ainda não percebeu as manipulações ideológicas em que o texto foi produzido.

Palavras-chave: Imaginário, Poder, Ideologia, Deus Terrível, Deus Amável.

ENGLISH ABSTRACT

That work has, for objective, to recognize the structures that use the imaginary divine to legitimate the perpetuation of the power. For that understanding it was used the modern philological historiographic hermeneutics, sensitive to the structures and ideological manipulations. Philology, according to Bakhtin and Benveniste, and historiography to the school of Annáles. Of ownership of those perspectives hermeneutics, it was possible to move forward towards the imaginary biblical. The Bible was understood as a control instrument used to legitimate the structures of power of the old world. In that research, the imaginary of the old world was represented as a kind of global theology, in that the imaginary of a Terrible God was used, in the nations of the Fertile Crescent, to legitimate the dominance and the perpetuation of the power. Finally, leaning in the dialogical hermeneutics , it was possible to confront the imaginary of Terrible God with Kind God. The writing of the second testament follows the texts of resistance of the Hebraic Bible and they reveal a dialogical dimension. Kind God is an answer to Terrible God preached by the dominant ideology. That reflection allowed the re-read of several confrontation texts for recovery of the meaning. That research is relevant for the pastoral practice, because the community's reading of the Bible still didn't notice the ideological manipulations in that the text was produced.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	8
1 A QUESTÃO HERMENÊUTICA	11
1.1 Aproximações e contribuições da hermenêutica filológica	11
1.2 Fundamentos da hermenêutica historiográfica	14
1.3 Hermenêutica e crítica bíblica	19
1.3.1 Conclusão: O Desafio de uma Hermenêutica Interdisciplinar	22
2 IMAGINÁRIO: EM BUSCA DO DEUS TERRÍVEL	23
2.1 Sobre as fontes	23
2.1.1 Fonte Escrita e Ideologia.....	24
2.1.2 A Bíblia como fonte para o Imaginário de Deus.....	25
2.1.3 Seleção de Fontes e Parâmetros de Pesquisa	26
2.2 Imaginários do mundo antigo: teologia global	27
2.2.1 Teologia Global/Teologia Estrutural: Do Campo à Cidade	30
2.2.2 Ideologia, Estrutura e os Imaginários de Deus.....	41
2.2.3 A Bíblia Hebraica e o imaginário do Deus Terrível	44
3 O IMAGINÁRIO DO DEUS AMÁVEL NO SEGUNDO TESTAMENTO.....	51
3.1 O imaginário de Deus no Segundo Testamento.....	52
3.1.1 Imaginário, Estruturas e o Imperialismo Romano	52
3.1.2 A Escrita do Segundo Testamento: Crise, Resistência, História e Atualidade	54
3.1.3 A Face Amável do Deus Terrível: Uma Hermenêutica de Confronto	59
3.1.4 Conclusão: A Face Amável do Deus Terrível	66
CONCLUSÃO FINAL: IGREJA, FACE AMÁVEL OU O DEUS TERRÍVEL?	68
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	70

INTRODUÇÃO

O problema que fundamenta e estimula essa pesquisa é a leitura comunitária da Bíblia. Percebe-se que, na interpretação bíblica, as comunidades cristãs em geral tendem a interpretar a vida e as Escrituras a partir do imaginário de um Deus Terrível, sem perceber o Deus Amável. No imaginário religioso brasileiro, principalmente nas igrejas pentecostais, a fé foi construída sobre uma teologia centrada na manifestação do Deus Terrível. O medo de Deus e do inferno foi usado como mecanismo de controle. Por muito tempo os crentes foram estimulados a servir a igreja e a Jesus por meio do medo. Assim, este trabalho pretende investigar os imaginários do mundo antigo para entender as relações existentes entre os imaginários do Deus Terrível e Amável.

Esse trabalho se impõe a partir da necessidade prático-teológica de lidar com esse tema tão pouco pesquisado. Aliada à escassez de material está a necessidade hermenêutica. A multiplicidade de igrejas e os movimentos oriundos da pós-modernidade têm produzido um retorno aos discursos ideológicos de manipulação da imagem de Deus. Diante disso, esse trabalho pretende auxiliar na compreensão da Bíblia como fonte imaginária para compreensão de Deus e das relações de poder na Igreja.

Para alcançar tal compreensão, o tema será estudado por meio de pesquisa bibliográfica em três momentos: Primeiro, uma abordagem à questão hermenêutica; Segundo, será empreendida uma busca pelo Imaginário do Deus Terrível; Terceiro, será empreendido o reconhecimento do Deus Amável.

Em, *A questão Hermenêutica*, partimos do senso comum em direção às novas hermenêuticas. Com apoio da filologia e historiografia modernas, foram relacionados padrões e perspectivas hermenêuticas ligadas à estrutura do imaginário. O desenvolvimento dessas ciências auxilia na compreensão das estruturas enquanto realidade. Da mesma forma, a escrita foi estudada em sua perspectiva ideológica, caminhos necessários para alcançar o imaginário de Deus no mundo antigo. Por fim, essa pesquisa foi relacionada à crítica bíblica, ressaltadas as suas contribuições e empreendida uma hermenêutica interdisciplinar capaz de reler os imaginários do Deus Terrível no Primeiro Testamento¹, assim como interagir com o Deus Amável no Segundo Testamento.

¹ Para esse trabalho, em razão da compreensão da Bíblia como livro Judeu-Cristão, usar-se-á os termos Primeiro e Segundo Testamentos em lugar do uso comum de Antigo e Novo Testamentos.

No capítulo, *Imaginário: em busca do Deus Terrível*, o imaginário do mundo antigo foi entendido como fonte principal para compreensão do Deus Terrível. A partir de aproximações entre escrita, ideologia e estudos no imaginário do Crescente Fértil, foi possível identificar uma teologia global cuja influência estendia-se do campo à cidade, alcançando inclusive o imaginário bíblico. Nessa construção, as estruturas da monarquia, exército e religião, utilizaram o texto bíblico como ferramenta para perpetuação do controle e legitimação do poder pela associação ao Deus Terrível. Nessas estruturas, reis e sacerdotes atuavam como mediadores entre o Deus Terrível e o povo pecador.

Em, *O imaginário do Deus Amável no Segundo Testamento*, o texto bíblico foi entendido a partir da hermenêutica de confronto e resistência. Diferente do Primeiro Testamento, não há estrutura de poder por trás do Deus Amável. Não há aproximações ou teologia global que forneça esse sentido. O imaginário base para o Deus Amável é o confronto ao Deus Terrível. A situação de crise e separação vivenciada pela igreja nos dias da escrita do Segundo Testamento colaboraram para que a perspectiva de confronto e resistência assumisse o sentido. Essa característica de texto de resistência é comum ao Primeiro Testamento, à Reforma e às utilizações do texto para legitimação das estruturas de poder. Assim, a presença do Deus Amável foi identificada no texto bíblico do Segundo Testamento pela hermenêutica de resistência, confronto e abandono às características do Deus Terrível.

A compreensão e identificação das estruturas de poder na manipulação do imaginário bíblico é imprescindível. Pois é na relação dialógica de confronto e resistência, que o sentido é preservado de forma a compreender como o Deus Terrível e o Deus Amável foram usados pelas estruturas de poder. Essa compreensão atende às necessidades teológicas e prático-pastorais da igreja na atualidade.

1 A QUESTÃO HERMENÊUTICA

Aquele que tem o controle do passado tem o controle do futuro.

George Orwell²

Para compreensão do imaginário bíblico de Deus, usar-se-á pressupostos em perspectiva interdisciplinar com a filologia e a historiografia, áreas do saber que estudaram o imaginário e sua relação com o estruturalismo³.

Pretende-se usar as contribuições da filologia e historiografia modernas como ferramentas para leitura bíblica. Pela filologia, impõe-se a compreensão de que a linguagem não contém todo o sentido, mas o expressa por meio de símbolos no imaginário de uma época. Pela historiografia moderna, impõe-se a reflexão de que mecanismos de poder foram usados na construção da memória e do imaginário. A partir dessas reflexões, filologia e história podem imprimir significados relevantes na compreensão do imaginário bíblico de Deus.

1.1 APROXIMAÇÕES E CONTRIBUIÇÕES DA HERMENÊUTICA FILOLÓGICA

Por muito tempo a Bíblia, considerada uma grandeza em si mesma, foi estudada apenas gramaticalmente⁴. As leituras eram feitas em perspectiva absoluta, como se abarcassem todo o sentido, ponto em que reside a primeira contribuição hermenêutica relevante: a linguagem não é capaz de conter todo o sentido, ela vaza⁵. Nessa perspectiva, a filologia moderna ensinou que a linguagem possui limitações na relação entre significado e

² BELLO, Maria Rozário Lupi. Nineteen Eighty-Four: A história como Palimpsesto ou a negação da memória como lugar do Eu. In: VIEIRA, Fátima; SILVA, Jorge Bastos. (Org's). *George Orwell: perspectivas contemporâneas*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005. p. 79.

³ Definição de Estruturalismo: "Linguística - 1. toda abordagem de análise que define os fatos linguísticos a partir das noções saussurianas de estrutura e de sistema; Linguística Estrutural - 2. teoria segundo a qual o estudo de uma categoria de fatos deve focar esp. as estruturas; Antropologia - movimento associado esp. a Claude Lévi-Strauss, que se propõe analisar as relações sociais em termos de estruturas relacionais abstratas, não raro expressas em simbolismo lógico; Psicologia - 3. teoria que enfatiza as ligações entre os componentes afetivos e o conteúdo vivido". HOUAISS. *Dicionário eletr. Houaiss da língua portuguesa 3.0*. São Paulo: Objetiva, 2009.

⁴ Esse movimento teve seus idealizadores entre os pais da Igreja. ZUCK, Roy B. *A interpretação Bíblica: Meios de descobrir a verdade da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 38-48. Seu auge foi durante e após a reforma protestante, quando o princípio *Sola-Fide* surgiu como um retorno ao texto bíblico. GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994. p. 82. Seu enfraquecimento aconteceu sob a denúncia da filologia Moderna de idolatria do próprio texto. USARSKI, Frank (Org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 47.

⁵ MRECH, Leny Magalhães. *Psicanálise e Educação: Novos Operadores de Leitura*. SP: Pioneira, 2003. p.119.

realidade⁶. Por isso não é suficiente na construção do sentido. Palavras são signos linguísticos, símbolos que apontam para realidades maiores⁷.

A interpretação também avançou com o estudo do discurso. O filósofo do diálogo Bakhtin (1895-1975) defendeu que a linguagem não é um evento final, mas a expressão de uma ideia dentro do discurso⁸. A partir dessa perspectiva, a hermenêutica ganhou uma leitura dialogal e passou a entender o sentido como dependente da relação.

A compreensão de uma fala viva, de um enunciado vivo é sempre acompanhada de uma atitude *responsiva ativa* (conquanto o grau dessa atividade seja muito variável); toda compreensão é prehe de resposta e, de uma forma ou de outra, forçosamente a produz: o ouvinte torna-se o locutor [...] O próprio locutor como tal é, em certo grau, um respondente, pois não é o primeiro locutor, que rompe pela primeira vez o eterno silêncio de um mundo mudo, e pressupõe não só a existência do sistema da língua que utiliza, mas também a existência dos enunciados anteriores — emanantes dele mesmo ou do outro — aos quais seu próprio enunciado está vinculado por algum tipo de relação (fundamenta-se neles, polemiza com eles), pura e simplesmente ele já os supõe conhecidos do ouvinte. Cada enunciado é um elo da cadeia muito complexa de outros enunciados⁹.

O sentido da linguagem é maior que o texto, pois o antecede, de forma que o autor não exerce papel de criador ativo, mas de mediador dos conceitos - mentalidade¹⁰ - de sua época. Benveniste (1902-1976) também afirmou que o sentido do texto deixa de ser apenas autor-sentido e se torna um diálogo em que o ouvinte é apenas parte do discurso. “Todo signo linguístico possui sentido mediado ou atribuído”¹¹. Assim, a hermenêutica filológica entendeu que todo conceito é estrutural, “é absolutamente impossível conceber o significado sem a ordem”¹², ou ainda, conforme Zabatiero, a compreensão dos conceitos está relacionada ao imaginário¹³. Escritor e leitor são limitados, condicionados pela visão de mundo¹⁴.

Tendo o imaginário como estrutura dominante do discurso, Foucault (1926-1984) identificou estruturas de poder ocultas nos processos linguísticos. Termos comuns como

⁶ HINTIKKA, Merrill B.; HINTIKKA, Jaakko. *Uma Investigação sobre Wittgenstein*. São Paulo: Papirus Editora, 1994. p. 41.

⁷ GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 68.

⁸ Definição de Discurso: “Interação oral ou escrita que supõe, numa situação de comunicação, um locutor e um interlocutor”. HOUAISS. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa 3.0*. São Paulo: Objetiva, 2009.

⁹ BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 291-2.

¹⁰ Definição de Mentalidade: “Perspectiva de estudo da dimensão social e relacional das sociedades. O universo mental, os modos de sentir, as representações coletivas, o inconsciente coletivo, a história total. Posteriormente essa perspectiva passou a ser identificada pelo termo imaginário”. BURKE, Peter. *A escola dos Annales: 1929-1989 a revolução francesa da historiografia*. 2ª Ed. São Paulo: Unesp, 1992. p. 61.

¹¹ BENVENISTE, Emile. *Problemas de Linguística Geral*. 5ª Ed. São Paulo: Pontes, 2005. p. 54.

¹² LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1978. p. 17.

¹³ ZABATIERO, Julio Paulo Tavares. *Enunciação e Interpretação: Novos Rumos da Exegese Bíblica. Práxis Evangélica*, Londrina, n.8, p. 31-44, 2005.

¹⁴ Essa perspectiva hermenêutica também foi explorada por Ricoeur ao afirmar que o sentido depende da compreensão de “mundo do texto” e “mundo do leitor”. RICOEUR, Paul. *A hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 25.

“homem” e “Estado” devem ser entendidos como produtos do discurso cujo sistema organizador é o poder¹⁵. Esse reconhecimento legou ao intérprete a responsabilidade de identificar, principalmente na escrita, as estruturas de poder, ideologias conformadoras e coordenadoras do discurso. Essa possibilidade hermenêutica conferiu à crítica literária o campo de estudos retóricos, que investiga a utilização de elementos ideológicos de perpetuação e legitimação do poder na história escrita¹⁶.

Ao aproximar a filologia moderna à hermenêutica bíblica pode-se ressaltar os seguintes elementos:

1. Toda linguagem vaza. Nenhum conceito sobre Deus pode definir ou esgotar o sentido de Deus. Toda experiência e conhecimento sobre Deus é historicizado no momento em que se torna linguagem. Signos linguísticos são formas históricas, locais e culturais de comunicar sentido e não de explicar e definir a realidade. Assim, os conceitos bíblicos sobre Deus não devem ser estudados a partir do signo linguístico como um fim em si mesmo, mas a partir do imaginário que deu origem ao signo.
2. A compreensão do discurso. Linguagem e conceito não estão soltos da realidade. São produtos de um discurso, de uma mentalidade. Por isso, a compreensão de Deus não deve depender exclusivamente da linguagem, mas deve incluir a rede de discursos que significavam o momento histórico e cultural da linguagem.
3. O texto como diálogo. Na compreensão do sentido, a linguagem não foi produzida para o nada. Todo texto compreende o outro, ainda que o outro seja o eu. Assim, os conceitos sobre Deus tem uma direção, uma relação de poder. Todo texto possui uma pessoa como alvo e dessa relação deriva parte do sentido.
4. O imaginário. O sentido não é construído pela linguagem nem pelo discurso a partir da linguagem, mas pela relação da linguagem com o imaginário. A visão de mundo antecede o discurso e o diálogo na relação de sentido. É o pano de fundo em que a linguagem é produzida.

¹⁵ HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*, São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 46.

¹⁶ BRETTLER, Marc Zvi. *The Creation Of History in Ancient Israel*. London: Routledge, 1998. p. 5.

A partir da hermenêutica filológica, a compreensão do imaginário tornou-se essencial na interpretação dos discursos, dos conceitos e da linguagem.

1.2 FUNDAMENTOS DA HERMENÊUTICA HISTORIOGRÁFICA

A leitura bíblica clássica seguiu os pressupostos da historiografia metódica. Era o império da história-fato, centrada na política e em grandes personagens. Absoluta e sem disparidades, era a história historicizante¹⁷, preocupada apenas com a curta duração¹⁸. Leituras bíblicas embaladas pela historiografia metódica ignoraram as manipulações políticas, não consideraram as relações de poder ocultas na formação da memória popular e oficial. Transformaram a Bíblia em documento pronto e acabado¹⁹.

Diante desse quadro está a primeira contribuição hermenêutica da nova história: o abandono da história-fato e o nascimento da história-problema²⁰. Foi uma denúncia ao programa absolutista de reconstrução lógica e compreensível do passado, que, obsecada pelos grandes feitos²¹, eliminava as disparidades, formando os famosos arquivos do silêncio. A nova história²² se propõe a abrir esses arquivos.

Faço também notar que a reflexão histórica se aplica hoje à ausência de documentos, aos silêncios da história. Michel de Certeau analisou com sutileza os "desvios" do historiador para as "zonas silenciosas" das quais dá como exemplo "a feitiçaria, a loucura, a festa, a literatura popular, o mundo esquecido do camponês, a Occitânia, etc." [1974, p. 27]. Falar dos silêncios da historiografia tradicional não basta; penso que é preciso ir mais longe: questionar a documentação histórica sobre as lacunas, interrogar-se sobre os esquecimentos, os hiatos, os espaços brancos da história.

¹⁷ Definição de história historicizante: Marc Bloch e Lucien Febvre combateram a história-fato que denominavam de "historicizante", pois interpreta fatos de curta duração em história de longa duração. DOSSE, François. *A História em migalhas: dos Annales à Nova História*. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 20.

¹⁸ Definição do termo *curta duração*: "Termo cunhado por Fernand Braudel, autor de uma tese revolucionária sobre *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* [1966], onde a história era decomposta em três planos sobrepostos, o "tempo geográfico", o "tempo social" e o "tempo individual" – o acontecimento situa-se na terceira parte –, publicou nos *Annales* o artigo sobre a "longa duração" [1958], que viria a inspirar uma parte importante da investigação histórica subsequente. História de curta duração era a história fato, história jornalística que só atenta para grandes fatos e ignora a vida comum". LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1990. p. 131.

¹⁹ *Annales* rejeitou a história-fato como objeto pronto e acabado, pois é fruto de construções históricas que exprimem o poder de determinada sociedade do passado sobre a memória e o futuro. LE GOFF, 1990, p. 10.

²⁰ NOVAIS, Fernando A.; SILVA, Rogério F. (Org's). *Nova História: em perspectiva*. São Paulo: Cosak Naify, 2011. p. 140.

²¹ François Simiand publicou uma crítica em 1903 na qual apontava a idolatria da história-fato centrada em grandes personagens e grandes feitos. LE GOFF, 1990, p. 131.

²² Definição de nova história: "A partir do século XX a historiografia sofreu grandes mudanças. Conhecida como nova história a revolução de *Annales*, revista francesa de história sócio-econômica e seus desdobramentos, conceberam várias alterações na forma de compreender a história. Sua pretensão era uma história-total que também fosse crítica às manipulações da história-metódica". USARSKI, 2007, p. 30.

Devemos fazer o inventário dos arquivos do silêncio, e fazer a história a partir dos documentos e das ausências de documentos²³.

A nova história contribui efetivamente para a hermenêutica bíblica com a crítica de Foucault à história historicizante que instrumentaliza o poder pela transformação de monumentos do passado em documentos prontos e acabados²⁴. Soma à historia-problema a crítica aos instrumentos de poder, que, ocultos na história-fato, silenciaram a memória popular e consagraram o discurso dos poderosos como verdade absoluta e domínio sobre o futuro²⁵. Em vista disso, Le Goff entendeu que o documento não é inocente²⁶. Trata-se de interpretação do historiador, e por isso não pode ser aceito como se fosse o próprio fato histórico. A memória transformada em documento tornou-se instrumento nas relações de poder e nisto a ideia geral de história sempre esteve ligada às estruturas de poder como o Estado e a Monarquia²⁷. A nova história viu na própria escrita um dos principais instrumentos de legitimação do poder histórico-narrativo²⁸. Tradições orais populares foram substituídas pelas primeiras inscrições²⁹, e posteriormente substituídas por monumentos, estelas e obeliscos³⁰. Eram histórias criadas pelos escribas para perpetuar o domínio sobre o povo³¹. O próprio historiador tornava-se instrumento do poder político-narrativo³² e a escrita um instrumento de manipulação³³ inquisitorial³⁴.

As estruturas do poder de uma sociedade compreendem o poder das categorias sociais e dos grupos dominantes ao deixarem, voluntariamente ou não, testemunhos suscetíveis de orientar a história num ou noutro sentido; o poder sobre a memória futura, o poder de perpetuação deve ser reconhecido e desmontado pelo historiador. Nenhum documento é inocente³⁵.

²³ LE GOFF, 1990, p. 109.

²⁴ “Os monumentos tem como característica o ligar-se ao poder mnemônico de perpetuação”. JORGE, Vitor Oliveira. Arqueologia dos monumentos da pré-história recente. *Revista da Faculdade de Letras Ciências e Técnicas de Patrimônio*, Porto, Série 1, vol. 1, p.13-26, 2002.

²⁵ LE GOFF, 1990, p. 548.

²⁶ LE GOFF, 1990, p.10.

²⁷ LE GOFF, 1990, p. 58.

²⁸ Na China, o conceito de história foi ligado ao de escrita. Não tinha o sentido historiográfico de nossos dias, mas um sentido sagrado, de magia. A escrita era o meio de comunicação com os deuses. Os escribas não eram escritores, mas místicos. Na Grécia, a escrita nasceu nos meios órficos. Graças a essa estrutura, a profecia do passado poderia ser arma política. LE GOFF, 1990, p. 60-63.

²⁹ Não por um processo de evolução, mas de dominação, numa espécie de “Domesticação do pensamento selvagem”. LE GOFF, 1990, p.427.

³⁰ LE GOFF, 1990, p. 431.

³¹ LE GOFF, 1990, p.111.

³² LE GOFF, 1990, p.111.

³³ LE GOFF, 1990, p. 110.

³⁴ Guinzburg fala de fontes oriundas de “arquivos de repressão”, “o sagrado e o diabólico respondem a estímulos de determinado período histórico [...]. A explicação mágico religiosa foi usada como forma de repressão”. Assim, os documentos foram imbuídos de carga inquisitorial. GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do Bem: Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 7-8,21.

³⁵ LE GOFF, 1990, p. 110.

A memória oral era livre, uma aprendizagem de vivências³⁶. Não tinha a pressão de decorar palavra por palavra. No entanto, a escrita abandonou a vida e perpetuou a realidade idealizada³⁷. Tradições orais que antes poderiam ser ajustadas, com a escrita, passaram a exercer controle sobre as relações sociais³⁸. Na mesma perspectiva, Le Goff afirmou que o passado foi construído para legitimação das estruturas no presente³⁹. A memória tornou-se instrumento de controle⁴⁰.

Para Foucault, a hermenêutica da nova história deve reconhecer as estruturas de poder, e verificar até que ponto as verdades foram produzidas para legitimação dos poderes. “Foucault procurou em todos os tipos de textos [...] E para cada discurso, texto ou evento ele colocava as mesmas perguntas: Onde está o poder nesse conhecimento? [...]”⁴¹.

A nova história reconheceu na história historicizante, produzida e legitimada pelo texto, apenas uma mínima parcela da realidade⁴². O sentido está muito além da história-fato, encontra-se no coletivo, no Imaginário⁴³. Tão concreto quanto a realidade⁴⁴, o imaginário, cheio de ideologias, dirige o mundo mais que os fatos⁴⁵. Esse reconhecimento possibilita outra perspectiva hermenêutica, a compreensão da história a partir das estruturas. No imaginário como história das estruturas, o sujeito não existe e a liberdade se acaba, todos são vítimas⁴⁶. Somos sujeitos na história-fato e, ao mesmo tempo, produtos da história de longa duração. O imaginário funciona como uma prisão, onde a ação humana é determinada pelas estruturas.

³⁶ Para Jack Goddy, as sociedades sem escrita não precisavam de memorização *palavra por palavra*, o principal era uma vivência exata. O aprendizado mecânico surge apenas com os professores nas sociedades com escrita. LE GOFF, 1990, p. 430.

³⁷ A escrita não tinha sentido histórico, mas sagrado. Estava no templo a serviço do rei e sacerdotes. O leigo não tinha acesso. Era um monumento. A escrita popular surgiu apenas por volta dos séculos VI e V a.C. na Grécia e Jônia. GOODY, Jack. *Cultura Escrita em Sociedades Tradicionales*. Barcelona: Gedisa, 2003. p. 51.

³⁸ GOODY, Jack. *El Hombre, La Escritura y La Muerte*. Barcelona: Península, 1998. p. 157.

³⁹ LE GOFF, 1990, p.14.

⁴⁰ BELLO, Maria Rozário Lupi. Nineteen Eighty-Four: A história como Palimpsesto ou a negação da memória como lugar do Eu. In: VIEIRA, Fátima; SILVA, Jorge Bastos. (Org's). *George Orwell: perspectivas contemporâneas*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005. p. 77-86.

⁴¹ HUNT, 1992, p. 52.

⁴² Para Le Goff, documentos adulterados e dados como falsos também possuem relevância histórica. LE GOFF, 1990, p. 110.

⁴³ Definição de Longa-Duração: “É o domínio da estrutura. A história que muda muito lentamente, quase imóvel. É o imaginário, a história das mentalidades da qual a humanidade nasce devedora. É o espaço em que o homem perde o domínio da história”. DOSSE, 2003, p. 177.

⁴⁴ MAFFESOLI, Michel. O Imaginário é uma Realidade. *FAMECOS*, Porto Alegre, nº 15, p. 74-82. Agosto. 2001. Entrevista concedida a Juremir Machado da Silva, em Paris, em 20/03/2003.

⁴⁵ DOSSE, 2003. p. 311.

⁴⁶ DOSSE, 2003, p. 177.

Em cada período da história, é a estrutura econômica da sociedade que, ao determinar as formas políticas, comanda também os costumes sociais e até a direção geral do pensamento e até a orientação das forças espirituais⁴⁷. [...] O Homem nada pode contra as forças seculares que o condicionam e contra os ciclos econômicos de longa duração. Não há escapatória da teia de aranha na qual o homem se debate⁴⁸. [...] O Homem perdeu todo o domínio sobre sua própria historicidade, ao ser devorado por ela e ao sofrê-la, espectador e objeto de sua própria temporalidade⁴⁹.

No imaginário “tudo é determinado por tudo”⁵⁰. Rompe com as perspectivas absolutistas, com as histórias-historicizantes e mesmo com a historiografia dualista de K. Marx⁵¹. Não há uma classe dirigindo e dominando outra, mas uma dualidade de mundos⁵², uma circularidade⁵³. O luxo dos reis fomentou o crescimento do artesanato⁵⁴, credices populares motivaram a caçada às bruxas, o sucesso de grandes propagandas depende do imaginário popular⁵⁵. A realidade é criação coletiva, unida e estratificada, tanto oficial quanto popular. O reconhecimento de circularidade no imaginário é também o nascimento da história-serial, pois, tudo é história⁵⁶. A circularidade como contribuição hermenêutica não relaciona o saber com apenas um grupo, mas concebe aproximações e trocas em toda sociedade.

Ao aproximar a nova história da hermenêutica bíblica, ressaltam-se as seguintes contribuições:

1. História Metódica. O reconhecimento de uma história absolutista, obsecada pelo fato, pela curta duração, por formas oficiais, objetiva e sem ambiguidades é relevante para a hermenêutica bíblica, pois impõe uma leitura atenta às manipulações da memória e às simplificações comuns à história historicizante. Abre os arquivos do silêncio.
2. História Problema. A história a partir do diferente, do comum e do coletivo. A hermenêutica bíblica deve voltar-se para as micro-histórias, não apenas de gênero,

⁴⁷ DOSSE, 2003, p. 142.

⁴⁸ DOSSE, 2003, p. 176.

⁴⁹ DOSSE, 2003, p. 177.

⁵⁰ DOSSE, 2003, p. 287.

⁵¹ LE GOFF, 1990, p. 11.

⁵² BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rebelais*. São Paulo: HUCITEC, 1987. p. 4-5.

⁵³ USARSKI, 2007, p. 34.

⁵⁴ DOSSE, 2003, p. 287.

⁵⁵ MAFFESOLI, 2001, p. 74-82.

⁵⁶ Definição de História Serial: “É o fim do tempo homogêneo, do significado global, da história absoluta e o reconhecimento do regional, do específico, pela fragmentação dos saberes”. DOSSE, 2003, p. 273.

mas, de formação cultural e comum. A história serial, história da vida cotidiana, pois cada traço cultural tem vida e sentido próprios.

3. O Documento não é inocente. Os documentos não são fins em si mesmos, mas instrumentos nas relações de poder. Essa contribuição possibilita à hermenêutica bíblica identificar as relações de poder na construção do texto que se propõe histórico. Reverte o processo documental, transforma documentos em monumentos e identifica as estruturas de poder. Preocupa-se com a escrita e a história enquanto instrumentos ideológicos.
4. O Imaginário como história de longa duração. O reconhecimento de diferenças na duração da história possibilita olhar para a história das estruturas. O imaginário fornece um sentido mais amplo para a hermenêutica bíblica, pois pela longa-duração pode-se ir além do contexto, investigar outras sociedades e épocas, identificar estruturas que possibilitaram a perpetuação do sentido, ou seja, entender que o sentido de um texto depende do imaginário como cadeia estrutural.
5. História Serial e Circularidade. A compreensão de uma micro-história viabilizou o estudo em séries, a história em migalhas. É a possibilidade de uma hermenêutica ampla, capaz de perceber o entrelaçamento das realidades históricas num movimento de aproximação e circularidade.

A interdisciplinaridade é uma das principais ferramentas no desenvolvimento de diversas ciências. Nas aproximações com a filologia e a historiografia modernas, surgem diversas contribuições para a hermenêutica bíblica. Ambas estudaram o fenômeno do imaginário e abrem caminho para uma hermenêutica preocupada com o sujeito, em afronta às fórmulas estruturais e ideológicas que atuam como cadeia mental, delimitando o sentido e construindo uma história legitimadora dos instrumentos de poder. A hermenêutica bíblica não pode estar apática aos avanços dessas ciências e às suas contribuições no campo da interpretação e do sentido.

1.3 HERMENÊUTICA E CRÍTICA BÍBLICA

Na história da crítica bíblica, em alguns momentos a pesquisa aceitou a compreensão metodológica da filologia e historiografia modernas. O movimento crítico, inerente aos textos, ganhou impulso com a reforma protestante, na defesa do *sola scriptura*⁵⁷. Foi uma afronta à utilização das tradições e ao reconhecimento da Bíblia como palavra de Deus. As afrontas não pararam. Dentre os diversos críticos e intérpretes do passado⁵⁸, as teses de K. H. Graf (1815-1869) e de J. Wellhausen (1844-1918)⁵⁹ aproximaram a metodologia científica à interpretação bíblica. Influenciada pelo Iluminismo, a nova crítica entendeu a escrita do texto como fruto de um processo evolutivo da tradição. Foi o enaltecer da crítica da fonte. Segundo Pury, “O que interessava a Wellhausen, antes de tudo, era a evolução histórica das instituições culturais, tal como se reflete nas diferentes fontes”⁶⁰. Wellhausen entendia uma evolução no processo criativo do texto que culminou com os compiladores na composição de materiais pré-literários (tradição oral) e na transformação destes em documentos⁶¹ que geraram a teologia dos compiladores.

Paralelamente à crítica das fontes surgiu a escola de história da religião, a *Religionsgeschichte*, e com ela o nome de H. Gunkel (1862-1932), a quem se deve o mérito de ter aproximado a história das religiões à exegese do Primeiro Testamento. “Para ele, a história da literatura israelita deve ser abordada antes de tudo por meio da história dos gêneros literários”⁶². Essa proposta procurou recuperar o ambiente sociológico e cultural por meio de análise literária. Nessa aproximação, Gunkel aplicou elementos da historiografia e filologia

⁵⁷ KNIGHT, Douglas. *Rediscovering the Traditions of Israel*. 3ª ed. Atlanta: Soc.Biblical Literature, 2006. p. 33.

⁵⁸ Segundo Pury, vozes críticas são ouvidas desde a reforma, onde Karlstadt (1486-1541) foi o primeiro teólogo protestante a questionar a autoria mosaica do Pentateuco. Foi seguido por T. Hobbes (1638-1712) e R. Simon (1638-1712), que viu uma história da tradição de Moisés até Esdras, compilador do Pentateuco. Em 1781 J. G. Eichorn (1752-1825) trouxe a tona a questão das fontes, H. B. Witter (1711) trouxe a baila o Javista e Eloísta que foram consagrados por J. Astruc (1684-1766). W. M. L. Wette ligou o Pentateuco à reforma deuteronomica e H. Ewald acentuou a separação da história bíblica e história real o que H. Hupfeld (1796-1866) apresentou na hipótese documentária de união das três fontes (E, J, P), E. Reuss (1804-1891) e legou a Graf a teoria de que a lei é posterior à saída do Egito e ao Sinai. PURY, Albert. *O Pentateuco em Questão*. Rio de Janeiro: Vozes, 1989. p. 19-29.

⁵⁹ “Wellhausen foi educado na melhor tradição de erudição histórica alemã. [...] Wellhausen era antes de tudo historiador e estava interessado principalmente em escrever ou na verdade reconstruir uma história de Israel [...] baseado em fontes literárias claras. Assim, empreendeu a busca de documentos fidedignos [...] um breve tratado sobre as fontes [...] abordou o Pentateuco apenas com questões fatuais” BRUEGGEMANN, Walter; WOLFF, Hans Walter. *O dinamismo das tradições do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1984. p.14.

⁶⁰ PURY, Albert. *O Pentateuco em Questão*. Rio de Janeiro: Vozes, 1989. p. 31.

⁶¹ KNIGHT. 2006. p. 52.

⁶² PURY, 1989, p. 37.

como método científico de análise do texto⁶³. O sentido não deve ser encontrado apenas no texto, mas nas tradições orais que deram origem ao texto. Foi a identificação da tradição oral contra o documento, a afirmação de que a Bíblia não surgiu do vazio, mas de um vibrante contexto sociológico⁶⁴. Gunkel centrou sua pesquisa na forma e nas repetições em outros povos como método de interpretação. Seu trabalho possibilitou a identificação dos tipos narrativos - mito, saga, lenda e fábula – na interpretação das Escrituras.

Nesse sentido, o trabalho de Gunkel foi uma resposta à Wellhausen e à supervalorização dos compiladores. Gunkel, também influenciado pelo Iluminismo, entendeu o texto como um processo de desenvolvimento, mas, diferente de Wellhausen, com ênfase na origem e não na composição⁶⁵. Foi uma revolução, pois afirmou que toda antiga literatura não surgiu escrita, mas em forma oral⁶⁶. Nessa perspectiva, contrariou Wellhausen e outros críticos literários, que entendiam a tradição oral como vaga e incerta.

Os parâmetros para questões de interpretação foram colocados em grande parte por Wellhausen e Gunkel. A abordagem de Wellhausen é científica; a de Gunkel é artística. Wellhausen é constantemente analítico; Gunkel sintético. Wellhausen busca precisão; Gunkel, o matiz sugestivo. Wellhausen fala de documentos; Gunkel, de tradições. Wellhausen valoriza a disciplina; Gunkel sublinha a imaginação. Felizmente, a investigação científica rejeitou ter que escolher entre ambas, pois é evidente que uma exegese responsável precisa das duas. Devemos perguntar com Wellhausen: O que de fato os documentos querem dizer? E com Gunkel: O que parece estar ocorrendo na transmissão do texto?⁶⁷

Após a pesquisa de Wellhausen (1883) e Gunkel (1901), outros historiadores como A. Alt (1953, 59) e M. North (1943, 48,50) continuaram seu trabalho. A pesquisa ainda estava à procura das tradições originais do texto⁶⁸. Na América estava W.F. Albright (1940), cujo interesse voltava-se para os fatos que deram origem à tradição, ao texto e à salvação na história⁶⁹. Esse movimento também pode ser descrito como mito-teológico. Entre seus expoentes ressaltam-se os trabalhos de Wright (1957, 62), von Rad (1957, 72) e de Vaux (1946-49, 65).

Com G. von Rad (1901-1971), a crítica bíblica assimilou a ideia de *querigma* e afastou-se da pesquisa literária e histórica. A tradição foi transformada em texto para

⁶³ Foi uma tentativa de ir além dos pressupostos literários de Wellhausen e levantar questões referentes à forma mais antiga da tradição, a forma oral – questão que Wellhausen não levantou e nem podia fazê-lo por causa de seu interesse pelos “documentos”. BRUEGGEMANN; WOLFF, 1984, p. 16.

⁶⁴ BRUEGGEMANN; WOLFF, 1984, p. 18.

⁶⁵ KNIGHT, 2006, p. 63.

⁶⁶ KNIGHT, 2006, p. 64.

⁶⁷ BRUEGGEMANN; WOLFF, 1984, p. 19.

⁶⁸ THOMPSON, Thomas L. *Origin Tradition of Ancient Israel: The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23*, Sheffield: JSOT Press, 1987. p. 12.

⁶⁹ THOMPSON, 1987, p. 13.

transmissão da fé. “O Pentateuco não surgiu num vazio, mas foi elaborado por uma comunidade confessante, que procurava cuidadosa e inteligentemente moldar a tradição que expressava sua confissão”⁷⁰. Seguindo a metodologia positivista, von Rad entendeu uma evolução do texto a partir de uma confissão de fé básica, fundamento da interpretação. Para von Rad, as tradições tinham o propósito de preservar a mensagem de salvação como fato histórico por meio de uma confissão. Nessa perspectiva, o sentido histórico traditivo tem valor secundário, ressalta-se apenas o sentido teológico de influência confessional⁷¹.

Na contramão de von Rad e num retorno às hermenêuticas literária e histórica, surgiu a crítica da escola de Copenhague na denúncia à história de Israel como construção literária⁷². Thompson, um dos principais representantes dessa escola, desenvolveu uma crítica à história bíblica como historicismo⁷³. Esse grupo de pesquisas foi chamado de minimalista⁷⁴.

A partir de 1970 surge uma hermenêutica pós-moderna, ou contemporânea. Sua crítica renovada usa como base os princípios de linguagem e retórica da filologia Moderna e as pesquisas da escola francesa de *Annáles*. A partir desses pressupostos, entendem a Bíblia como um material intrinsecamente tecido de história, literatura e ideologia⁷⁵. Sua metodologia se propõe a reler a história de Israel a partir da instrumentalização de três dimensões: histórica, literária e ideológica.

A crítica bíblica, desde a Reforma, avançou na compreensão do sentido. Com as novas hermenêuticas apoiadas pelas reflexões de *Annáles*, surge a hermenêutica pós-moderna, perspectiva em que, sob a direção da filologia moderna e principalmente da nova história essa tese pretende aplicar algumas aproximações para compreender a formação e desenvolvimento dos imaginários de Deus, entre o Terrível e o Amável.

⁷⁰ BRUEGGEMANN; WOLFF, 1984, p. 29.

⁷¹ “No contexto da Igreja Confessante na Alemanha na década de trinta, e influenciada pelo interesse querigmático dominante a partir de Barth, von Rad decidiu situar a *mensagem* de cada texto em termos da fé de Israel. Ele começa com a premissa de que a Bíblia, em última análise, não é nem história nem literatura, mas uma *confissão* de uma comunidade que aproveitava qualquer oportunidade para confessar e reiterar sua fé”. BRUEGGEMANN; WOLFF, 1984, p. 28.

⁷² LONG, Philips V.; BAKER, David W.; WENHAM, Gordon J. *Windows into Old Testament History: Evidence, Argument and Crisis of “Biblical Israel”*. Cambridge: Eerdmans Publishing, 2002. p. 25.

⁷³ FARIA, Jacir de Freitas. *História de Israel e as pesquisas mais recentes*. Petrópolis: Vozes, 2003. p.48-49.

⁷⁴ Definição de Minimalistas: “Termo usado para referir-se aos pesquisadores que questionam a credibilidade histórica dos acontecimento bíblicos”. MILLARD, A.R.; HOFFMEIER, J.K.; BAKER, D. W. *Faith, Tradition & History: Old Testament historiography in its Near Eastern*. Winona Lake: Eisenbrauns. 1994, p. 6.

⁷⁵ LONG; BAKER; WENHAM, 2002, p. 45.

1.3.1 Conclusão: O Desafio de uma Hermenêutica Interdisciplinar

O desafio de compreender o imaginário de Deus no texto bíblico é um empreendimento que depende fundamentalmente da perspectiva hermenêutica. Assim, para esse trabalho, propõe-se uma aproximação da filologia e historiografia modernas e o abandono da crítica bíblica centrada na história-metódica.

As aproximações de Wellhausen, Gunkel e seus discípulos, principalmente von Rad, foram muito relevantes. Sua influência estendeu-se por mais de um século. Entretanto, ao usar a história-fato, tenderam para historicismo. Nessa aproximação pretendo distanciar-me dos padrões metódicos e ouvir a história problema, a história do não dito e fazer calar a história idealizada, história automática.

Evolucionismo e romantismo pautaram a crítica que de agora em diante chamo de metódica. Inocentemente, como Herder, entendiam o texto bíblico como resultado (evolução) das experiências vivenciais do povo hebreu e não como criação de autores individuais⁷⁶. Nessa perspectiva estão Wellhausen, Gunkel, Alt, Noth e von Rad, que, por herdar o romantismo alemão⁷⁷, exaltaram o documento como portador de “fatos históricos divinos”⁷⁸. Distante dessa linha romântica, pretendo seguir as críticas ao documento empreendidas por Foucault e Le Goff, e nos passos da nova história questionar as estruturas de poder ocultas nos documentos, refletir sobre a parcialidade das fontes⁷⁹, ressaltar as manipulações ideológicas e questionar o pseudo-evolucionismo das tradições.

A crítica a partir da filologia moderna e da nova história, que este trabalho pretende seguir, defende que toda escrita é ideologia⁸⁰. Pela escrita da história, grupos foram esquecidos, novos elementos incluídos, novas lideranças legitimadas, novas forças e instrumentos de poder perpetuados⁸¹. A escrita não surgiu como resultado da tradição oral, mas como intenção de solidificação dos padrões sociais com o objetivo de controle e manipulação do poder⁸². Assim, a própria escrita bíblica é instrumento de poder ideológico⁸³.

⁷⁶ KNIGHT, 2006, p. 49.

⁷⁷ PURY, 1989, p. 34.

⁷⁸ RAD, Gerhard von. *Teologia do Primeiro Testamento*. 2ª Ed. São Paulo: Aste, 2006. p.108.

⁷⁹ PROVAN, William Ian Ian; LONG Phillips, V.; LONGMAN III, Tremper. *Biblical History of Israel*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2003. p. 4.

⁸⁰ BRETTTLER, 1998, p. 18.

⁸¹ GALAZZI, Sandro. *Teocracia Sadocita: sua história e ideologia*. 2ª Ed. Macapá: S.Gallazzi, 2007. p. 107.

⁸² PROVAN; LONG; LONGMAN III, 2003, p. 4.

⁸³ BRETTTLER, 1998, p. 22.

2 IMAGINÁRIO: EM BUSCA DO DEUS TERRÍVEL

Nem sociedades nem deuses aparecem “do nada”

Rodney Stark⁸⁴

Toda busca na história deve voltar-se para o imaginário. A Bíblia não é um documento que surgiu do nada, mas que nasceu em contextos específicos, com linguagens e costumes específicos. Assim, na busca pelo sentido das imagens de Deus é preciso olhar além das pesquisas simplesmente teológicas, guiadas por confissões e imaginários particulares.

Este trabalho pretende olhar para o imaginário⁸⁵ em que surgiram os conceitos de Deus e confrontá-los com o imaginário bíblico a fim de compreender as relações existentes no conceito de Deus Terrível. Para essa compreensão, nos passos da nova história, faz-se necessário rever as fontes a partir de sua relação ideológica com as estruturas que alimentaram os imaginários bíblicos.

2.1 SOBRE AS FONTES

O valor das fontes está em seu caráter ideológico. A história-fato, preocupada com o evento, procura as fontes originais dos comportamentos. Por outro lado, a nova história busca a continuidade e a repetição, abandona o fato original e persegue a longa duração. Real situação em que os processos ideológicos dirigem os discursos. Nesse processo, surgimento e utilização da escrita são mais relevantes que o próprio conteúdo da escrita.

⁸⁴ STARK, Rodney. *Uma Teoria da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 73.

⁸⁵ Definição de Imaginário: “Mentalidade histórica apresentada nos elementos étnicos, religiosos, irracionais, míticos, poéticos, nas fantasias e cosmogonias, [...] uma visão mais ampla da história”. LE GOFF, 1990, p. 49. “O Imaginário tem, além disso, algo de imponderável. É o estado de espírito que caracteriza um povo. Não se trata de algo simplesmente racional, sociológico ou psicológico, pois carrega também algo de imponderável, um certo mistério da criação ou da transfiguração. [...] O imaginário é uma força social de ordem espiritual, uma construção mental, que se mantém ambígua, perceptível, mas não quantificável. [...] O imaginário é, ao mesmo tempo, impalpável e real”. MAFFESOLI, 2001, p. 74-82.

2.1.1 Fonte Escrita e Ideologia

Escrita e memória possuem uma relação de dependência que é revelada na passagem da tradição oral para a cultura escrita⁸⁶. Nas sociedades orais, o ser não tem percepção do passado e as tradições não agem como moldes. Antes as formas orais são ajustadas às relações sociais na passagem de geração a geração⁸⁷. A escrita, por outro lado, não surge do “progresso”, mas do interesse em conservar o monopólio sobre as fontes de poder⁸⁸. Em relação à mobilidade das tradições orais, a escrita surge da necessidade de perpetuação⁸⁹, como tecnologia do poder capaz de romper com as barreiras do espaço-tempo. Não um mecanismo neutro, mas dirigido⁹⁰, formador de classes⁹¹, que outorga poder de dominação e conquista a quem possui-lo⁹². Nessa perspectiva, a escrita liga-se ao Estado e à Religião como formas de controle⁹³.

No mundo antigo, a história escrita também foi reconhecida por seu caráter mágico e divino. Nos arquivos da China, Grécia, Roma e do Oriente em geral, a escrita não é prova histórica, mas objeto mágico, produzido por homens espirituais guiados pelos deuses com propósito e função sagrada⁹⁴, ao mesmo tempo é objeto de legitimação social, arma política⁹⁵, estrutura de poder em forma de monumentos comemorativos⁹⁶.

As estruturas do poder de uma sociedade compreendem o poder das categorias sociais e dos grupos dominantes ao deixarem, voluntariamente ou não, testemunhos suscetíveis de orientar a história num ou noutro sentido; o poder sobre a memória futura, o poder de perpetuação deve ser reconhecido e desmontado pelo historiador. Nenhum documento é inocente. Deve ser analisado. Todo o documento é um monumento que deve ser desestruturado, desmontado. [...] Os documentos só passam a ser fontes históricas depois de estarem sujeitos a tratamentos destinados a transformar a sua função de mentira em confissão de verdade⁹⁷.

Diante dessa característica ideológica, a crítica deve ir além do problema da veracidade documental e concentrar-se na identificação do imaginário como algo real e

⁸⁶ LE GOFF, 1990, p. 53.

⁸⁷ GOODY, 2003, p. 45.

⁸⁸ GOODY, 2003, p. 21.

⁸⁹ GOODY, 1998, p. 157.

⁹⁰ GOODY, 2003, p. 13

⁹¹ GOODY, 2003, p. 51.

⁹² GOODY, 1998, p. 141.

⁹³ LE GOFF, 1990, p. 58.

⁹⁴ LE GOFF, 1990, p. 60.

⁹⁵ LE GOFF, 1990, p. 63.

⁹⁶ LE GOFF, 1990, p. 432.

⁹⁷ LE GOFF, 1990, p. 110.

presente⁹⁸. Compreender o imaginário é a aceitar que “O homem nada pode contra as forças seculares que o condicionam e contra os ciclos econômicos da longa duração. [...] O homem perdeu todo o domínio sobre sua própria historicidade, [...]”⁹⁹. Esse imaginário influenciou a escrita e, por isso, estelas, obeliscos e escrituras, ainda que narrem fantasias, ou informações falsas, tornam-se realidade. Os arquivos de repressão¹⁰⁰, a própria falta de documentos¹⁰¹ e os arquivos do silêncio¹⁰² são documentos históricos¹⁰³. Não são memórias do passado, mas manipulações do presente¹⁰⁴, mecanismos instrumentalizadores e instrumentalizados pelo imaginário¹⁰⁵.

2.1.2 A Bíblia como fonte para o Imaginário de Deus

Uma das questões mais debatidas em círculos teológicos nos últimos dois séculos foi a validade da Bíblia como documento histórico. Ainda que o iluminismo a tenha desacreditado, nossa proposta hermenêutica compreende que a própria definição de documento na qual o iluminismo tentou enquadrar a Bíblia também foi idealizada, o que, segundo a nova história, possibilita novos questionamentos e aproximações.

Conforme Le Goff, a Bíblia Hebraica, e, principalmente, o Deuteronômio são grandes memoriais. Sua narrativa articula a memória fundadora da identidade do povo (Dt 8.11); da aliança que exige obediência (Dt 8.14,18,19), e da promessa (Is 44.21). Relações que fizeram de Israel o povo da memória por excelência¹⁰⁶. Goody, numa aproximação com a nova história, entendeu a memória bíblica como fonte de manipulação. Assim, afirmou que todas as religiões de conversão, excludentes por natureza, estão baseadas em livros usados no templo como instrumentos divinos¹⁰⁷. A Bíblia Hebraica, por exemplo, era colocada na Arca da Aliança, local da presença de Deus (Dt 31.26). Era uma relíquia sagrada acessível apenas ao sacerdote¹⁰⁸. Childs, um dos principais pesquisadores da memória na Bíblia, identificou a manipulação da memória-escrita por duas estruturas de poder: uma litúrgica, no memorial de

⁹⁸ MAFFESOLI, Michel, 2001, p. 74-82.

⁹⁹ DOSSE, 2003, p. 176.

¹⁰⁰ GINZBURG, 1988, p. 7-8.

¹⁰¹ DOSSE, 2003, p. 134.

¹⁰² LE GOFF, 1990, p. 109.

¹⁰³ LE GOFF, 1990, p. 110.

¹⁰⁴ DOSSE, 2003, p. 101.

¹⁰⁵ MAFFESOLI, Michel, 2001, p. 74-82.

¹⁰⁶ LE GOFF, 1990, p. 443-444.

¹⁰⁷ GOODY, 2003, p. 12.

¹⁰⁸ GOODY, 2003, p. 51.

invocação (Ez 23.13; Is 26.13)¹⁰⁹ e outra jurídica, no memorial de acusação (Ez 21.24; Nm 5.15)¹¹⁰. J. Pedersen, também próximo dos pressupostos da nova história, identificou paralelos entre o verbo *zkr* (lembrar) e verbos que denotam ação (Sl 115.12; 136.23; Jr 14.10) o que indica o principal objetivo da memória bíblica: produzir ação¹¹¹. Como os pesquisadores do imaginário, identificou o mesmo sentido de *zkr* nos textos de Amarna (228.19), nas cartas de Lachish (II.4), nas inscrições da estátua de Melqarth (Larnax Lapethos 2.15), nas inscrições Nabateas e Palmirenes, nos sepulcros judeus, na inscrição aramaica de Panammu I, e no texto aramaico de Ahikar (linha 53) do séc. V¹¹². Sua conclusão foi que o uso de *zkr* para produzir ação era característico do mundo semítico, estando presente inclusive entre os gregos, nas *Ilíadas* de Homero (15.372 ff). Childs viu ainda mais uma utilização da memória bíblica: a perpetuação do tempo-espaço (Gn 8.1; 19.29). A memória foi utilizada para releitura do passado¹¹³, não no sentido histórico, mas no sentido prático-ideológico: Lembrar é observar¹¹⁴. Nesse processo, a preocupação do escritor sacerdotal (P) não era reviver a memória histórica, mas perpetuar a realidade por meio de memoriais¹¹⁵. A preocupação principal não era relacionar o Israel presente com o passado, mas manter a ordem sagrada por meio das relações com a memória¹¹⁶.

A Bíblia também deve ser analisada a partir da crítica de Foucault¹¹⁷, pois, como escrita, também transformou monumentos em documentos (Ex 13.9). Congelou a história e padronizou as relações sociais. Poderes foram perpetuados e atrocidades legitimadas. Ainda que seja um dos principais memoriais da história, precisa ser revisada em relação à forma como foi tradicionalmente interpretada. Deve-se reconhecer seu valor memorial ao mesmo tempo em que se verifica seu potencial ideológico de manipulação das estruturas de poder.

2.1.3 Seleção de Fontes e Parâmetros de Pesquisa

Os parâmetros de pesquisa para a compreensão do imaginário de Deus no mundo antigo devem ser delimitados por tempo e espaço. Braudel, um dos principais expoentes da

¹⁰⁹ CHILDS, Brevard S. *Memory and Tradition in Israel*. London: SCM Press, 1962. p. 12.

¹¹⁰ CHILDS, 1962, p. 14.

¹¹¹ CHILDS, 1962, p. 19.

¹¹² CHILDS, 1962, p. 23-24.

¹¹³ CHILDS, 1962, p. 51.

¹¹⁴ CHILDS, 1962, p. 54.

¹¹⁵ CHILDS, 1962, p. 68.

¹¹⁶ CHILDS, 1962, p. 68.

¹¹⁷ FOULCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. p. 8.

nova história, no confronto com a antropologia, desenvolveu o conceito de história de curta, média e longa-duração¹¹⁸. Essa delimitação denunciou a história historicizante que, preocupada com os fatos de curta duração, historiciza conceitos de minorias, manipulações políticas, personalidades famosas e perde o imaginário comum, campo histórico de longa duração, história quase imutável, história das estruturas¹¹⁹.

As fontes não devem concentrar atenção nos fatos, mas nas cadeias mentais, nas formas ideológicas de perpetuação do poder presente nas estruturas que servem à longa duração¹²⁰. Esse imaginário, fonte histórica de maior influência social, resiste ao tempo-espaço e espalha-se por toda sociedade, de reis a plebeus. Sua identificação é reconhecida pela repetição dos mesmos elementos em documentos variados, por períodos e locais diversos. Não é a busca pelo exclusivo, mas pelo comum.

Essa pesquisa foi limitada à compreensão do imaginário bíblico do Deus Terrível. Para espaço-tempo foi compreendida a região do Crescente Fértil em suas relações do campo à cidade, e para o tempo, foi delimitado o período da escrita até a formação do Segundo Testamento. Em alguns momentos esse imaginário foi rastreado até a atualidade.

2.2 IMAGINÁRIOS DO MUNDO ANTIGO: TEOLOGIA GLOBAL

O termo *Teologia Global*, usado por Smith¹²¹, indica uma história de longa duração, cadeia estrutural que influenciou a formação dos conceitos de divindade presentes nas diversas culturas do mundo antigo, em especial no Crescente Fértil.

Esta compreensão global também foi visualizada por Alt, a que denominou tendência geral de identificar a imagem de Deus como familiar e tribal¹²². O egiptólogo Assmann também encontrou a presença de elementos comuns na religião e sociedade que se estendiam

¹¹⁸ BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. 6ª Ed. Lisboa: Ed. Presença, 1990. p.11-12.

¹¹⁹ A nova história, a partir de Braudel, aproximou-se de parâmetros antropológicos sem se confundir com estes. Propôs o estudo de um movimento influenciador de longa duração que é dominado pelas estruturas. BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1978. p. 49. Estrutura é “uma realidade que o tempo demora imenso a desgastar e a transportar.” BRAUDEL, 1990, p.14.

¹²⁰ O fato documentado não é a base de pesquisa, mas a presença de valor ideológico. “De fato, o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores.” Le Goff, 1990, p.535.

¹²¹ SMITH, Mark – *O Memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006. p.89-90.

¹²² GERSTENBERGER, Gerhard (Org.) – *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981. p.49.

da Mesopotâmia ao Egito¹²³. Diversas trocas culturais entre os imaginários das divindades que, embora com nomes diferentes, possuíam funções comuns¹²⁴, tendência que chamou de ecumênica. A influência do imaginário foi comprovada pela tradução dos nomes das divindades estrangeiras¹²⁵, prática comum na Mesopotâmia do terceiro milênio e nos outros povos a partir do segundo¹²⁶. Essa prática fica evidente com Ashera, divindade cujo nome era conhecido no akadiano, ugarítico, hebreu, arameu e cananeu¹²⁷. Traduções e trocas culturais confirmavam a longa duração. O imaginário era uma cadeia que contagiava e prendia as culturas¹²⁸.

As formas dos deuses e as formas de adoração também podem diferir significativamente. Mas as funções são notavelmente semelhantes, especialmente no caso de deidades cósmicas” [...]. O deus sol de uma religião é comparado facilmente ao deus do sol de outra religião, e assim sucessivamente. Por causa da equivalência funcional, deidades de diferentes religiões podem ser comparadas¹²⁹. (Tradução nossa)

Cross defende que houve relações de troca entre os panteões da Babilônia, Canaã e Egito¹³⁰. Tratava-se de aproximações culturais entre Ugarit, norte de Canaã e Egito, especialmente a terra de Goshen¹³¹. Sua pesquisa percebeu as cadeias estruturais de longa duração nos atributos da divindade cananita *El*. Ele era o Pai, o Criador, Pai dos deuses, Ancião e o Eterno¹³² características também presentes nas divindades do panteão babilônico. A longa-duração no imaginário sobre Deus também foi notada nas pesquisas de M.

¹²³ ASSMANN, Jan - *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. USA: Harvard University Press, 2003. p. 184.

¹²⁴ ASSMANN, Jan - *Moses The Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge: Harvard University Press 1998. p. 3.

¹²⁵ “Não há dúvidas de que a prática de tradução de nomes divinos era usada por muitas diferentes culturas e religiões. Havia uma inter-cultural teologia com objetivos religiosos”. BUDICK, Sanford; ISER, Wolfgang (Orgs). *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*. California: Stanford University Press, 1996. p. 26.

¹²⁶ ASSMANN, 1998, p. 3.

¹²⁷ BINGER, Tilde. *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*. England: Sheffield Academic Press - Journal for the Study of the Old Testament Supplement, 1997. p. 143-144. Series 232 - Copenhagen International Seminar 2.

¹²⁸ Essas trocas podem ser identificadas na Bíblia Hebraica em 1Sm 8:5 “[...]constitui-nos, pois, agora, um rei sobre nós, para que nos governe, como o têm todas as nações”. Essa presença é marcante nas advertências dos profetas e principalmente de Deuteronômio (Dt 6.14; 12:4; 18:9; Is 2:6; Jr 3:13; e outros).

¹²⁹ “The shapes of the gods and the forms of worship may also differ significantly. But the functions are strikingly similar, especially in the case of cosmic deities [...]. The sun god of one religion is easily equated to the sun god of another religion, and so forth. Because of their functional equivalence, deities of different religions can be equated”. ASSMANN, 1998, p. 3.

¹³⁰ CROSS, Frank Moore - *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge: Harvard University Press, 1971. p.7.

¹³¹ CROSS, 1971, p. 9.

¹³² CROSS, 1971. p. 17-18.

Liverani¹³³ e nas aproximações do imaginário bíblico como herdeiro do ugarítico, realizados por M. Smith¹³⁴.

A presença dessa teologia global também é marcante na tradição da Bíblia hebraica. Smith e Cross ressaltam que essas aproximações podem ser identificadas na relação de *Yahweh* com outras divindades¹³⁵. Um exemplo típico é o trono de *Yahweh* (Ez 28.2) que faz referência à posição de *El* no panteão de Ugarit¹³⁶.

Muitas das características e funções de *El* aparecem como características e funções de *Yahweh* nas primeiras tradições de Israel: O papel de *Yahweh* como juiz no tribunal de *El* (Salmo 82; Salmo 89. 6-8) e no imaginário geral de *Yahweh* à cabeça do conselho divino: A realeza de *Yahweh* (Êxodo 15. 18; Deuteronômio 33. 15; Números 24.21): a sabedoria, antiguidade e compaixão de *Yahweh*, [...] e acima de tudo, *Yahweh* como o criador e pai (Gênesis 49. 25; Deuteronômio 32. 6).¹³⁷ (Tradução nossa).

Smith ainda aponta mais duas aproximações¹³⁸. A primeira identifica o Mar, ou o Rio, antigos inimigos das divindades, com nomes comuns, *Yam* no hebraico e *Ym* no Ugarítico. O Leviatã no hebraico é *Tannin* e no ugarítico é *Tnn*. A Morte no hebraico é *Mawet* e no ugarítico é *Mot*. Essas aproximações também aconteceram na identificação dos inimigos de *Baal* como inimigos de *Yahweh* (derrota do Leviatã Sl 74.12-17; Is 27.1 e a derrota da Morte Is 25.8). A segunda identifica os agentes das divindades. O Mar e o Dragão que, no panteão ugarítico, são servidores dos deuses¹³⁹ assumem lugar ao lado de *Yahweh* como forças domesticadas (Jó 38.8-11; 41.4; 40.2,5; 40.29; Sl 104.26).¹⁴⁰

Todas essas aproximações e muitas outras não podem ser chamadas de sincretismo¹⁴¹. O imaginário sobre Deus em Israel era parte de um imaginário maior, uma teia estrutural de longa duração que condicionava e aproximava cananitas, egípcios e mesopotâmicos. Para estes, o imaginário conduzia o significado dos deuses e as trocas possibilitavam aproximações de funções, características e ideais.

¹³³ LIVERANI, Mario - *El Antiguo Oriente: História, sociedad y economia*. Barcelona: Crítica, 1995.

¹³⁴ SMITH, 2006, p. 140ss.

¹³⁵ SMITH, 2006, p. 140

¹³⁶ CROSS, 1971, p. 44.

¹³⁷ "Many of the traits and functions of 'El appear as traits and functions of Yahweh in the earliest traditions of Israel: Yahweh's role as judge in the court of 'El (Psalm 82; Psalm 89 : 6-8) and in the general picture of Yahweh at the head of the Divine council: Yahweh's kingship (Exodus 15: 18; Deuteronomy 33: 15; Numbers 24:21): Yahweh's wisdom, age, and compassion [...] and above all, Yahweh as creator and father (Genesis 49 : 25 ; Deuteronomy 32 : 6)". CROSS, 1971, p. 72.

¹³⁸ SMITH, 2006, p. 141-142.

¹³⁹ SMITH, Mark. *Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. 2ª Ed. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002. p. 85-86.

¹⁴⁰ SMITH, 2006, p. 142.

¹⁴¹ SMITH, 2002, p. 30-31.

2.2.1 Teologia Global/Teologia Estrutural: Do Campo à Cidade

O que M. Smith chamou de teologia global é melhor entendido pela lógica estruturalista¹⁴². Assim, não podemos simplesmente olhar para a teologia bíblica e pensar que houve evolução na compreensão do conceito de Deus sem considerar as cadeias estruturais que moldaram e foram moldadas pelos imaginários do Oriente Antigo. Conceitos como *Senhor dos Exércitos* não possuem sentido sem a compreensão do que é um exército, o *Santo de Israel* tem seu sentido delimitado pelas estruturas sacerdotais e o *Soberano das Nações* pela realidade da monarquia. As estruturas funcionam como teias do real e do mental pela qual somos limitados¹⁴³. A compreensão dos imaginários de Deus depende da compreensão das estruturas, pois “[...] é absolutamente impossível conceber o significado sem a ordem”¹⁴⁴.

Nesse caminho, a história das estruturas também torna-se história da teologia. Desde a formação das comunidades do campo até aos complexos sistemas urbanos, os imaginários do divino estão ligados às mentalidades, ora recebendo e ora a outorgar-lhe sentido.

2.2.1.1 Teologia do Campo: Estruturas Familiares e Tribais

O campo é o local primevo do imaginário de Deus. Antes das grandes cidades não havia religiões nem sociedades pagãs, apenas culto cultura¹⁴⁵. Não havia especialistas em matéria de mágica religiosa. Era o berço onde os conceitos sobre os deuses nasceram na e para a vida do povo¹⁴⁶. O contato com a natureza, as necessidades, os medos e problemas familiares e tribais motivaram a formação de diversos imaginários sobre Deus. Suas imagens da divindade eram metáforas sociais como o Pai, a Mãe, o Pastor, o Oleiro, o Cuidador, o Senhor, o Redentor, o Salvador, etc... Outras imagens eram baseadas no fazer humano, como Criador, Fortaleza, etc.. outras eram baseadas na natureza como a Rocha, o Céu, a Montanha, o Sol, o Trovão, o Fogo, etc...¹⁴⁷ Na formação das cidades essa diversidade popular se

¹⁴² Definição de Estrutura: “Por estrutura entende-se organização, coerência, relações bastante fixas, uma articulação que o tempo utiliza mal e veicula mui longamente. Certas estruturas por viverem muito tempo tornam-se elementos estáveis de infinitas gerações. Atravancam a história”. BRAUDEL, 1978. p.49.

¹⁴³ BRAUDEL, 1978, p.50.

¹⁴⁴ LEVI-STRAUSS, 1978, p. 17.

¹⁴⁵ ASSMANN, Jan. *Of God and Gods: Egypt, Israel and the Rise of Monotheism*. Wisconsin: University Wisconsin Press, 2008. p.10.

¹⁴⁶ VELASCO, Francisco Diez. *Hombres, ritos, Dioses: Introducción a la Historia de las Religiones*. Madrid: Editorial Trota, 1995. p. 50-51.

¹⁴⁷ SMITH, 2006, p. 131.

traduziu em panteões familiares repletos de divindades controladoras dos fenômenos da natureza e dos sinais meteorológicos¹⁴⁸.

A família forneceu sentido para o imaginário divino. Em Ugarit, assim como na Bíblia Hebraica, termos comuns foram usados para as divindades. A divindade cananita *El* foi chamada de pai da humanidade, o compassivo e chefe do panteão divino. Era o líder de um clã¹⁴⁹. Nesta região (Síria, Mesopotâmia e Egito), os panteões reuniam assembleias com diversas famílias de divindades. Para M. Smith, o imaginário cananita, dominado pelo ideal familiar, remonta um período em que não havia realeza, um período onde o clã familiar era o centro da sociedade¹⁵⁰.

Os textos mitológicos de Ugarit geralmente caracterizam a deidade *El*, como o patriarca velho e bondoso do panteão; o cônjuge dele era rainha mãe da família divina, *Asherah*; o Deus da tempestade era o jovem guerreiro divino, *Baal*; a irmã dele, *Anat*, igualmente uma deidade guerreira; [...] ¹⁵¹.

As estruturas da família e dos clãs ligaram o imaginário do divino às necessidades básicas¹⁵². Buscar pelos deuses era, na realidade, reflexo do anseio por proteção e explicação da realidade. Assim, características naturais atribuídas às divindades, como o Deus da Tempestade, Deus dos Céus, da Terra, dos Mares, o Deus Sol, a Lua, as Estrelas, os Deuses animais como o Boi, a Serpente, a Vaca e outros apenas coloriram o imaginário do campo e das aldeias na busca por soluções mágicas para as necessidades da vida.

Em consequência do modo de vida das comunidades aldeãs em Israel – bem como de outros povos do antigo Oriente –, as tarefas religiosas comuns concentravam-se em afastar o perigo – proveniente tanto da natureza quanto de outras pessoas – e em providenciar alimento. Podemos, portanto, supor que essas comunidades buscavam e adoravam, sobretudo, divindades da fertilidade e de fenômenos meteorológicos, além de poderes divinos suficientemente fortes para defender o lugar que viviam. ¹⁵³

A relação familiar inclui-se na longa duração, uma vez que na região do Crescente Fértil as famílias e os clãs influenciaram a formação do imaginário bíblico. Conceitos usados para *Yahweh* reproduziram o imaginário de divindades naturais como o Sol, a Tempestade e a Vegetação (Os 2.8; Ex 15.10; Dt 32.4; 1Sm 2.2; Sl 18.2; 68.4; 84.11; e outros). *Yahweh* era o

¹⁴⁸ SMITH, 2002, p. 69.

¹⁴⁹ SMITH, 2006, p. 39.

¹⁵⁰ SMITH, 2002, p. 2.

¹⁵¹ “The Ugaritic mythological texts largely feature the deities El, the aged and kindly patriarch of the pantheon; his consort and queen mother of the divine family, *Asherah*; the young storm-god and divine warrior, *Baal*; his sister, *Anat*, likewise a martial deity [...]”. SMITH, 2002, p. 2.

¹⁵² GERSTENBERGER, Erhard, Teologias no Antigo Testamento: Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Primeiro Testamento, São Leopoldo: EST, 2007. p. 39.

¹⁵³ GERSTENBERGER, 2007, p. 127.

Deus dos pais e o Ancião de dias (Gn 26.4; 31.42; Ex 3.6; 1Rs 18.36; Sl 47.9; Dn 7.9). Esse imaginário não era específico da Bíblia Hebraica, mas uma estrutura de longa duração comum ao Egito, Mesopotâmia, Síria, Ugarit e Ásia Menor¹⁵⁴.

Até o quarto milênio a.C., havia considerável paz e os deuses eram identificados com fertilidade e com o plantio. Guerras e invasões não eram conhecidas. Os deuses eram apresentados como numa era de ouro, sem guerra, numa situação de paz. Não intervinham nas batalhas históricas. Rumores de guerras e banditismo surgiram apenas a partir do terceiro milênio¹⁵⁵. A formação das tribos e cidades propiciaram o acúmulo de riquezas e o surgimento de guerras, batalhas e banditismo, contexto imaginário da figura do Herói-Guerreiro¹⁵⁶. Rapidamente surgiram pelo menos cinquenta deuses guerreiros no panteão Sumero-Akadiano¹⁵⁷. Suas imagens eram representadas com armas de guerra¹⁵⁸ e suas ordens tinham alcance político¹⁵⁹. O Próprio *Yahweh* é apresentado na Bíblia Hebraica com uma espada nas mãos (Is 34.6; 1Cr 21.12; Jr 12.12; Ez 21.3; Sf 2.12). Esse imaginário surgiu nas batalhas de defesa e proteção e ligou-se aos antigos deuses da fertilidade por meio de novas atribuições. Essa relação resultou na formação e identificação da realeza com as próprias divindades, que junto aos deuses assumiram a função de proteção e defesa contra os inimigos¹⁶⁰.

Tiglath-pileser I (1114-1076) descreve sua deusa Ishtar como “frente de batalha entre os deuses, amante de tumulto que adorna batalhas”. Na inscrição de Sargon II (725-706) agradece Ishtar, sua deusa guerreira que o ajuda em suas batalhas: “Na briga e batalha ela pode e vai em socorro dele (ina Ialmu u tabazu lillik risusu II:15)”. Esarhaddon (680-669), filho de Sennacherib, descreve Ishtar como guia divino de suas batalhas [...]”¹⁶¹ (Tradução nossa).

Esse imaginário era comum a Israel sob o termo “Homem de Guerra”, “Guerreiro”, “dos Exércitos”, termos que aparecem 285 vezes na Bíblia Hebraica¹⁶². O imaginário de longa

¹⁵⁴ GERSTENBERGER, 2007, p. 176.

¹⁵⁵ KANG, Sá-Moon. *Divine War in the old Testament and in the Ancient Near East*. New York: de Gruyter, 1989. p.11-12.

¹⁵⁶ KANG, 1989, p. 12.

¹⁵⁷ KANG, 1989, p. 23.

¹⁵⁸ KANG, 1989, p. 28.

¹⁵⁹ KANG, 1989, p. 33.

¹⁶⁰ KANG, 1989, p. 13.

¹⁶¹ Tiglath-pileser I (1114-1076) describes his goddess ishtar 'foremost among the gods, mistress of tumult who adorns battles". In his building inscription Sargon II (725-706) praises his goddess Ishtar who helps him in his war: "In the fight and battle may she go to his help (ina Ialmu u tabazu lillik risusu II:15)." Esarhaddon (680-669), son of Sennacherib, describes Ishtar as his divine guide in battle [...]" . KANG, 1989, p. 35.

¹⁶² GERSTENBERGER, 2007, p. 176.

duração regulou a concepção hebraica de Deus de forma que *Yahweh* foi identificado com um Deus Guerreiro como *Baal*¹⁶³.

Deuteronômio 32.8-9 sugere um vestígio literário da assimilação inicial de *Yahweh*, o Deus-Guerreiro do sul, num amplo panteão, encabeçado por *El*; outros textos apontam Asherah (cônjuge de *El*), *Baal* e outras deidades como membros deste panteão. A tempo, *El* e *Yahweh* foram identificados, enquanto que *Yahweh* e *Baal* co-existiram e depois competiram como deuses-guerreiros¹⁶⁴. (Tradução nossa)

Esse imaginário foi extraído a partir das lutas por sobrevivência e defesa de território. Nessa mudança estrutural dos clãs familiares para liga tribal, o imaginário relacionou as divindades antes ligadas à natureza e família com as guerras e defesas das tribos. Essa relação fomentou novos conceitos às divindades como Deus-Guerreiro, Espada do Senhor, Escudo, Torre-Forte e outros. Na monarquia essa relação passou a legitimar a guerra-santa, local em que a Bíblia Hebraica registra a prática do *anátema* e do *herem*, ou seja, do extermínio e consagração dos inimigos derrotados à divindade vitoriosa¹⁶⁵. Esse imaginário tornou-se base ideológica na formação e exaltação das monarquias, como se vê no testemunho de 1Sm 11.

2.2.1.2 Teologia da Cidade: Novas Estruturas - Novos Imaginários

Com as tribos e as cidades surgiram novas estruturas, que possibilitavam maior acúmulo de excedente e resultava na necessidade de gestão, proteção e formação territorial¹⁶⁶. Diversos imaginários mudaram. Assmann afirma que no Egito Antigo, os templos eram pequenos e as câmaras mortuárias eram imensas (pirâmides)¹⁶⁷, mas que, a partir do reino médio (2040-1650) passaram a construir câmaras mortuárias simples e grandes templos com identificação de divindades locais, algo totalmente novo¹⁶⁸. Esses imaginários surgiram da necessidade de novas formas para legitimar o poder.

¹⁶³ SMITH, 2006, p. 141.

¹⁶⁴ “Deuteronomy 32:8-9 suggest a literary vestige of the initial assimilation of Yahweh, the southern warrior-god, into the larger highland pantheism, headed by El; other texts point to Asherah (El's consort) and to *Baal* and other deities as members of this pantheon. In time, El and Yahweh were identified, while Yahweh and *Baal* co-existed and later competed as warrior-gods”. SMITH, 2002, p. 32.

¹⁶⁵ GERSTENBERGER, 2007, p. 190.

¹⁶⁶ SCHWANTES, Milton. *As Monarquias no Antigo Israel: Um roteiro de pesquisa histórica e arqueológica*, São Paulo: Paulinas, 2006. p.40.

¹⁶⁷ ASSMANN, 2003, p. 183.

¹⁶⁸ ASSMANN, 2003, p. 184.

Mudanças na vida e na sociedade alteraram o imaginário sobre Deus. A presença de tribos, aldeias, cidades, guerras, reis, sacerdotes, templos e rituais despertou novas necessidades e oportunidades de controle e domínio. Assim, exército, monarquia e religião, estruturas de poder, tornaram-se as principais articuladoras do imaginário de Deus. Todo o imaginário sobre Deus sofreu modificações¹⁶⁹. Primeiro muda-se o mundo e depois a imagem de Deus¹⁷⁰.

2.2.1.2.1.1 *O Exército como Estrutura de Poder formadora do Imaginário Bíblico de Deus*

A força do exército se revelou como estrutura formadora do imaginário divino. Conceitos como Deus da Guerra, leis sobre os despojos, maldições sobre inimigos, magia, encantamentos e pragas eram comuns aos povos do oriente. A própria guerra foi reconhecida como mandamento divino, especialmente no Egito, como plano divino guiado por um Deus Guerreiro¹⁷¹. A guerra era o divino julgamento por violar um tratado, uma aliança, um acordo. Esses deuses eram guerreiros que possuíam laços especiais com a realeza e, no geral, tinham o trovão como principal símbolo. Seus oráculos de guerra sempre usavam o termo “entregou os inimigos nas mão de...”.¹⁷² Esse conceito de Deus Guerreiro também aparece entre os Hititas¹⁷³, Mesopotâmia¹⁷⁴ e Canaã.

Niditch, ao pesquisar os escritos de Mecha, identificou esse imaginário na forma como as nações vizinhas a Israel usaram as divindades para legitimar suas guerras.

Agora Kemosh disse a mim, "Vá agarrar Nebo de Israel. Assim eu fui à noite e lutei contra eles do amanhecer até o meio-dia. Eu agarrei-os e matei todo o mundo, sete mil homens nativos, homens estrangeiros, mulheres nativas, mulheres estrangeiras, concubina – Eu dediquei-os a 'Ashtar-Kemosh'"¹⁷⁵. (Tradução nossa)

Na Bíblia Hebraica a guerra foi entendida como santa. Os textos mais antigos refletem claramente essa compreensão (Jz 4-5). Influenciada pelo imaginário do Deus

¹⁶⁹ VELASCO, 1995. p. 95-97.

¹⁷⁰ “[...] A religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana [...]”. GEERTZ, 2008, p. 67.

¹⁷¹ KANG, 1989, p.108

¹⁷² KANG, 1989, p. 108-109.

¹⁷³ KANG, 1989, p. 51.

¹⁷⁴ KANG, 1989, p. 13.

¹⁷⁵ “Now Kemosh said to me, Go seize Nebo from Israel. So I went at night and fought against it from the break of dawn until noon. I seized it and killed everyone of [it] seven thousand native men, foreign men, native women, foreign women, concubines—for I devoted it to 'Ashtar-Kemosh'” (lines 14-17, trans. Jackson, p. 98). NIDITCH, Susan. *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*. New York: Oxford University Press, 1993. p. 31.

Guerreiro, o próprio exército foi chamado pelo nome de *Yahweh* (Ex 12.41; 1Sm 18.17; 25.28). De Vaux afirma que era uma epopeia cantada no livro das “guerras de *Yahweh*”¹⁷⁶. Assim como nos povos vizinhos, *Yahweh*, a divindade nacional dos hebreus, sai em batalha (Js 10.14,42; Jz 20.35) e seu agir é um terror (1Sm 14.15). Essa estrutura do exército chega a desenvolver um código de guerra que foi canonizado na própria Bíblia Hebraica.

Dt 20.10-18 assume a forma de um código para guerras de conquista como parte de um código maior que descreve o imaginário da força armada Israelita, o papel do sacerdote e dos outros funcionários no preparo formal de tropas para a batalha (20.1-9), o tratamento de árvores em territórios conquistados (20.19-20), de mulheres capturadas (21.10 - 14), a disposição do exercito no acampamento com respeito a assuntos de pureza (23.9-14). Dt 20.10-18 é de fato um esforço para preservar tradições na literatura da Bíblia hebraica, enquanto reflete variadas ideologias de guerra.¹⁷⁷

No imaginário bíblico, essa estrutura de legitimação da guerra também assimilou o *herem*¹⁷⁸. Era uma ordem de destruição dos inimigos (Dt 20.10-14 e Nm 21.2-3), uma espécie de dedicação (consagração) dos pecadores derrotados¹⁷⁹. O extermínio era visto como cumprimento da justiça de Deus¹⁸⁰, uma forma de erradicar o mal de sobre a face da terra.

A formação das cidades propiciou a criação de exércitos e o surgimento de novos imaginários. A imagem bíblica de Deus, mergulhada no imaginário do mundo antigo, absorveu os interesses de guerra e as manipulações do poder e o resultado foram as inúmeras cenas de violência e destruição legitimadas por Deus.

2.2.1.2.2 A Monarquia como Estrutura de Poder formadora do Imaginário Bíblico de Deus

¹⁷⁶ VAUX, De Roland. *Instituições de Israel no Primeiro Testamento*. São Paulo: Teológica, 2002. p. 298.

¹⁷⁷ “Deut 20:10-18 assumes the form of a code for wars of conquest as part of a larger code that describes the make-up of the Israelite armed force, the role of the priest and others officials in preparing troops formally for the battle (20:1-9), the treatment of trees in conquered territories (20:19-20) and of captured women (21:10-14), and the disposition of the army camp in regard to matters of purity (23:9-14). Deut 20:10-18 is actually an effort to neaten up traditions preserved in the literature of the Hebrew Bible, reflecting varying war ideologies”. NIDITCH, 1993, p. 66.

¹⁷⁸ Definição de *hérem*: Termo relacionado à guerra por tratar de sacrifício e destruição, ou destruir por ser maldito (Dt 7:2; Is 34:2; Jr 25:9; Nm 21:2; Js 6:21; 8:26; 10:1,28; 1Sm 15). Na legitimação da guerra surge a ideologia de interdição/extermínio como desejo dos deuses. Nessa lógica a lei é o divisor entre os puros e os pecadores, entre limpos e sujos, entre merecedor da salvação e eliminação meritória. Nessa classificação ideológica os inimigos são tratados como se fossem menos humanos, como seres defeituosos, sujos e doentes, por isso exterminá-los passa a ser considerado como um serviço a Deus. O imaginário de justiça e condenação operado pela aniquilação dos pecadores pode ter sido uma das bases na formação da teologia da retribuição. Uma racionalização dos crimes de guerra. NIDITCH, 1993, p. 154.

¹⁷⁹ NIDITCH, 1993, p. 56.

¹⁸⁰ NIDITCH, 1993, p. 77.

O imaginário do deus-guerreiro legou um papel político às divindades. A identificação do herói guerreiro com as divindades foi uma das principais ideologias de apoio à formação das monarquias. “De acordo com Jacobsen, a realeza da Mesopotâmia se originou com a liderança de guerra”¹⁸¹ (Tradução nossa). Na Babilônia, Hamurabi foi visto como guerreiro dos deuses¹⁸² que agiam nas batalhas como guerreiros e juízes¹⁸³. Nas inscrições de Tiglath-pileser I, a vitória na batalha aconteceu com ajuda do Deus Ashur¹⁸⁴. A intervenção dos deuses era justificada pela violação de alianças políticas e pactos comerciais. Recebiam punição dos deuses por violar o juramento¹⁸⁵. Assim, as guerras e entraves políticos se tonaram crises divinas. Eram enfrentamentos entre divindades nacionais¹⁸⁶.

Um segundo passo nessas ligações ideológicas foi a identificação das cidades com as divindades. Os deuses guerreiros tornaram-se padroeiros das cidades. Babilônia era a cidade do amor de Marduk¹⁸⁷, Horus estava ligado a Edfu¹⁸⁸, *Yahweh* ligado a Jerusalém, na Anatólia e em todo Oriente cada cidade importante era a residência de uma divindade¹⁸⁹. Essa mudança desenvolveu novos imaginários de proteção à cidade.

Num terceiro passo, a imagem dos reis foi associada à dos deuses. Cardoso refere-se a essas aproximações como uma associação de poder em que as imagens dos deuses e dos reis, como no caso de Egito, foram ligadas a um cetro de poder popularizado pela ideologia do templo¹⁹⁰. Sob essa ideologia o destino do povo estava amarrado ao do monarca.

“A cosmologia egípcia – em todas as suas variantes – desemboca no mito do rei divino, descendente do deus criador em linha direta e, portanto, herdeiro do cosmo completo – isto é, dono legítimo dos países estrangeiros tanto quanto do próprio Egito – encarregado de sustentar a Verdade/Justiça/Equilíbrio/Medida do universo, [...] e assim, reduzir a possibilidade de que as forças do caos [...] invadam tal mundo”.¹⁹¹

Na Mesopotâmia¹⁹² como no Egito, esse novo imaginário usou as leis para manter a ordem estabelecida como vontade dos deuses operada pela monarquia. A ligação do deus-

¹⁸¹ According to Jacobsen, Mesopotamian kingship originated with leadership in War. KANG, 1989, p. 12.

¹⁸² KANG, 1989, p. 13.

¹⁸³ KANG, 1989, p. 14.

¹⁸⁴ KANG, 1989, p. 18.

¹⁸⁵ KANG, 1989, p. 19.

¹⁸⁶ LIVERANI, 1995, p. 533.

¹⁸⁷ KANG, 1989, p. 20.

¹⁸⁸ ASSMANN, 2003, p. 184.

¹⁸⁹ ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas: De la edad de piedra a los misterios de eleusis*. Barcelona: Ed. Paidós, 1999. p. 192.

¹⁹⁰ CARDOSO, Ciro Flamarion. *Deuses, Mumias e Ziggurats: Uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Poro Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 26.

¹⁹¹ CARDOSO, 1999, p. 26.

¹⁹² CARDOSO, 1999, p. 41-42.

guerreiro à cidade e ao monarca mudou os interesses das divindades. Não há mais a perspectiva familiar. O novo imaginário fez a divindade preocupar-se com a estrutura da monarquia e da cidade, por isso as leis foram ligadas ao imaginário do rei-deus e da cidade-trono.

Essa nova estrutura identificou a divindade criadora com o rei fazendo-o seu administrador e guardador das propriedades divinas¹⁹³. Essa ideologia desenvolveu-se em aproximação aos mitos onde deuses, como Marduk, vencem o caos primordial e assumem a função de ordenadores do universo¹⁹⁴ o que legitimou administrativa e juridicamente ao rei.

A monarquia era igualmente uma instituição política e religiosa, e debaixo de influência real, a religião combinou expressões poderosas de estado e ideologia religiosa. Quando o prestígio da deidade nacional cresceu, o prestígio da dinastia também cresceu. A relação especial entre *Yahweh* e a dinastia de David assumiu o aspecto de uma relação, de aliança formal, denominada em 2Samuel 23.5 como "Aliança Eterna" (bêrît 'ôlâm)¹⁹⁵. (Tradução nossa)

Apoiado no imaginário do rei-deus e influenciado pela teologia da ordem sobre o caos, campanhas militares tornaram-se parte dos deveres que os deuses passavam aos reis¹⁹⁶. Nesse contexto, a luta de *Yahweh* com o dragão (Sl 74 Is 27), como a luta de Marduk contra o Caos¹⁹⁷, representavam as batalhas dos reis e dos reinos por soberania e controle. A ideologia do rei-deus historicizou o conflito mitológico nas batalhas de *Yahweh* (Is 8.5-8; 17.12-14)¹⁹⁸.

A apresentação do imaginário de *Yahweh* associado com *Baal* na tradição Cananita teve um papel nas políticas de Israel. [...] Como na Mesopotâmia e Egito, este deus se tornou o "rei" divino (Sl. 10.16; cf. Ex. 15.18; 1Sm. 8.7; Sl. 47.9; 93.1; 96.10; 97.1; 99.1; 146.10, etc.) e deus nacional¹⁹⁹. (Tradução nossa)

Em Israel, a liderança da Monarquia não se limitou a formar uma religião oficial, mas assumiu a postura de exclusão dos diferentes e demonizou as divindades e cultos estrangeiros. A estrutura de domínio construiu um imaginário em que as outras divindades e

¹⁹³ LIVERANI, 1995, p. 157.

¹⁹⁴ LIVERANI, 1995, p. 332.

¹⁹⁵ "The monarchy was equally a political and religious institution, and under royal influence, religion combined powerful expressions of state and religious ideology. When the prestige of the national deity was increased, the prestige of the dynasty in turn was enhanced. The special relationship between *Yahweh* and the Davidic dynasty assumed the form of a formal covenantal relationship, called in 2 Samuel 23:5 an "eternal covenant" (bêrît 'ôlâm). SMITH, 2002, p. 185.

¹⁹⁶ GARNSEY, Peter; WHITTAKER, C. R. (Orgs.). *Imperialism in the Ancient World*. New York: Cambridge University Press, 1978. p. 10-11.

¹⁹⁷ DAY, John. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. New York: Sheffield Acad. Press, 2002. p. 98.

¹⁹⁸ DAY, 2002, p. 103.

¹⁹⁹ "The presentation of *Yahweh* in imagery associated with *Baal* in Canaanite tradition played a role in Israel's politics. [...] As in Mesopotamia and Egypt, this god became the divine "king" (Ps. 10:16; cf. Exod. 15:18; 1 Sam. 8:7; Pss. 47:9; 93:1; 96:10; 97:1; 99:1; 146:10, etc.) and national god". SMITH, 2002, p. 91.

seres espirituais fossem demonizados, absorvidos e subordinados à *Yahweh*, divindade principal do panteão²⁰⁰. Israel, como seus vizinhos²⁰¹, unificou o Estado e a Religião, resultado da estrutura de domínio do rei-deus.

"cercado por várias cidades com escala similar de poder, Israel reconheceu que todas as nações tinham seus próprios deuses nacionais, enquanto Israel tinha o seu. [...] esta teologia global era particularmente política: cada nação tinha um deus patrono que apoiava e protegia o rei humano e seus assuntos"²⁰².

Mais que um imaginário, essa teologia global era uma forma de governo. No Egito, a divindade solar Ra estabeleceu o rei para sempre, a fim de satisfazer os deuses e estabelecer a justiça²⁰³. Reis eram escolhidos e designados pela divindade padroeira como mordomos do criador e real senhor do mundo²⁰⁴. Na Mesopotâmia, Hamurabi serviu como agente de Marduk²⁰⁵, em Israel, Davi foi seu cavaleiro. Esse discurso do rei, considerado a encarnação viva dos deuses, filho-regente, mordomo fiel²⁰⁶, mediador entre Deus e os homens²⁰⁷ emergiu em vários lugares no antigo Oriente²⁰⁸.

[...] a aplicação de idioma solar e imagem para *Yahweh* pode ter ganho impulso debaixo do ímpeto da monarquia. O título de "o (divino) sol" volta-se como título da realeza que começa pela segunda metade do terceiro milênio. Nas inscrições da Mesopotâmia, Ur-Nammu, Amar-Sin, Lipit-Ishtar, Hammurapi, e Zimri-Lim, são comparados o Deus-Sol. Em correspondência internacional na Idade do Bronze Recente (1600-1200), idioma solar para monarcas é comum. Por este período, cartas de *El Amarna* e *Ugarit* atestam ao uso do título "o Sol" para os reis de Egito, Hatti, e *Ugarit*. [...] Salmo 84.12 imagem do rei divino como o "Sol" e a face resplandecente [...] (por exemplo, Sl 4.7; 31.17; 34.6; 67.2; 80.4, 8, 20; 89.16; 90.8; 119.25; Num. 6.24-26)²⁰⁹. (Tradução nossa)

Essa nova estrutura exigiu novos mecanismos. O deus-guerreiro foi politizado. A cidade e o rei foram unidas à divindade. O imaginário bíblico de Deus absorveu elementos políticos. O imaginário dos deuses passou a legitimar as batalhas. A ira e a vingança do rei

²⁰⁰ LIVERANI, 1995, p. 532-533.

²⁰¹ SMITH, 2006, p. 90.

²⁰² SMITH, 2006, p. 90.

²⁰³ ASSMANN, 2008, p. 11.

²⁰⁴ ASSMANN, 2003, p. 184.

²⁰⁵ KANG, 1989, p. 13.

²⁰⁶ ASSMANN, 2003, p. 184.

²⁰⁷ ASSMANN, 2003, p. 185.

²⁰⁸ SMITH, 2002, p. 94.

²⁰⁹ “[...] the application of solar language and imagery to *Yahweh* may have gained momentum under the impetus of the monarchy. The title of "the (divine) sun" goes back to royal titularies beginning in the second half of the third millennium. The Mesopotamian rulers, Ur-Nammu, Amar-Sin, Lipit-Ishtar, Hammurapi, and Zimri-Lim, are compared to the sun-god.593 In international correspondence of the Late Bronze Age (1600-1200), solar language for monarchs is common. In this period, letters from *El Amarna* and *Ugarit* attest to the use of the title "the Sun" for the kings of Egypt, Hatti, and *Ugarit*. [...] Psalm 84:12's image of the divine king as the "Sun" and the shining of his face, [...] (e.g., Pss. 4:7; 31:17; 34:6; 67:2; 80:4, 8, 20; 89:16; 90:8; 119:25; Num. 6:24-26)”. SMITH, 2002, p. 153.

tornaram-se ira e vingança de Deus. O monarca foi vinculado à divindade, enfrentá-lo era um grande erro. O imaginário de *Yahweh* absorveu os ideais de ordem e submissão impostos pela monarquia, tornando-se aparelhos ideológicos de controle e poder.

Por fim, a influência e controle dos sacerdotes aumentou e logo foram produzidos sistemas de explicação mítica para justificar o status social, ideologias em que um dos principais deveres desse regente era estabelecer a lei em aversão ao Caos²¹⁰. A estrutura ideológica do Estado se justificava pela afronta ao mal encarnado em forma de uma serpente marinha²¹¹.

2.2.1.2.3 A Religião como Estrutura de Poder formadora do Imaginário Bíblico de Deus

A longa duração também pode ser percebida nas aproximações entre Monarquia e Religião. Foi uma relação utilitarista. O Templo com a primazia ideológica e o Palácio com a perspectiva executiva²¹². Tamanha era a proximidade que a nomenclatura das dinastias misturava a noção de Templo e Reino: em Uruk, o monarca era chamado de Gran-Sacerdote, em Lagash era artífice de Deus, em Ur e Kish era o Rei²¹³, na Babilônia era o Sacerdote-Rei²¹⁴. A religião desenvolvia a ideologia que legitimava o direito do rei como subordinado (filho) de Deus empenhado em realizar a vontade divina. Os santuários tornaram-se a forma dos reis legitimarem o uso do poder²¹⁵.

Essa instrumentalização ideológica que transformou o Templo em centro comercial e célula básica para a economia do país²¹⁶ esteve presente na região do Crescente Fértil. Em Israel, a religião, aliada à Monarquia, tornou-se órgão máximo de produção ideológica e controle²¹⁷. Desde o período Sumério do terceiro milênio, as cidades-templo forneceram base estrutural para formatação de culturas como Mesopotâmia, Egito e Anatólia.

²¹⁰ ASSMANN, 2003, p. 189.

²¹¹ VELASCO, 1995, p. 136.

²¹² LIVERANI, 1995, p. 145.

²¹³ LIVERANI, 1995, p. 156.

²¹⁴ HOOKE, S. H. *Babylonian and Assyrian Religion*. London: Hutchinson's university library, 1953. p.18.

²¹⁵ LIVERANI, 1995, p. 157.

²¹⁶ LIVERANI, Mario. *Mas alla de la Biblia: Historia antigua de Israel*. Barcelona: Crítica, 2005. p. 390.

²¹⁷ A religião oficial tornou-se fiscalizador na demarcação de tratados legais (Gn 31:53), alianças políticas e econômicas (Gn 31:53); legislador da economia (Nm 31:12; Dt 20:14); da prosperidade (MI 3:10); da produção e agrícola (Rt 1:6; Ez 8:14); restaurador de relações comerciais (Lv 6: 1-7); regulamentador do serviço bancário (Dt 23: 19-20; 24:10-13); dos direitos do trabalhador (Dt 24:14-15); da contribuição social e sustento do templo pelo dízimo (Dt 26: 12- 14); do serviço cartorário de guarda das escrituras, manutenção da casa do tesouro (MI 3:10); e depósito do tesouro real (1Rs 7:51; 2Rs 16:8; 18:15; 2Mc 3). Enfim, a economia estava ligada direta ou indiretamente às formas sagradas e ideologias pregadas pelos sacerdotes e profetas.

A evidente relação que sempre existiu entre influência religiosa, práticas de culto (afluência dos fiéis ao santuário central) e controle político, foi posteriormente sublinhada pela nova configuração da cidade estado, que institucionalizava a dita relação de um modo e com uma força sem precedentes.²¹⁸ (Tradução nossa)

O papel do Sacerdote era vital para a monarquia. No Egito, o dogma da condição divina de Faraó foi um dos elementos principais no desenvolvimento da civilização²¹⁹. O domínio sacerdotal também foi influenciado pelo imaginário e tornou-se longa duração. Na Babilônia, Egito e ao longo da história, a classe sacerdotal sempre atuou junto do poder estatal. Essa ideologia, comum a Israel, promoveu a elevação do ritual e do sacrifício como obrigatórios para manutenção da ordem²²⁰ (Ne 8; Ex 19-21; 2Rs 23-24). Entretanto, a deportação abalou a fé na monarquia, que, embora enfraquecida, continuou como esperança messiânica. No retorno do exílio surgiu uma releitura da fé que abandonou a legitimação e mediação dos reis e passou à legitimação do domínio sacerdotal. Foi imposta por seu caráter legislativo vinculado à religião²²¹ e pela classe dominante²²². Nesse momento, a ideologia abandonou os ideais da monarquia e centrou-se no imaginário sacerdotal²²³. No Egito, imediatamente posterior ao Novo Reino, a classe sacerdotal assumiu o poder. Era uma teocracia em que as principais decisões eram tomadas por oráculos do supremo Deus²²⁴. Nessa estrutura, o secular foi subjugado ao sagrado por meio do cumprimento das leis divinas organizadas e disseminadas pela classe sacerdotal. A realidade foi submetida à nova estrutura. Graças à ideologia produzida no Templo, principalmente na escrita²²⁵, as instâncias política, administrativa, econômica e social de Israel foram subjugadas ao Sacerdotalismo²²⁶.

Para a criação sacerdotal da Torá, a montanha não é mais uma montanha na terra; os vv 13-18 agora servem para apontar para o monte Sinai. O novo contexto sacerdotal para o poema de Ex.15 criou uma mudança em sua sacramentalização na memória cultural de Israel. [...] O uso do passado tem, com efeito, um alcance anterior à monarquia e cria uma tradição mais significativa do santuário; tal tradição ajudou a liderança sacerdotal da comunidade na Yehud pós-exílica a suportar a queda da monarquia²²⁷.

²¹⁸ “La evidente relación que existió siempre entre influencia religiosa, prácticas de culto (afluencia de fieles al santuario central) y control político, se había visto posteriormente subrayada por la nueva configuración de la ciudad estado, que institucionalizaba dicha relación de un modo y con una fuerza sin precedentes”. LIVERANI, 2005, p. 400.

²¹⁹ ELIADE, 1999, p. 124.

²²⁰ HOOKE, 1953, p. 56.

²²¹ LIVERANI, 2005, p. 399.

²²² LIVERANI, 2005, p. 390-1.

²²³ SMITH, 2006, p. 177.

²²⁴ JOHNSTON, Sarah Iles, (Org). *Religions of the Ancient World: a guide*, USA: Harvard Univ.P., 2004. p. 313.

²²⁵ GRABBE, Lester L. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period: Yehud: a History of the Persian Province of Judah*. New York: T&T Clark International, 2004. p.216, 238-9.

²²⁶ GRABBE, 2004, p.216, 235.

²²⁷ SMITH, 2006, p.214-215.

Em Israel ocorreram processos deliberados de modificação do passado²²⁸. Manipulações do imaginário divino sempre foram desenvolvidas pelos sacerdotes. Promoveram releituras que possibilitaram a substituição das memórias coletivas²²⁹. Ligaram as divindades a locais sagrados, desenvolveram rituais de purificação, criaram classes de ofertas, rituais condenatórios, ritos de purificação e, por fim, os asmoneus uniram ambas as coisas. Sob a monarquia, assumiram características dos reis e, sob o sacerdotalismo, usaram características sacerdotais²³⁰. O imaginário sacerdotal colaborou para construção de um Deus santo, solteiro, livre das impurezas e da morte. Um Deus segundo o ideal dos sacerdotes²³¹.

Ao aproximar a monarquia da religião, o imaginário do rei-deus assumiu os ideais sacerdotais. Na Babilônia, Egito e Israel essa mudança estrutural promoveu um novo imaginário de uma divindade sacerdotal, pura e sem mancha. Foi sob a influência desse imaginário que os conceitos bíblicos de Deus absorveram características sacerdotais.

2.2.2 Ideologia, Estrutura e os Imaginários de Deus

Seguindo os parâmetros sugeridos, primeiro devemos entender que os conceitos bíblicos de Deus foram relacionados com o imaginário estrutural presente no exército, na monarquia e na religião. Essa manipulação legou ao texto bíblico *status* de aparelho ideológico. Tal aproximação manipulou o conceito bíblico de Deus de forma a perpetuar as estruturas de poder. Com isso a imagem de Deus absorveu características de controle, opressão, vingança, destruição e morte. Esse imaginário, longe de ser algo objetivamente controlado, era uma cadeia de longa duração, por isso, comum aos reinos vizinhos.

As mitologias do Egito, Mesopotâmia e Anatólia seguiram divindades que, para preservar a ordem, lutaram contra o caos. Essa literatura foi produzida com o objetivo de controle e validação das estruturas de poder. As divindades e os regentes foram ligados pela aplicação e manutenção da lei e da ordem. A consequência dessa ideologia foi a criação de uma teologia de aprovação e reprovação, instâncias divinas reguladas por quem detinha o poder²³².

²²⁸ SMITH, 2006, p.215.

²²⁹ Diversos nomes de divindades foram substituídos por sua ação: Deber – peste; Astarte – fertilidade; Mot – Morte. Isso possibilitou a negação de deuses e demônios, assim como a assimilação de suas características pelo monoteísmo bíblico. SMITH, 2006, p.216-7.

²³⁰ SMITH, 2006, p. 214.

²³¹ SMITH, 2006, p. 177.

²³² ASSMANN, 2003, p. 193.

No pensamento da Anatólia entendia-se que os transgressores da lei eram punidos, pois "a humanidade é má"²³³. Na Babilônia havia um complexo sistema de listagem com possíveis ofensas às divindades e os respectivos castigos e encantamentos rituais para libertação desses sofrimentos²³⁴. No Egito também houve listas de ofensas que faziam parte de rituais, simbolizando a aprovação dos deuses. Essa recitação continha os valores morais da sociedade e era uma espécie de feitiço para abrir o caminho de vida após a morte²³⁵. Na mesma linha, vários textos da Bíblia Hebraica narram o relacionamento com *Yahweh* pela estrutura de aprovação e reprovação²³⁶ (Am 1; 3.14; 5.14; Os 4.6; Mq 2; Is 1; Jr 7; Gn 2.4-3.24; 6; Ex 19.5-13; Ex 20; Js 1; Dt 28; Ne 9.8-38; Sl 1; 2Cr 7.14; Jó 2.10; 4.7ss; 5; e toda a discussão com os três amigos).

Um terceiro momento nessa estrutura foi a nomeação de agentes para punir os pecadores e abençoar os justos. Para Smith, o panteão divino de Ugarit dividia o mundo entre centro e periferia. As divindades estavam ligadas aos centros e os demônios às extremidades²³⁷. As divindades eram compreendidas a partir das necessidades humanas e os demônios eram monstros destruidores que ameaçavam os humanos (Sl 74.13-14; Jó 26.12-13; Ap 12.3-4; 13.1)²³⁸. Após as batalhas de *Baal* com *Yam* e *Mot*, essas divindades foram reconhecidas como servidoras e classificadas no panteão de Ugarit, numa ordem de quatro níveis²³⁹. Primeiro a divindade anciã e seu cônjuge; segundo, os filhos divinos; terceiro, as divindades artesãs; quarto, os trabalhadores divinos: anjos, porteiros e servidores. Para Smith o panteão deuteronomista segue o padrão de Ugarit²⁴⁰. Primeiro *Yahweh-El* e sua consorte. O segundo foi assumido por alguns anjos, como Gabriel e Miguel²⁴¹. O terceiro, Satã (Jó 1-2; Zc 3), e no quarto, os mensageiros: anjos e servos.

²³³ CONRAD, Philippe. *Os Hititas e as Antigas civilizações Anatólicas*. RJ: Otto Pierre Ed, 1979. p. 227.

²³⁴ JAMES, E. O. *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1960. p. 267.

²³⁵ HOLLAND, Glenn S. *Gods in the Desert: Religions of the Ancient Near East*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010. p.70.

²³⁶ Para Assmann, no Egito o cumprimento da lei não era uma instituição sagrada, nem um meio de satisfazer aos deuses. Era uma dimensão fora da religião e satisfazer os deuses era uma questão de culto e ritual. Agradar a Deus era só fazer sacrifício, não havia essa esfera legal no divino. A noção de um culto moral e ético veio apenas dos profetas hebreus. Quando Israel atribuiu esfera legal ao divino, propôs uma separação entre secular e religioso dentro do próprio espaço sagrado. Com isso o Sagrado tornou-se uma instituição legal e condenatória. Os profetas deslocaram o conceito de Justiça para o centro da religião, e a justiça tornou-se mais importante que o culto, ritual e os sacrifícios. Antes o mal estava fora do ambiente social, fora da cidade, impureza contaminadora, agora, sob a interpretação dos profetas, o mal está na cidade e até mesmo no templo. ASSMANN, 2008, p.11-12.

²³⁷ SMITH, 2006, p. 135-136.

²³⁸ SMITH, 2006, p. 138-140.

²³⁹ SMITH, 2006, p. 151.

²⁴⁰ SMITH, 2006, p. 168.

²⁴¹ SMITH, 2006, p. 170.

Esse imaginário também influenciou a Bíblia Hebraica. O Leviatã de Is 27.1 é o mesmo monstro da literatura de Ras Shamra²⁴². Outros servidores conhecidos como demônios eram *Resheph*, a *Peste*²⁴³, e *Mot*, a *Morte*²⁴⁴, após a derrota para *Baal*, esses seres do submundo foram assimilados ao reino de *Baal* e, no processo de Javeização da Palestina, essa batalha foi relida no contexto de *Yahweh*. As divindades servidoras (*Peste*, Hc 3.5 e a *Morte*, Jr 9.20) também foram incorporadas ao seu reino. Smith faz referência a essa batalha na Babilônia, onde a morte vai ser representada pelo demônio *Mutu*²⁴⁵ o que também ocorre para *Resheph*, que foi reconhecida na Mesopotâmia como divindade do submundo e difundida na Palestina, Síria, Ugarit, Ebla, Egito, Norte da África, Chipre e Cilícia²⁴⁶.

Por esses três passos, destaca-se as influências do imaginário de longa duração na formação dos conceitos de Deus na Bíblia Hebraica. Primeiro, a influência do imaginário do exército, da monarquia e da religião propiciaram a manipulação ideológica dos conceitos de Deus. Em segundo, a criação de uma teologia de aprovação e reprovação, um código divino para manter a ordem, proporcionou listas de pecados e castigos dos deuses, e em terceiro, a identificação de divindades servidoras para o bem e para o mal. Com essa identificação, o imaginário bíblico de Deus se aproxima dos imaginários demoníacos e destruidores usados deliberadamente para manipulação e perpetuação do poder. A presença de um ideal demoníaco em *Yahweh* pode ser confirmada pela tese de Volt'z²⁴⁷, que afirma existir uma espécie de aproximação demoníaca no imaginário de *Yahweh*. Na busca pela monolatria e monoteísmo, *Yahweh* absorveu não apenas as funções de outras divindades, mas também o demoníaco²⁴⁸. “Todas as coisas que o povo em toda parte atribuía aos demônios agora são transferidas para YHWH e resumidas nEle [...]”²⁴⁹ (tradução nossa).

Diante do exposto, entende-se que o imaginário bíblico de Deus foi ligado a estruturas de controle e, mediante manipulação ideológica, absorveu características de violência, guerra, usurpação, morte, controle, tirania, exclusão e destruição dos diferentes (conf. Volt'z – Dt 32; Jz 11; Is 34, 63; Jr 46,50,51; Ez 24; Na 1; Sl 94). O Deus Terrível é fruto da manipulação ideológica.

²⁴² GERSTENBERGER, Gerhard, (Org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1981. p. 180.

²⁴³ DAY, 2002, p. 197-8.

²⁴⁴ DAY, 2002, p. 185-6.

²⁴⁵ SMITH, 1987 apud DAY, 2002, p. 190.

²⁴⁶ DAY, 2002, p. 197.

²⁴⁷ P. Volt'z, “Das Dämonische in Jahwe”, 1924. Apud PEELS, Hendrik, G. L. *The Vengeance of God: The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament*. Leden: E. J. Brill, 1995. p. 12.

²⁴⁸ PEELS, 1995, p. 299.

²⁴⁹ “Everything that people elsewhere would attribute to demons is now transferred to YHWH and summarized in Him [...]”. PEELS, 1995, p. 299.

2.2.3 A Bíblia Hebraica e o imaginário do Deus Terrível

A Bíblia Hebraica apresenta diversos textos para a compreensão do imaginário bíblico do termo *Terror*, dentre os quais estão:

בַּהַל (*bāhal*), traduzido por *terror repentino, alarme*²⁵⁰. Ocorre 50 vezes e foi relacionado com alarme diante de Deus (Ex 15.15; Is 13.8), pânico dos inimigos diante de Deus (Sl 6.10; 83.17), como ação de Deus, uma espécie de terror psicológico (Sl 2.5; Jó 23.15), ameaça e castigo de Deus contra seu povo (Lv 26.16; Jr 15.8; Sl 78.33).

בַּעֲתָה (*b'ātiā*), traduzido por *“terror, medo, aflição”*²⁵¹. Ocorre 15 vezes e foi relacionado a Deus como aterrorizador (Jó 4.14ss; 7.14; 9.34; 13.11,21; 15.24; 1Cr 21.30; 1Sm 16.14; Dn 8.17).

חַת (*hat*), traduzido por *“pavor, medo, despedaçado, espatifado, aterrorizado”*²⁵². Foi relacionado aos inimigos de Deus (1Sm 2.10). Foi reconhecido como ação de Deus (Jó 7.14; 31.34). E entendido como reação diante de algo terrível (Gn 35.5).

יָרָא (*yāre'*), traduzido como *“temer, ter medo, reverenciar”*²⁵³. Relacionado com o medo de Deus no monte Sinai (Dt 5.5), nos locais sagrados (Lv 26.2), com o próprio Deus e seu nome (Sl 86.11, 112.1). Temor pelo Juízo de Deus (Is 59.18-9), pela lei (Dt 4.10). Terror colocado pelo próprio Deus (Ex 20.22; Dt 2.25).

אָרַט (*ārats*), traduzido por *“estar assustado, estar apavorado, ter medo, oprimir, prevalecer, quebrar, estar aterrorizado”*²⁵⁴. Relacionado com o terror do juízo de Deus (Is 2.19,21). Deus é temido entre os santos (Sl 89.7). É um Deus Terrível (Jr 20.11).

פָּחַד (*pahad*), traduzido por *“temer, tremer, venerar, estar assustado, estar aterrorizado”*²⁵⁵. Ligado ao medo diante do juízo divino (Is 33.14), é uma armadilha, um terror do Senhor (Is 2.10, 1Sm 11.7; Jó 13-11).

רָעַד (*ra'ad*), traduzido por *“tremor, medo”*²⁵⁶. Foi relacionado com o medo de Deus (Jó 4.14; Ex 15.13-15).

²⁵⁰ MARTENS, Elmer A. Behâlâ: Terror repentino, alarme. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Org's). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 152-3.

²⁵¹ WALTKE, Bruce K. Terror, medo, aflição. In: HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 265-6.

²⁵² BOWLING, Andrew. I, pavor, medo. In: HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 555-6.

²⁵³ BOWLING, Andrew. Temeroso, Temor. In: HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 654-5.

²⁵⁴ ALLEN, Ronald B. Horrível, poderoso, apavorante. In: HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1175-6.

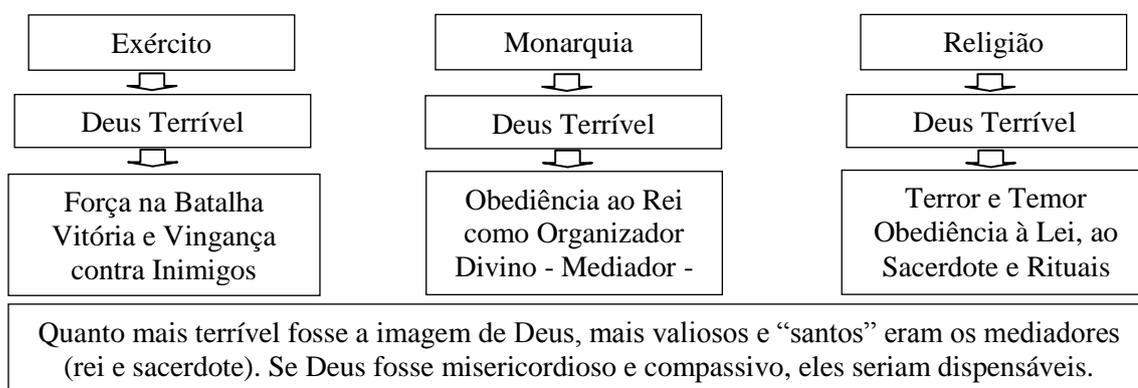
²⁵⁵ BOWLING, Andrew. Pavor, temor, temor religioso. In: HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1208-10.

²⁵⁶ WHITE, William. Fome, tremor e medo. In: HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 2185.

Dentre os outros termos ainda restantes, ressalto מורָה (*môrā*), traduzido por “medo, terror”²⁵⁷, relacionado como ação de Deus (Sl 9.21). O adjetivo נורָא (*nôrā*) foi usado como atributo de Deus (Ex 15.11; Dt 7.21; 10.7; Sf 2.11; Sl 47.3; Jó 37.22; Ne 9.32). Esse vocabulário foi identificado como sendo típico dos salmos da realeza de *Yahweh* (Sl 47.3; 76.8,13; 96.4; 99.3)²⁵⁸. Foi vinculado à santidade de Deus (Sl 99.3; 111.9; Ex 15.11) e aos seus sinais e milagres (Dt 26.8; 34.12; Jr 32.21). Foi usada para descrever o medo de Deus (Dt 4.10; 5.29; 6.2,13,24; 8.6; Js 4.24; Jz6.10; 1Sm 12.14, e outros).

De forma geral, o imaginário do Deus Terrível estava relacionado com as estruturas de poder e juízo. O reconhecimento do Deus Terrível não está diretamente em sua relação com o demoníaco, mas com a ideia de grandeza e poder que foram manipuladas pelas ideologias do exército, monarquia e religião. Entretanto, a influência do imaginário demoníaco na Bíblia Hebraica pode ser compreendida pela ação comum entre *Yahweh* e seus servidores com as outras divindades e seus panteões.

Segundo essa tese, o objetivo era propagar um imaginário terrível propositalmente para produzir controle.



2.2.3.1 O Deus Terrível no Imaginário Bíblico do Exército, Monarquia e Religião

O imaginário do exército ligou o conceito de Deus aos aparelhos de guerra. O próprio exército foi chamado de tropa de Deus (1Sm 17,26), exército de *Yahweh* (Ex 12.41). Os inimigos tornaram-se rivais de *Yahweh* (Jz 5.31). É Ele quem ordena e decide a guerra (1Sm 23.9ss; Dt 20.10-14), quem sai à frente de batalha e traspassa os inimigos com todo tipo

²⁵⁷ STÄHLI, H. P. yr’: To Fear. In: WESTERMANN, Claus; JENNI, Ernst. (Org). *Theological Lexicon of the Old Testament*. Massachusetts: Hendrichson Publishers. 1997. p. 568-78.

²⁵⁸ STÄHLI, H. P. yr’: To Fear. In: WESTERMANN, Claus; JENNI, Ernst. (Org), 1997, p.572.

de violência (Hc 3.3-15; 2Sm 5.22ss; 2Rs 7.6; Is 13). Esse imaginário atribuiu a violência da guerra a *Yahweh* (Dt 20.13,17), assimilou a Ele o imaginário do tirano opressor (Dt 20.14), o que tornou o Deus da Bíblia Hebraica em autor de diversos crimes de guerra como o assassinato, sem compaixão, de mulheres, crianças e idosos (Nm 31.15-18; Dt 2.34; Jz 21.10; Ez 9.3-7). Segundo esse imaginário, Deus foi comparado a um arqueiro que toma o homem por alvo (Jó 7.20; 16.12). Para Jó, um Deus de Terror (Jó 6.4; 16.14; 7.19-20; 9.33-34; 23.15-17). O imaginário de *Yahweh* foi ligado ao deus-guerreiro com sua espada banhada de sangue (Is 34.5-6)²⁵⁹, testemunho de sua autoridade (Ez 21.4-5). A espada do Senhor foi identificada com a peste (1Cr 21.12) e até os demônios eram enviados por Deus para vingança das cidades opressoras (Is 34.10-16; Jr 46.10). Nesse mesmo imaginário, as pragas do Egito figuraram como vingança de Deus (Ex 7-12). Por esse imaginário surgiu uma das maiores atrocidades, o *herem*, prática de matar os sobreviventes de guerra como oferta à divindade (Nm 21.2-3; Dt 7.2; Is 34.2; Jr 25.9). Semelhante a outros povos, o *herem*²⁶⁰ foi executado contra os inimigos derrotados (cananitas Nm 21.2; Js 6.21; 8.26; 10.1,28; amalequitas 1Sm 15). Por meio dessa estrutura, os imaginários do deus-guerreiro, presentes nas formas ideológicas de outras nações, foram usados entre os hebreus para impor medo e legitimar principalmente a tomada do poder.

O imaginário da monarquia identificou o conceito de Deus com os aparelhos ideológicos de domínio. Deus tornou-se o soberano legitimador da opressão sobre o povo (1Sm 8.1-17). Sua realeza garante a ordem e o direito (Sl 24.1; 74.15ss; 89.5-14; 97; 124.8). Influenciado pela monarquia, o imaginário bíblico entendeu Deus como um juiz vingador²⁶¹ e Deus da ira (1Sm 25.31-34; Is 61; Jr 46.10). O rei era o mediador entre esse Deus Terrível e a humanidade pecadora (2Rs 11.14; 23.3; 1Rs 1.39; 2Rs 11;12; 1Sm 24.7,11; 2Sm 5.3). Era um tirano representante da elite (1Sm 11.6-7). Um Deus absoluto que reduz as divindades a entidades servidoras (Ex 15.11; Ex 18.11; Sl 95.3ss; 135.5; 136.2). O imaginário da monarquia transformou Deus em um legalista inflexível, que amaldiçoa o pecador (Gn 3.14-19), que por não suportar o pecado, destrói Sodoma e Gomorra (18.17-33; 19.24-25), assim como a humanidade (Gn 6-8). Afim de legitimar o poder da monarquia, o imaginário bíblico

²⁵⁹ PHILIP D. Stern. Isaias 34, Chaos, and the Ban, in Ki Baruch Hu: Ancient Near Eastern. In CHAZAN, Robert; HALLO, William W.; SCHIFFMAN, Lawrence H. (Org's). *Biblical and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*. USA: Eisenbrauns, 1999. p. 389.

²⁶⁰ Há uma outra aproximação da proibição/interdição - destruição - nos textos de Ugarit KTU 1.13 - Anat aparece como executor da interdição destruição como Javé no texto de Isaias 34. PHILIP, 1999, p. 389.

²⁶¹ O ideal de vingança preenche o imaginário de longa duração uma vez que ocorre frequentemente no contexto de mitologia e política exterior. Horus é o vingador de Osíris, Marduk é o vingador na criação, o rei da Assíria é a representação da lei de Assur, o vingador contra as forças do mal. MENDENHAL, George E. *The Tenth Generation: The origins of the Biblical Tradition*. Lonfon: Johns Hopkins University Press, 1974. p. 71.

descreveu Deus matando os murmuradores com a praga (Nm 16.41-50), e os idólatras, punindo com a morte (Ex 22.20). O imaginário da monarquia viu Deus como aquele que retribui diretamente aos que o rejeitam (Dt 7.10), um Deus que se alegra na destruição (Dt 28.63), o destruidor dos inimigos (Jr 46.10; Dt 32.41, 43; Ez 25.14). Nessa configuração do imaginário, a lei de Deus tornou-se instrumento sagrado de controle e castigo para morte (Ed 7.26). Esse aparelho afastou Deus da vida popular, tornando-se legitimador da ordem e controle pela aproximação ideológica dos reis com as divindades.

O imaginário religioso aproximou o conceito de Deus aos aparelhos ideológicos de domínio sacerdotal. Deus foi apresentado como o Santo que mata (Ex 19.12-13). Foi ligado a um toque de morte (Lv 16.2; 2Sm 6.6-7; Ex 19.12) e à necessidade de derramamento de sangue humano para saciar sua ira (Nm 25.4ss). Essa aproximação legitimou a ordenação e perpetuação do poder sacerdotal por meio de sacrifício humano (Finéias: Nm 25.7-13; Levitas: Ex 32.26-29). Manipulou a imagem de Deus para seus próprios interesses²⁶². Identificou o templo com a divindade (Dt 5.22-33; Ex 20.18-21) e usou a arca como instrumento de dominação e perpetuação do poder sacerdotal (Ex 25.22). Esse imaginário construiu um sistema de sacrifícios pacificadores (Lv 1-7) e controlou a fé por meio dessa configuração do divino.

O imaginário sacerdotal identificou Deus com as pragas contra o povo (Nm 11.33). O agir de Deus era resposta aos pecados, por isso exige sacrifício reparatório (Lv 4-6). Esse imaginário promoveu a separação entre o puro e o impuro e com isso a exclusão das mulheres (Lv 12), demonização da mulher menstruada (Lv 20.18), perseguição à mulher suspeita de adultério (Nm 5.11ss). Deus também foi afastado dos doentes (Lv 13-14) e deficientes físicos (21.16-21). Os crimes religiosos passaram a ser legitimados por Deus (Lv 21.9). Os próprios utensílios do santuário também matavam (Nm 18.3). Aproximar-se da tenda da revelação era fatal! (Nm 18.22). Mas de toda a manipulação, é quando Deus fala do meio do fogo que a ideologia se confirma. Somente Moisés (mediador) fala com Deus e continua vivo (Dt 5.22-28), Moisés, filho de levitas, representa o sacerdote e sua ideologia. Por isso, somente ele pode falar com Deus e não morrer (Ex 32.7-11). Deus é chamado de zeloso porque destrói todos que seguirem outros deuses (Dt 6.15). As nações inimigas são destruídas por causa da contaminação religiosa (Dt 7.2; não terá piedade Dt 7.16). Deus amaldiçoa os infiéis (Dt 28); exclui e condena os diferentes (Nm 16.20ss); exalta o sacerdócio como único capaz de mediar a relação com o Deus Terrível (Dt 5.22ss). Somente Moisés, um levita, não morre. O povo,

²⁶² MENDENHAL, 1974, p. 83.

influenciado pelo imaginário, tem medo de Deus, medo de ser consumido (Ex 20.18-21). Medo de não alcançar o seu perdão (Jó 7.21). Nessa estrutura, o livro de Jó denuncia Deus como sendo indiferente. Como aquele que extermina o justo com o ímpio (Jó 9.20-22; 10.15), que tem o homem por adversário (Jó 16.9; 19.11). Deus é o opressor (Jó 19.6), o impiedoso que humilha os pecadores (Ez 5.11); separa o santo do profano, o puro do impuro (Ez 44.22); promove legitimação dos ideais da elite sacerdotal, o Deus zeloso (Nm 25).

O imaginário bíblico segue os padrões do mundo antigo como uma cadeia conceitual, e por isso, assimila a ideologia do Deus terrível. A influência das estruturas do exército, monarquia e religião transformaram a imagem de Deus que, em cada estrutura, assimilou elementos de opressão, destruição e morte.

2.2.3.2 Imaginário do Deus Amável na Bíblia Hebraica

Diante do exposto, seria impreciso falar apenas de um imaginário terrível na Bíblia Hebraica. Diversos textos apontam para a compreensão de Deus como tendo uma face amável. Entretanto, não havia estruturas que sustentassem esse imaginário. Assim, as poucas apresentações da face amável surgem a partir do confronto com as estruturas de domínio e opressão que procuravam legitimar a face terrível. São uma contra-escrita.

A contra-escrita ou escrita de resistência surgiu dentro do imaginário do exército, monarquia e religião. Os profetas da Bíblia Hebraica, principalmente no séc. VIII, são os principais representantes dessa perspectiva. Sua reflexão sobre a face amável de Deus também era devedora do imaginário de sua época. O Deus de justiça para com os povos, o Deus dos pobres, também figura na literatura egípcia pela necessidade de alguém que julgasse sem parcialidade a causa dos pobres²⁶³, um Deus de compaixão, misericórdia e graça, atributo comum ao deus EL da literatura ugarítica²⁶⁴. A Bíblia Hebraica possui diversos relatos de misericórdia e amor de Deus. Ressalta-se a libertação dos escravos no Egito, “*Quando Israel era menino, eu o amei; e do Egito chamei o meu filho*” (Os 11.1). O testemunho e denúncia do livro de Jonas, “[...] Por isso, me adiantei, fugindo para Târsis, pois sabia que és Deus clemente e misericordioso e tardio em irar-se, e grande em benignidade, e que te arrependes do mal” (Jn 4.2). A superação do sacrifício na máxima do amor, “Pois misericórdia quero, e não sacrifício, e o conhecimento de Deus, mais do que holocaustos” (Os 6.6), ou na

²⁶³ ASSMANN, 2003, p. 193.

²⁶⁴ DAY, 2002, p. 26.

possibilidade de uma aliança de coração, “[...] circuncidai-vos para o Senhor, circuncidai o vosso coração” (Jr 4.4), livre de favoritismos, “Não sois vós para mim, ó filhos de Israel, como os filhos dos etíopes? [...]” (Am 9.7). A releitura inclusivista do sábado contra o separatismo sacerdotal (Is 56), a superação do Templo e a apresentação do humilde como casa de Deus (Is 66.1-2), a releitura da criança como sinal de salvação contra os sacrifícios de crianças (Is 7.14; 11.6), a releitura do jejum de justiça contra os rituais exteriores (Is 58), a releitura do messias como o servo sofredor contra os ideais triunfalistas da velha monarquia (Is 53), e mesmo a literatura de resistência como o livro de Cântico dos Cânticos, Rute, Eclesiastes e os profetas. São inúmeras contribuições. Entretanto, essa apresentação de conceitos de um Deus Amável não podem ser consideradas como imaginário, porque não possuem estrutura de longa duração que sustente e seja sustentada por seus ideais. Os escritos de resistência até podem ser incluídos na longa duração, como já testemunham os questionamentos do Jó babilônico²⁶⁵, mas como seus conceitos não se tornaram uma cadeia com valores racionais e irracionais na qual as ações são limitadas e desenvolvidas, não podemos chamá-lo de imaginário.

Por outro lado, ao olhar para os profetas, principais expoentes da escrita de resistência, percebemos que seu imaginário também é devedor do imaginário do exército, monarquia e religião. Isso revela que na longa duração geralmente há trocas culturais. O Deus Terrível não era apenas um imaginário da elite, mas também foi absorvido pelo povo. Os profetas, como escritores de resistência, afrontaram a monarquia com sua própria ideologia e usaram o imaginário do Deus Terrível para confrontar a monarquia (elite). Para os profetas, Deus é o justo juiz que julgará a todos, principalmente a monarquia, exército, sacerdotes e profetas da corte (Is 2.4; Ez 7.3,8; Jl 3.2; Jr 11.20; Ob 1.21; Mq 4.3;); que manda as doenças e o sofrimento com fins pedagógicos (Is 1.4-7); que usa a lógica retributiva e a aliança condicional em resposta à promessa (Is 1.19-20; Is 40.2; Jr 4.1-2; 12.16-17; 15.19-21; Ez 18; Os 5.15; Zc 3.7; 6.15;). Ao invés de contestarem a ira do Senhor, apontaram-na para os opressores do povo (Is 5.24-25; Jr 4.9; 6.6,19; 14.10; Ez 5.13-15; 22.21; Os 8.5; Ml 2.2). A vingança que os reis usavam para oprimir o povo foi lançada contra as elites (Is 10.12; 14.5-6; Ez 7.27; Os 8.13; Jl 3.4,19; Am 1.9; 7.17; Na 1.3; Sf 2.9-10; Jr 5.29). A teologia retributiva²⁶⁶ era a moeda de troca que os reis não tinham como recusar. As invasões dos inimigos foram

²⁶⁵ SCHÖKEL, L. Alonso; SICRE DIAZ, J. L. *JOB: Comentario teológico y literario*. Madrid: Ed Cristiandade, 1983. p. 32ss.

²⁶⁶ Definição: O termo *teologia retributiva* é usado para designar corrente teológica que usa a retribuição como legal como forma de justiça.

interpretadas como ações retributivas de Deus (Is 10.6; 18.2,7; 51.17; 63.3-6; Jr 5.15; 6.22-23; 49.31; Am 6.14; Hc 1.6). O Dia do Senhor²⁶⁷ surgiu como dia de esperança para o povo e de aflição, castigo e de vingança para a elite opressora (Am 5.18; Sf 1.14; Jl 2.2; Is 13.9; 34.8; 35.4; 59.17; 60.12; Jr 46.10; Lm 3.60; Ez 25.14; Mq 5.15; Na 1.2).

O imaginário é o contexto natural de toda a interpretação. É o delimitador dos conceitos. Não é totalmente textual, não é totalmente lógico, não é totalmente subjetivo, mas ele configura os padrões textuais, as reflexões lógicas e até influencia a percepção subjetiva. Assim, em toda interpretação conceitual, em nosso caso, deve-se atentar às cadeias imaginárias e estruturais em que o imaginário de Deus foi configurado.

O Imaginário tem, além disso, algo de imponderável. É o estado de espírito que caracteriza um povo. Não se trata de algo simplesmente racional, sociológico ou psicológico, pois carrega também algo de imponderável, um certo mistério da criação ou da transfiguração. [...] O imaginário é uma força social de ordem espiritual, uma construção mental, que se mantém ambígua, perceptível, mas não quantificável. [...] O imaginário é, ao mesmo tempo, impalpável e real²⁶⁸.

²⁶⁷ Definição: O termo “Dia do Senhor” refere-se ao dia do juízo. Expressão usada pelos profetas para fortalecer sua denúncia contra os opressores e proporcionar esperança de justiça e igualdade aos oprimidos.

²⁶⁸ MAFFESOLI, Michel, 2001, p. 74-82.

3 O IMAGINÁRIO DO DEUS AMÁVEL NO SEGUNDO TESTAMENTO

Então, lhes disse: Isto é o meu sangue, o sangue da nova aliança,
derramado em favor de muitos.

Marcos 14.24

Um dos maiores obstáculos teológicos na atualidade é superar as dificuldades causadas pela separação didática de Primeiro e Segundo Testamentos. Chamado de *continuidade e descontinuidade*, o estudo da relação intertestamentária desenvolveu-se por vários caminhos. A compreensão mais influente supervaloriza o Segundo Testamento em relação ao primeiro. Essa foi a opinião de von Harnack (1851-1930), Delitzsch (1850-1922) e até do renomado Bultmann (1884-1976)²⁶⁹. Do outro lado da questão está a desvalorização do segundo e a supervalorização do Primeiro Testamento. Defendendo esta opinião estavam os teólogos holandeses van Ruler, Miskotte e o biblista reformador Vischer²⁷⁰. Diante dessa crise estão as abordagens trinitárias de Wright, Barr e Murphy que tentaram amenizar o problema. Outras respostas, como a de Rowley, iguala a relação, pois afirma que o primeiro sempre olha para frente, enquanto que o segundo sempre olha para trás²⁷¹. No mesmo sentido, Eichrodt, von Rad e Wolff, afirmam que “ambos os testamentos iluminam um ao outro em suas relações mútuas”²⁷², ou ainda, segundo Westermann e Zimmerli, ambos possuem uma relação de promessa-cumprimento.

Assim, essa tese se propõe a refletir a relação entre o imaginário do Deus Terrível e o Deus Amável a partir da compreensão de reciprocidade interpretativa entre os testamentos.

Primeiro, seguindo os padrões hermenêuticos já esboçados, olhar-se-á brevemente para a história das estruturas. O objetivo é entender se houve mudança nas relações do imaginário antigo, palco onde os conceitos do Deus Terrível se formaram, para com o texto do Segundo Testamento, pano de fundo conceitual do Deus Amável.

Em seguida, apoiado pela compreensão de imaginário e das considerações gerais da nova história, empreende-se uma breve análise da escrita do Segundo Testamento. Nesse ponto apresenta-se a relação entre os escritos do Primeiro e Segundo Testamento, observando a influência dos imaginários.

²⁶⁹ HASEL, Gerhard. *Teologia do Antigo e Novo Testamento: Questões básicas no debate atual*. São Paulo: Academia Cristã, 2008. p. 355.

²⁷⁰ HASEL, 2008, p. 360-1.

²⁷¹ ROWLEY, H.H. apud HASEL, 2008, p. 364.

²⁷² HASEL, 2008, p. 364

Por fim, apresentaremos, a partir da hermenêutica de confronto e resistência, alguns apontamentos textuais no Segundo Testamento. O objetivo é revelar a face Amável do Deus Terrível. Nesse tópico, de caráter conclusivo, a relação intertestamentária será utilizada de forma a intensificar o sentido, assim como a ausência histórica dessa relação também será notada em algumas breves considerações e abordagens à história da igreja.

3.1 O IMAGINÁRIO DE DEUS NO SEGUNDO TESTAMENTO

De acordo com o estudado no capítulo anterior, as estruturas de poder utilizavam o imaginário como forma de controle. Nessa relação ocorria intensa circularidade conceitual. O imaginário do mundo antigo era formado e formava os conceitos sobre Deus de forma a legitimar as estruturas do exército, monarquia e religião, aproximação que legou ao imaginário de Deus características de um Deus Terrível.

Da mesma forma, o olhar para os escritos do Segundo Testamento deve ser empreendido a partir dos imaginários e das estruturas de poder. Nesse período, as mudanças mais relevantes surgiram com o imperialismo romano.

3.1.1 **Imaginário, Estruturas e o Imperialismo Romano**

A partir do contexto estrutural, o imaginário bíblico viu Deus como um guerreiro sanguinário, sem compaixão, que matava mulheres, crianças e idosos (Ez 9.3-7). Também foi visto como um soberano inflexível, criador e proprietário do mundo, que impõe leis e pune severamente àqueles que não as cumprem (Ed 7.26). Enfim, foi interpretado como um deus santo, que não suporta o pecador, que extermina os impuros, que não apenas precisa de sangue para saciar sua ira, mas que pede e aceita, inclusive sacrifícios humanos para consagrar seus sacerdotes e manter sua bênção sobre o povo (Nm 25). Esse imaginário coloriu o texto bíblico desde a formação do povo hebreu. Do exército, o imaginário bíblico de Deus absorveu características do líder-guerreiro. Da monarquia, absorveu a imagem do rei, soberano das nações, e da religião, usou o ideal sacerdotal.

No Segundo Testamento, os judeus conheciam a estrutura dos Impérios, uma vez que, desde a invasão assíria, estavam sobre o jugo dos impérios. Os escritos do profeta Jeremias confirmam a imposição das ideologias imperiais (Jr 28). Assim, no Império

Romano, estruturas continuam a existir e a legitimar sua opressão. A figura do exército, do rei-deus e da legitimação sacerdotal também serviram de base na construção do império romano. Segundo Wengst, a Pax Romana era uma estrutura ideológica que pregava um retorno ao paraíso, uma nova era de paz²⁷³. Para essa ideologia, a paz figurava como paz militar, paz política, paz econômica, paz jurídica, paz na cidade e paz religiosa. Era uma estrutura de domínio e controle que usava os mecanismos do exército, monarquia e religião como legitimadores da lei e da ordem. Principalmente no âmbito religioso, a Pax Romana usou o imaginário do Deus Terrível como forma de controle e domínio. Quem não prestasse culto e sacrifício a Roma seria castigado pelos deuses²⁷⁴.

É relevante notar que, embora houvesse novos elementos sociais, e imaginários se formando, o imaginário de governo centrado no exército, monarquia e religião, estava configurado há muito tempo, e continuou assim por toda idade clássica e medieval, recebendo seus primeiros confrontos nas revoluções do mundo moderno, que, diga-se de passagem, aconteceram há duzentos anos. Apenas com as revoluções, a partir do séc. XVIII, essas estruturas começaram a quebrar e as legitimações do exército, monarquia e religião perderam seu poder. Isso ocorreu porque mudanças e inovações só tornam-se imaginários quando alcançam a longa duração. A história trata de ações e exceções contingenciais, não movem o mundo como os imaginários. O imaginário está ligado com as estruturas. Elas que perduram por longa-duração e perpetuam as relações de poder²⁷⁵.

Diante disso entende-se que alguns conceitos tomados do imaginário estrutural romano influenciaram o imaginário bíblico de Deus e alcançaram o *status* de longa duração. É o caso dos conceitos de Deus presentes na literatura gentílica. Um exemplo claro é a aplicação do termo grego *Κύριος* (Senhor), que era usado em contexto helênico, no culto ao Soberano²⁷⁶, e passou à literatura bíblica como forma de resistência ao império romano (1Co 8.5ss). Outro conceito de longa duração usado pela igreja como resistência foi *σωτήρ* (*Salvador*), que também possui uma forte relação com o imperador romano, uma vez que Cesar Augusto foi proclamado “Salvador de todo gênero humano”²⁷⁷. Da mesma forma, a utilização do termo *paz* também figura entre os elementos da longa duração influenciados pelos romanos, era a Paz Augusta²⁷⁸.

²⁷³ WENGST, Klaus. *Paz Romana: Pretensão e Realidade*, São Paulo: Paulinas, 1991, p. 18.

²⁷⁴ KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e Comércio Imperiais no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 2004. p.70.

²⁷⁵ BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. 6ª Ed. Lisboa: Ed. Presença, 1990. p. 11-12.

²⁷⁶ BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004. p. 174.

²⁷⁷ WENGST, 1991, p. 18.

²⁷⁸ WENGST, 1991, p. 18.

Olhar para as outras religiões e mesmo para o judaísmo do Segundo Testamento permite-nos ver algumas poucas aproximações e apropriações do imaginário, dentre as quais pode-se citar o Mitraísmo e as religiões de mistério que forneceram sentido ao imaginário bíblico de Deus²⁷⁹, mas não confrontaram o Deus Terrível, nem coloriram o conceito de Deus Amável.

As poucas influências estruturais advindas do imperialismo ou da rede conceitual das religiões vizinhas a Israel, e até mesmo as novas perspectivas judaicas não podem ser consideradas como responsáveis pela apresentação da face Amável do Deus Terrível. Essa relação é muito relevante, pois possibilita a compreensão do Segundo Testamento como escrito de resistência, colocando-o no imaginário em que o primeiro foi configurado.

3.1.2 A Escrita do Segundo Testamento: Crise, Resistência, História e Atualidade

O texto do Segundo Testamento não é o resultado de evolução histórica. A partir das reflexões na nova história, compreendemos que a escrita é instrumento ideológico²⁸⁰. O texto foi construído com objetivo, por isso nunca é neutro²⁸¹.

Essa realidade é percebida pela configuração social da Palestina do primeiro século. A leitura não era uma realidade da maioria. Estima-se que apenas cinco por cento da população soubesse ler²⁸². Outro detalhe importante é que não existia historiografia. Não havia o interesse de estudar a história simplesmente pela história. E por fim, não havia interesse comercial. Assim, a pesquisa de Goody, que defende a utilização da escrita como instrumento de magia e manipulação ideológica, controle e poder, permanece mais viável²⁸³. A principal intenção da escrita era solidificar as tradições, perpetuar as estruturas de poder e acabar com as movimentações e adaptações comuns à tradição²⁸⁴. Em vista disso, entende-se que o cânon de Jâmnia e o cânon do Segundo Testamento tiveram o mesmo objetivo: controle e domínio²⁸⁵.

²⁷⁹ ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas II: De Gautama Buda al Triunfo del Cristianismo*. Barcelona: Ed. Paidós, 1999. p. 376-81.

²⁸⁰ GOODY, 2003, p. 12.

²⁸¹ BENEVISTE, 2005, p. 54.

²⁸² EHRMAN, Bart D. *O Que Jesus Disse? O Que Jesus Não Disse? Quem Mudou a Bíblia e Por Quê?* Rio de Janeiro: Prestígio Editorial, 2006. p.47-8.

²⁸³ LE GOFF, 1990, p. 60-63.

²⁸⁴ LE GOFF, 1990, p.111.

²⁸⁵ KONINGS, Johan. *Evangelho Segundo João: Amor e Fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 31-33. Comentário Bíblico Latinoamericano.

Ao deparar com os escritos do Segundo Testamento surgem diversas questões. Pela história e crítica das formas, a pesquisa rumou à procura dos gêneros literários. Os evangelhos foram identificados como um novo gênero literário, “[...] é a pregação vinculante sobre Jesus Cristo”²⁸⁶. Entretanto, para nossa pesquisa, o motivo da escrita é mais relevante que a própria escrita²⁸⁷. Assim, ao olhar para as estruturas de longa duração, não se encontra um imaginário externo que houvesse alimentado as tradições e fomentado o conceito de um Deus Amável, como apresentado no Segundo Testamento. Diante disso e à guisa de conclusão, esse trabalho entende que a escrita do Segundo Testamento não se desenvolveu a partir do contato com outras culturas, mas nasceu como relação discursiva²⁸⁸, palavra de confronto, texto de resistência. Nesse caso o imaginário do Segundo Testamento é a história, tradição, cultura e o próprio texto do Primeiro Testamento. Diferente da lógica grega, o texto segue a estrutura relacional e dialógica comum à poesia e teologia judaica. Assim, vários textos do Segundo Testamento tem por objetivo dialogar e confrontar o Primeiro Testamento. Como na poesia hebraica, aumentar o sentido.

A partir da característica de resistência, o contexto de escrita fornece aproximação ideológica aos imaginários do Primeiro Testamento. Os momentos de escrita bíblica estão geralmente relacionados. Primeiro, com objetivo de legitimar estruturas e perpetuar o controle. Esse é o caso do escritor Javista e Eloista que escrevem na formação da monarquia²⁸⁹. Entretanto, a escrita de resistência surge a partir das invasões. O Deuteronomista escreve num cenário de crise. Sua primeira redação acontece sob a invasão da Assíria²⁹⁰; a segunda revisão sob a invasão da Babilônia, e as revisões, sob a Pérsia. O escritor Sacerdotal desenvolveu seu texto no retorno, por necessidade política de domínio (apoio da Pérsia)²⁹¹. Posteriormente o escritor Sacerdotal revisou os textos²⁹² e produziu literatura de resistência à invasão helênica²⁹³. As características de resistência estão em toda Escritura. A narrativa da criação, por exemplo, não foi escrita apenas para legitimação das estruturas de poder sacerdotal, mas em confronto às estruturas opressoras da Babilônia que usavam o imaginário do Deus Terrível para oprimir os povos cativos²⁹⁴. O mesmo pode-se dizer em

²⁸⁶SCHREINER, J.; DAUTZENBERG, G. *Forma e Exigência do Novo Testamento*. 2ª Ed. São Paulo: Teológica, 2004. p. 216.

²⁸⁷ZABATIERO, 2005, p. 31-44.

²⁸⁸BENVENISTE, 2005, p. 88.

²⁸⁹GOTTWALD, Norman K. *Introdução Sócioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988. p. 140.

²⁹⁰GOTTWALD, 1988, p. 141-2.

²⁹¹GOTTWALD, 1988, p. 142-3.

²⁹²GOTTWALD, 1988, p. 437ss.

²⁹³GOTTWALD, 1988, p. 523-5.

²⁹⁴SCHWANTES, Milton. *Genesis 1-11: Vida, Comunidade e Bíblia*. São Leopoldo: Cebi, 2007. p. 15-6.

relação à narrativa de libertação do êxodo ou à formação da monarquia. O próprio monoteísmo, que nasce dentro das estruturas políticas de domínio (religião, monarquia e exército)²⁹⁵, também desenvolve a perspectiva de resistência à medida que enfrenta a cultura babilônica. Entretanto, quando os escritos de resistência foram abandonados ou usados pelas estruturas de poder como instrumento de dominação, deu-se lugar a outros textos de resistência, escritos contra os antigos textos de libertação. Esse foi o caso dos textos sobre o sábado. Em Deuteronômio, eles possuem uma dimensão libertadora em defesa dos escravos e dos trabalhadores (Dt 5.12-14), afrontavam às estruturas escravagistas do mundo antigo, principalmente durante o período babilônico. A partir do retorno e construção do segundo templo, porém, tornaram-se textos de legitimação do poder e autoridade sacerdotal. Em afronta a essa torção do sentido, os próprios profetas voltaram a ler o sábado como estrutura de resistência, agora, não à Babilônia, mas contra a lei judaica, que usava o sábado como mecanismo de exclusão (Is 56), o que também vai ocorrer no Segundo Testamento (Mc 2). Assim, a leitura dialógica é imprescindível para compreensão do texto.

Outros textos revelaram o valor da hermenêutica dialógica de confronto. O livro de Rute afrontou as leis que excluía e amaldiçoavam os estrangeiros. Afrontou a lei que proíbe os casamentos mistos, assim como os preconceitos para com as viúvas jovens e tornou-se um marco na tradição judaica, sendo inclusive, lido nas festas do Pentecostes. O livro de Ester também representa a resistência a partir dos judeus que não retornaram. É uma afronta não apenas à lei, mas às tradições que valorizavam os que retornaram em detrimento dos que ficaram na Babilônia. O livro de Daniel, assim como 2Macabeus, representam a resistência da elite sacerdotal. Escrito no período de invasão grega, promoveram afronta à helenização. Era a resistência a partir da cultura, das tradições, dos valores familiares contra a invasão cultural grega. Cântico dos Cânticos era a resistência das mulheres em relação à exploração do sexo e desvalorização da mulher e do amor. Eclesiastes e Jó são resistências contra a opressão. Eclesiastes afronta à lógica de mercado e suas falácias. Seu objetivo é mostrar que a lógica do mercado escravagista era fútil e opressora. Tudo é vaidade! Já o autor de Jó constrói, em sua grandiosa peça, a defesa do povo que estava sendo oprimido pela ideologia sacerdotal. É um texto de resistência contra a teologia da retribuição. Ambos, Jó e Eclesiastes, possuem mensagens de resistência contra as elites opressoras. Todos esses, e vários outros textos são escritos a partir de relação dialógica com o imaginário.

²⁹⁵ ASSMANN, 2008, p. 10.

Essas características também estão presentes nos escritos do Segundo Testamento. Tanto em sua característica de resistência quando na presença de elementos ideológicos para perpetuação das estruturas de poder.

As cartas paulinas, que figuram entre os primeiros escritos do Segundo Testamento, nasceram da crise judeu-gentílica nas sinagogas e comunidades cristãs²⁹⁶. Havia uma hegemonia judaica que estava impondo o imaginário teológico do Primeiro Testamento sobre as novas comunidades (At 15; Gl 2). Assim, Paulo e seus discípulos empreenderam a resistência. Seus escritos não possuem uma nova estrutura que forneça padrões imaginários, mas escreve seu texto em seguimento à mensagem de Jesus como um contra-escrito, uma afronta às perseguições, principalmente judaicas, vinculadas aos padrões imaginários do velho mundo. Nessa perspectiva, suas cartas figuram como ideologia de resistência.

Os evangelhos, na sequência, não foram produzidos como simples escritos históricos, ou ainda teológico-pastorais. “Nenhum documento é inocente”²⁹⁷. Sua composição está relacionada com os movimentos de resistência que surgiram durante e após a guerra dos judeus²⁹⁸. Novamente as perseguições e a guerra estimularam a escrita. Os evangelhos figuram como resistência à perseguição tanto romana quanto judaica. Principalmente no pós-guerra, a perseguição romana expandiu-se com apoio do farisaísmo de Jâmnia²⁹⁹. Em vista disso, os evangelhos promoveram a resistência ao imaginário do Primeiro Testamento, principal instrumento de perseguição e afronta às novas comunidades cristãs. Os evangelhos iniciam um programa de separação entre a Igreja e o Judaísmo, assim como entre os Evangelhos e a Bíblia Hebraica³⁰⁰.

Os escritos tardios do Segundo Testamento, diante das perseguições (que duraram até o início do Séc. IV), continuaram a escalada de resistência, mas com tonalidades diferentes. A Igreja como estrutura de poder estava nascendo, precisava de líderes, ordem, regras. Nessa perspectiva, o imaginário de longa duração assumiu o controle e a realidade se repetiu. O texto que havia sido usado em dimensão libertadora como resistência à opressão, tornou-se instrumento de poder, separação e legitimação de minorias totalitárias. “A literatura produzida pelas comunidades de herança paulina na *segunda geração* cristã, de modo especial

²⁹⁶ STENDAHL, Krister. *Paul: Among Jews and Gentiles*. Minneapolis: Fortress Press, 1984. p.1-7.

²⁹⁷ LE GOFF, 1990, p.10.

²⁹⁸ GASS, Ildo Bohn. *Uma introdução à Bíblia: As comunidades a partir da segunda geração*. São Leopoldo: Cebi, 2005. p. 12.

²⁹⁹ GASS, 2005, p. 22-5.

³⁰⁰ THEISSEN, Gerd. *A Religião dos Primeiros Cristãos: Uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 233-6.

Atos, Colossenses e Efésios, nos revelam uma lenta mudança na forma de exercer a liderança nas igrejas helenistas. Há um processo de hierarquização e de patriarcalização³⁰¹.

Logo, a imagem do Deus Terrível, antes abafada pela pregação do Deus Amável, retornou ao discurso de poder. Foi a retomada da longa duração. O imaginário da igreja abandonou os conceitos do Deus Amável apresentados no Segundo Testamento e, sob domínio do imaginário, retornou ao discurso do Deus Terrível. Sob o imperialismo, a Igreja, como as religiões do mundo antigo, aliou-se às formas de domínio e passou a legitimar as estruturas de poder (1Tm 2.1-3; At 6.2-3)³⁰². Coroou reis e voltou a pregar um Deus Terrível que mata e destrói os insubmissos (At 5.1-11) e os inimigos (2 Ts 1.6,8-9). Esse retorno ao Deus Terrível foi testemunhado pela longa duração. Esteve presente nas Cruzadas, nas Inquisições, e em todas as estruturas de domínio em que a igreja se fazia presente.

Na Reforma Protestante, Lutero reconheceu e afrontou o imaginário do Deus Terrível³⁰³. Os escritos de resistência renasceram. Os reformadores propuseram afrontas à hegemonia opressora, denunciaram as estruturas de poder legitimadas por falsificações do imaginário de Deus e pregaram um retorno ao imaginário do Deus Amável, presente nos escritos de resistência do Segundo Testamento³⁰⁴. Mas, novamente, como as estruturas de poder são representadas por imaginários de longa duração e os imaginários de resistência figuram na história fato, as igrejas que nasceram da reforma, aos poucos, abandonaram o fato e imergiram no imaginário de longa duração, trazendo à tona as mesmas legitimações das estruturas de poder, aliando-se ao Estado como instrumento ideológico controlador das minorias, retomando as pregações do Deus Terrível que movimenta a fé pelo medo e opressão³⁰⁵.

Apenas recentemente, com as mudanças iniciadas na Reforma, a libertação do pensamento, pesquisa e senso crítico, possibilitaram inúmeras revoluções. As estruturas de poder foram derrubadas por todo o mundo, e, junto a elas, os imaginários de legitimação do

³⁰¹ GASS, 2005, p. 48.

³⁰² Um dos principais instrumentos de legitimação do poder nas igrejas foi a manipulação do Espírito Santo. Ele serviu como legitimador da autoridade dos líderes sobre o povo. O Espírito Santo foi usado, logo no começo da igreja, como criador de classes e legitimador do poder e autoridade das hierarquias cristãs. Esse movimento é comum à literatura de Lucas que sobrepõe os cheios do Espírito aos simples (At 6:3-6) e que separa os da palavra como se fossem superiores aos do serviço (At 6:1-2 e Lc 10:41-2).

³⁰³ “[...] tudo, até mesmo as obras de arte nas capelas ou nos pórticos das igrejas, falava ao jovem Lutero de um Deus terrível, implacável, vingador, tomando rigorosamente em conta os pecados de cada um para os lançar ao rosto aterrorizado dos miseráveis votados a expiação. [...] ‘Eu não acreditava em Cristo’, escrevia Lutero em 1537. ‘Eu via nele um juiz severo e terrível [...] Quantas vezes não me assustou o nome de Jesus!... Teria preferido ouvir o nome do diabo, pois estaria convencido de que teria de cumprir boas ações até que Cristo, por causa delas, se me tornasse amigo e favorável.’” FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero: Um Destino*. São Paulo: Três Estrelas. 2012. p. 30-1.

³⁰⁴ GEORGE, 1994. p. 89.

³⁰⁵ BRUNNER, Emil. *O Equívoco sobre a Igreja*. São Paulo: Novo Século, 2000. p. 104, 113-4.

poder. O Deus Terrível, que legitimava as estruturas de poder, também foi abandonado. As cadeias imaginárias de legitimação do poder em que as igrejas estiveram presas não existem mais. A igreja, aos poucos, deixou de ser um instrumento de poder para legitimação das estruturas de poder³⁰⁶. Essa libertação possibilita o renascimento da mensagem do Segundo Testamento e a pregação do Deus Amável.

Em traços gerais podemos afirmar que a Bíblia nasceu como texto de resistência e defesa, mas que aos poucos assumiu as características demoníacas e opressoras do imaginário do Deus Terrível. Esse imaginário esteve presente em toda a história. A vinculação entre monarquia, religião e exército estendeu-se até a modernidade, momento em que as revoluções construíram novos estados de direito, sem a opressão dessa cadeia imaginária. Entretanto, como novas estruturas de domínio e poder exigem novos imaginários, a religião foi e está sendo abandonada pelas estruturas de poder, uma vez que o Deus Terrível não tem mais poder de governo e direção das massas. Assim, na atualidade, popularmente chamada de pós-modernidade, as estruturas de poder foram alteradas e o imaginário mudado. As antigas estruturas de poder mudaram, o Deus Terrível foi abandonado. O que nos deixa a seguinte provocação: Será possível o renascimento do Deus Amável? Ou, será que, pela ausência da característica dialógica de confronto e resistência, as estruturas passariam a usar o Deus Amável como estrutura de legitimação do poder? Uma vez que o imaginário do Deus Terrível não consegue manobrar o povo pelo medo, o Deus Amável pode manobrar pelas bênçãos?

3.1.3 A Face Amável do Deus Terrível: Uma Hermenêutica de Confronto

Diante do exposto, resta-nos entender como a compreensão imaginária do Deus Terrível serve à interpretação e ao sentido. Partindo do pressuposto que os escritos tem caráter de resistência, e seguindo as perspectivas da filologia e historiografia modernas, entendemos que a face Amável de Deus surge na hermenêutica de confronto e resistência ao Deus Terrível, de onde tira seu contexto e imaginário.

Nos padrões da nova história, o sentido não está no fato-original, mas na presença e extensão dos conceitos, figurando como história de curta, média ou longa duração. Assim, apresentaremos alguns apontamentos textuais em que essa perspectiva de confronto e resistência denuncia o imaginário do Deus Terrível e revela o Deus Amável.

³⁰⁶ ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*: Notas sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado. 10ª Ed. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1985. p. 81.

3.1.3.1 Escritos Paulinos: A Face Amável do Deus Terrível

Essa proposta já pode ser vista nas cartas paulinas. Ao olhar para a teologia paulina a partir dos arquivos do silêncio, percebe-se que Paulo inicia a releitura da aliança em confronto com o imaginário exclusivista (Gl 3.28). Não há apenas um povo justo, mas a dádiva da justificação que iguala a todos diante de Deus (Gl 5.1-8). Com isso ele rompe com barreiras religiosas, políticas e culturais. Seu olhar concebe um Deus Libertador de todos os povos, gêneros e culturas. A compreensão de Paulo à luz da hermenêutica do confronto permite compreender o abandono do imaginário do Deus Terrível. Para Paulo, Deus prova o seu amor para conosco (Rm 5.8) em ter Cristo morrido pelos pecadores. Difere radicalmente do Deus Terrível que não suporta, destrói, mata e aniquila os pecadores³⁰⁷. Ele reconhece o Deus Amável como aquele que justifica o ímpio (Rm 4.5), em confronto com o Deus Terrível que destrói o ímpio (Hb 3.13). Para Paulo, a crise não é Deus, mas a lei que é tratada como um poder oposto a Cristo³⁰⁸, que produz ira e transgressão (Rm 4.15). Nessa perspectiva, ele provavelmente segue a perspectiva do profeta Jeremias que denunciou a lei como instrumento de manipulação ideológica (Jr 8.8; 18.18) o que Paulo também denuncia na separação entre lei e fé (Gl 3.12) na revelação da fraqueza da lei (Gl 3.21) na submissão e inferioridade da lei em relação a Cristo (Gl 3.19,24) em sua metáfora sobre o Sinai (Gl 4). Em todas essas afrontas não é apenas a lei, mas o imaginário do Deus Terrível que está sendo confrontado. Assim, na derrota da lei, o Deus Amável, pela sua graça, nos liberta do Deus Terrível.

O apóstolo afronta o imaginário do Deus Sacerdotal, preocupado apenas com a santidade local e estrutural da religião. Não há mais a necessidade de legitimação do templo ou do sacerdócio sobre o povo (principal silêncio de Paulo). Nos escritos paulinos há um abandono dos ideais sacerdotais vinculados ao imaginário de Deus. Em Cristo, somos feitos templo de Deus (1Co 3.16, 6.19), e nossas vidas assumem o lugar do sacrifício (Rm 12.1-2). Para o apóstolo, a face de Deus que antes era manipulada pelo sacerdote (Ex 33.11) foi colocada à disposição de todos, não há mais necessidade de véu (2Co 3.9-18), motivo pelo qual fomos feitos morada de Deus.

O imaginário do Deus Terrível também foi abandonado por Paulo na compreensão do Messias Servo (Fp 2.11-16). A imagem de Deus não estava amarrada a estruturas ideológicas. Não havia a necessidade de legitimar a monarquia, o exército, a religião ou

³⁰⁷ Vide (2.2.3.1)

³⁰⁸ SANDERS, Ed Parish. *Paulo: A lei e o Povo Judeu*. São Paulo: Academia Cristã, 2009. p. 93

qualquer outra estrutura de poder. Assim, Paulo pôde falar do Deus servo que aproximou-se da humanidade e na cruz abriu mão de todas as estruturas de poder, revelando no seu sofrimento a maior e mais poderosa arma contra o imaginário do Deus Terrível: o Deus Amável³⁰⁹. Não um poder imposto à força, mas o poder capaz de re-significar o imaginário de Deus. A partir da revelação do Deus Amável, o poder destruidor, violento e condenatório do Deus Terrível foi drenado.

3.1.3.2 Evangelhos: A Face Amável do Deus Terrível

Os evangelhos formam o corpo textual em que a hermenêutica do confronto possui seu centro vital. O contexto de origem dos evangelhos está diretamente ligado aos escritos judaicos. Não há um imaginário externo de onde os evangelhos nutriram seu conteúdo e sentido. O imaginário do Segundo Testamento é o Primeiro. Os evangelhos surgiram como textos de resistência às estruturas de poder legitimadas pelo Primeiro Testamento. “O Cristianismo era, de fato, uma resposta realista a uma ideologia opressiva de poder terreno que recentemente tinha varrido continentes, desintegrado economias e subvertido antigas tradições”³¹⁰.

Diante da afronta Sacerdotal, nos dias de Jesus, e principalmente sob a perseguição farisaica nos dias dos evangelhos, o Deus Amável torna-se o confrontador do Deus Terrível e revela-o como instrumento de poder nas mãos da monarquia, exército e principalmente da religião no segundo templo. “Os únicos que podem controlar o poder terrífico da ira divina são os sacerdotes, evitando que outros se aproximem”³¹¹.

Segundo Theissen, o principal objetivo dos evangelhos foi proporcionar uma narrativa própria com pretensão de canônica³¹² para legitimar a saída do judaísmo. A partir das reflexões da nova história, a escrita, ainda que não houvesse algo como um cânon, já exercia valor sagrado³¹³ (2Tim 3.16). Logo, diante das crises e perseguições, os evangelistas apresentam no seu texto, um distanciamento do judaísmo, e por conseguinte, do imaginário do Deus Terrível.

³⁰⁹ LOEWENICH, Walther von. *A Teologia da Cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 16-17.

³¹⁰ HORSLEY, Richard A.; SILBERMAN, Neil A. *A Mensagem e o Reino: Como Jesus e Paulo deram início a uma revolução e transformaram o Mundo Antigo*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 20.

³¹¹ GALLAZZI, Sandro. *A Teocracia Sadocita: Sua História e Ideologia*, Macapá: S. Gallazzi, 2002. p. 244.

³¹² THEISSEN, 2009, p. 234.

³¹³ LE GOFF, 1990, p. 60-63.

A separação foi marcada primeiro por vários conflitos que podem ser identificados nos textos de perseguição que aludem à crise entre judeus e gentios (Lc 21.12; Mc 13.9-11; Mt 5.10-12; 10.17,23; 13.21; 23.34; Jo 7.13; 9.22; 12.42; 19.38; 20.19; At 4.3; 5.18; 6.8-8.1; 8.2ss; 9.1ss; 12.1; 21.27ss; 22.4ss; 26.9-11). A Bíblia apresenta, inclusive, relatos de perseguição (Jo 5.16; 15.20) e homicídios (Jo 16.2). O texto também apresenta as perseguições sob Nero (2Co 11.25; 2Co 6.5) e os conflitos com o paganismo (13.13; Mt 10.22; 24.9ss; Lc 21.16ss; Jo 15.18s; 17.14; 1Jo 3.13). Nesse cenário, principalmente no evangelho de João, surgiram textos de apoio aos evangelhos em detrimento à lei mosaica. Esse é o caso do monte da transfiguração onde Jesus, Moisés e Elias estão juntos (evangelhos, lei e profetas), até que, Moisés e Elias desaparecem e surge uma voz dizendo: “Esse é meu filho amado, em quem me agrado, a Ele ouvi!” (Mt 17.1-13; Mc 9.2-13; Lc 9. 28-36). Outra passagem relevante é descrita em forma de confronto: “Porque a lei foi dada por intermédio de Moisés; a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo” (Jo 1.17). Essa perspectiva concluiu com os ditos que legitimaram a separação entre judeus e gentios (Jo 1.11; Mt 5.20; 21.43; 25.31-33; 28.15)³¹⁴.

A separação do judaísmo acontece principalmente no imaginário. Os cristãos devem abandonar a imagem do Deus Terrível em face à revelação do Deus Amável. O texto do filho pródigo (Lc 15) apresenta um dos confrontos mais radicais: O Deus Terrível, que retribui a cada um de acordo com suas obras, sempre pronto a destruir os pecadores, foi substituído pelo Deus Amável e misericordioso. Isso era loucura para a teologia judaica. Como um filho que destruiu os bens do pai pode ser tão bem recebido? O Deus Terrível nunca perdoaria tal pecado. Nesse texto, quando o evangelista narra a reação do irmão, demonstra que o imaginário do Deus Terrível era fruto de manipulação particular. A recusa do irmão em aceitar o outro revela a verdadeira origem do Deus Terrível.

O imaginário do Deus Terrível também foi afrontado na crítica à lei, principalmente na denúncia contra o Sábado. A leitura da lei usou o imaginário do Deus Terrível para obrigar as pessoas a manter a ordem desejada pela monarquia e sacerdócio. A lei chegou ao ponto de testemunhar pena de morte imputada por Deus a um homem que não guardou o sábado (Nm 15.32-36). A esse imaginário, principalmente o evangelho de Marcos responde com a afirmação de que o “Filho do Homem é Senhor até do sábado” (Mc 2.28). O testemunho das curas em dia de sábado foi uma afronta terrível, principalmente sob a afirmação de que “meu Pai trabalha até agora, e eu também” (Jo 5.17). A partir do Deus Amável, o sábado deixou de

³¹⁴ THEISSEN, 2009, p. 244.

ser um dia de opressão, discriminação e exclusão e passou a ser um dia de milagres, o dia aceitável do Senhor (Lc 4.18-19). O texto de opressão foi relido novamente em perspectiva libertadora.

O imaginário do Deus Terrível foi afrontado na valorização dos marginalizados. O Deus Terrível legitimou as estruturas de poder sobre mulheres, crianças e estrangeiros. As prescrições para o ofício sacerdotal revelam o caráter excludente e celetista do Deus Terrível. “Disse mais o SENHOR a Moisés: [...] Ninguém dos teus descendentes, nas suas gerações, em quem houver algum defeito se chegará para oferecer o pão do seu Deus. [...] homem cego, ou coxo, ou de rosto mutilado, [...] para que não profane os meus santuários [...] (Levíticos 21.16-23, ARA). Os evangelhos, por outro lado, apresentam Jesus valorizando as mulheres (Lc 7.37ss; Jo 4; Mc 7.26; Mt 27.55), as crianças (Mt 18.3; Mc 10.13-16), os samaritanos (Lc 10.30-42; Lc 17.11-19). Essa leitura representa o rompimento com o imaginário preconceituoso do Deus Terrível.

O imaginário do Deus Terrível foi afrontado na denúncia à religiosidade judaica. O Deus Terrível legitimava a opressão principalmente por meio das prescrições religiosas. Esse é o caso da oração do fariseu que se vangloriava enquanto menosprezava o publicano (Lc 18.10-14), e do fariseu que questionava a postura de Jesus ao aceitar o cuidado da mulher pecadora (Lc 7.37ss). De outra forma, o Deus Amável rompe com os paradigmas religiosos e aceita a oração do publicano (Lc 18.14), reconhece a santidade do samaritano (Lc 10.37), valoriza a oferta da viúva pobre (Lc 21.3), aceita a adoração da mulher pecadora (Lc 7. 47), chama seus discípulos no lago da Galileia (Mc 1-2), perdoa pecados sem exigir sacrifício (Mc 2.5), faz das casas, local de adoração e milagres (Mc 2.1ss) e reconhece a fé acima de tudo (Mc 5.34; Mt 9.22; Lc 7.50; 18.43). O Deus Amável afrontou diretamente a religiosidade judaica, farisaísmo e sacerdócio (Mt 23), a estrutura do templo (Mt 24.1-2), o jejum (Mc 2.18-22), os rituais de purificação (Mc 7.1-2) e a guarda do sábado (Jo 9; Mc 2). Tocou leprosos (Mc 1.41; Lc 5.13), comeu com pecadores (Lc 15.1-2). A lei novamente foi reconfigurada a partir de uma perspectiva libertadora.

Os evangelistas romperam com o imaginário do Deus Terrível, do Santo que não poderia ser tocado. No Primeiro Testamento, Deus foi vinculado a um toque de morte: quem tocasse na arca ou na montanha em que estava sua presença era morto pela santidade. Deus não suportava o pecador. Assim, em Jesus, o toque de morte vinculado a Deus foi substituído pelo toque de vida. O Deus Terrível, o Santo, jamais amaria o mundo, ou se sentaria com pecadores, pelo contrário, ele os destruiria. O testemunho da morte de Uzá quando tentou evitar que a arca caísse tornou-se uma das principais passagens que retratam o toque de morte

vinculado ao imaginário do Deus Terrível. Outra passagem conhecida é a referência ao monte em que está a presença de Deus: quem tocasse morreria (Ex 19.12-13). Esses textos foram confrontados pelo toque de Jesus. Enquanto a presença de Deus na arca representa o toque de morte, a presença de Deus em Cristo representa o toque de vida (Mt 8.13; Mt 9.20-1; Mt 14.36). Nesse texto a escrita dialógica de confronto e resistência tem seu sentido vinculado exclusivamente ao toque de morte no Primeiro Testamento.

Outra característica confrontada foi a violência. O Deus Terrível é retratado como usando uma espada que aparece banhada de sangue (Is 34). O Deus Terrível é o guerreiro, juiz vingador que executa sua ira sobre seus inimigos. Em Jesus, os evangelistas confrontaram esse imaginário. Jesus é a revelação do Deus Amável. Diante da afronta, ele manda baixar a espada e não resistir ao perverso (Mt 26.52). Assim, se alguém fosse ferido na face, deveria apresentar a outra (Mt 5.39). Os seus discípulos deveriam amar até os inimigos (Mt 5.44). E acima de tudo, foi em sua disposição, na caminhada para cruz, que desbancou toda a violência do Deus Terrível³¹⁵.

O imaginário do Deus Terrível foi afrontado pela opção pelos pobres. No imaginário antigo, os deuses, inclusive Yahweh, estão sentados no trono, de onde julgam o mundo como soberanos absolutos (Sl 9.7; 11.4; 45.6; 47.8). Em afronta a essa imagem, Jesus revela o Deus servo que lava os pés dos discípulos (Jo 13), que valoriza os simples (Mt 5.3), que relê o reino fora dos parâmetros de dominação e poder (Jo 18.36). A ira e vingança, principais características do Deus Terrível, os evangelistas substituíram por amor e misericórdia em Jesus Cristo (Jo 3.16; 15.9; Mt 5.7; Mt 9.13).

Segundo a hermenêutica do confronto, até a “nova aliança no meu sangue, derramada em favor de muitos” (Mt 26.28) ganha maior sentido. A velha aliança, baseada no sangue de homens e animais, era usada para satisfazer os deuses do mundo antigo, e dessa forma preservar a ordem. Assim, a nova aliança propõe a inversão. É no derramamento do sangue do Deus Amável que a necessidade dos homens será satisfeita e a nova ordem preservada. A aliança, que era uma estrutura de legitimação do poder, passada entre reis e sacerdotes como seus únicos mediadores, foi confrontada e realizada entre os simples, com o povo. Em Jesus não há mais mediadores entre o povo e o Deus Terrível, mas o rompimento das estruturas de poder e a aproximação de todos a Deus. Em Cristo não precisamos de mediador, porque Ele é a nova aliança, sem opressão, manipulação e controle, pois na cruz ele esvaziou todas as estruturas de poder.

³¹⁵ GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. 3ª Ed. São Paulo: Ed. Univers. Estadual Paulista, 2008. p. 122.

O confronto na cruz revelou todo seu poder ao confrontar e destronar o imaginário do Deus Terrível. O maior símbolo de fraqueza e maldição foi transformado em imaginário de graça, perdão e libertação. A mensagem da cruz mesmo em épocas de opressão religiosa, não foi apagada. Esse imaginário tem repercutido em todo o mundo por cerca de dois mil anos. Ele concentra todo o imaginário do Deus Amável. Na cruz a graça e o amor de Deus foram revelados de forma a afrontar as estruturas de violência e construir um sentido que superasse todas as diferenças e sofrimentos. A cruz é o confronto máximo. Nela o Deus Terrível, na tentativa de legitimar sua autoridade e poder, expõe Jesus ao escárnio, sofrimento e morte, mas sem saber, quanto mais ele maltratava Jesus, mais ele revelava o Deus Amável. A maior prova de poder do Deus Terrível tornou-se o maior testemunho de manifestação do Deus Amável.

Outra perspectiva de confronto foi o desaparecimento do Deus Terrível como castigador dos pecadores. No imaginário bíblico é o Deus Terrível quem coloca a doença nos pecadores (Dt 7.10-15). Assim, quando Jesus expulsa as enfermidades é um anúncio da chegada do reino de Deus (Mt 12.28). É a inauguração da era de graça, onde Deus não mais castigará seu povo. É o início da era do Deus Amável.

O Deus Amável é uma afronta à vinculação e manipulação do imaginário de Deus pelas estruturas de poder. Nessa leitura, os evangelistas promoveram uma espécie de purificação do imaginário de Deus. Os traços demoníacos, comuns às divindades servidoras, foram retirados ou sobrepujados. Assim, o imaginário de Deus superou a violência do exército, a sedução do poder monárquico, e a exclusão do imaginário Sacerdotal.

3.1.3.3 Deutero-Paulinas, Epístolas Gerais, Apocalipse e o retorno do Deus Terrível

Esse imaginário do Deus Amável ainda se manteve por um pouco de tempo. Seu testemunho pode ser visto nas cartas deutero-paulinas e nas epístolas gerais. Em traços gerais, o Deus Amável continuou sendo identificado com a graça e justificação. Entretanto, a demora da segunda vinda favorece a história de longa duração, que, com sua estrutura imaginária novamente tornará cativo o Deus Amável e porá em liberdade o Deus Terrível.

A necessidade de uma hermenêutica do confronto se impõe a partir do momento em que, num período muito curto de tempo, às vezes até no mesmo livro, características do Deus Terrível se confundem com o Deus Amável. Assim, na narrativa de Ananias e Safira (At 5), o Deus Terrível ressurgiu como legitimador da autoridade e poder apostólico. Outros textos

relevantes são aqueles que legitimam as autoridades (2Tim 3.16), o retorno ao patriarcalismo (Ef 5.22-24; 1Pe 3.5) e principalmente, devido à intensificação da perseguição romana após o ano 80, quando são moldadas as narrativas apocalípticas do Segundo Testamento.

Nessas narrativas, o imaginário do Deus Terrível retorna com toda sua força. O apocalipse dos evangelhos aproxima o imaginário de um Deus retributivo, pronto a destruir seus inimigos (Mt 24; Mc 13; Lc 21). O apocalipse de João, por sua vez, retoma o imaginário completo do Deus Terrível. É o texto com maior número de referências ao imaginário do Primeiro Testamento, são aproximadamente 400 citações. Nesse texto, o imaginário liga Jesus a Moisés (Ap 15.3), identificando que o grupo a que se destina era composto de judeus-cristãos. Retoma o imaginário do Deus Terrível quando inicia sua revelação, que retratava Jesus como um rei soberano (Ap 1-3), imagem ausente nos evangelhos. Na pregação às igrejas da Ásia, Jesus é desenhado como o Deus da retribuição (Ap 2-3). Na sequência recebe toda a honra do entronizado (Ap 4-5) e no capítulo 6, ante as lágrimas de João, abre os selos que trazem a destruição e julgamento à humanidade. Os cavaleiros do apocalipse são claramente identificados aos demônios servidores do mundo antigo (Peste, Morte, Fome) e tem a mesma função: destruir.

O interessante dessa narrativa é a ligação que a comunidade faz. Eles transferem o imaginário do Deus Terrível para Jesus. “Olhei, e eis uma nuvem branca, e sentado sobre a nuvem um semelhante a filho de homem, tendo na cabeça uma coroa de ouro e na mão uma foice afiada” (Ap. 14.14). No Apocalipse de João, o imaginário do Deus Terrível transformou Jesus no guerreiro de Deus, naquele que mata, vinga, julga, tortura e condena. É o Deus Sanguinário “E o lagar foi pisado fora da cidade, e correu sangue do lagar até aos freios dos cavalos, numa extensão de mil e seiscentos estádios” (Ap. 14.20). Ele mesmo é quem pisa o lagar da ira de Deus (Ap. 19.15). O pior é que essa é a esperança dos santos (Ap. 14.12).

3.1.4 Conclusão: A Face Amável do Deus Terrível

O imaginário do Deus Terrível no Primeiro Testamento é a principal fonte para compreensão do Deus Amável no Segundo Testamento. As mudanças operadas pelo imperialismo romano trouxeram algumas construções de longa duração, entretanto nenhuma relacionada diretamente ao imaginário do Deus Amável. No todo, pode-se afirmar que o império continuou as políticas de ligação da monarquia, exército e religião como forma de

controle. Deus era apresentado como alguém terrível que precisava ser saciado e atendido, o povo era frágil e dependente dos mediadores que, no período romano, eram os imperadores.

A própria escrita do Segundo Testamento revela a perspectiva de resistência e confronto. Seu texto não abandona o Deus Terrível e encontra o Deus Amável a partir do relacionamento com outros povos e outros imaginários da época. É principalmente no confronto às estruturas de poder, prática comum dos escritores bíblicos desde os primeiros períodos de escrita, que nasce a compreensão do Deus Amável. O imaginário fonte para seu desenvolvimento foi o próprio imaginário do Deus Terrível. Assim, o Deus Amável é descrito no Segundo Testamento, principalmente nas cartas paulinas e evangelhos, em oposição às características do Deus Terrível. É uma afronta aberta à violência, à discriminação, exclusão e à desvalorização do ser humano. O imaginário do Deus Amável afronta a religiosidade superficial e o legalismo cego que humilhavam e destruíam os mais fracos. Sua forma de ler a história e as escrituras vê Deus como um Pai amável de braços abertos, pronto a aceitar seus filhos, independente da situação em que estejam. É o Deus que inclui. Essa concepção de Deus só tem um problema: falta uma estrutura para sustentar seu imaginário. Assim, em pouco tempo a igreja, estrutura que deveria assumir o imaginário do Deus Amável, foi novamente envolvida pelo imaginário de longa duração, absorvida pelo Deus Terrível.

Mas, nem tudo foi perdido, pois ao menos uma das características galgou a longa duração: a morte na cruz. A igreja começou a leitura de que em Cristo, Deus se fez presente e assumiu nosso lugar na cruz, local de maior vergonha e maldição. A partir desse momento, os mecanismos do imaginário do Deus Terrível foram obrigados a se retirar e ceder lugar para o Deus Amável. A cruz, local de vergonha e maldição, tornou-se símbolo de vida e salvação que adentrou a longa duração, moldando todo imaginário da sociedade.

CONCLUSÃO FINAL: IGREJA, FACE AMÁVEL OU O DEUS TERRÍVEL?

A grande questão a que esse trabalho se dirige é a manipulação dos imaginários de Deus. Recentemente, foi publicado na Folha de S.Paulo: “Angola proíbe operação de igrejas evangélicas do Brasil”³¹⁶. A reportagem apresenta a denúncia de que as igrejas estão se aproveitando da fragilidade do povo. Essa situação ilustra a necessidade de construir uma interpretação bíblica que reconheça as manipulações ideológicas que as estruturas de poder desenvolvem a partir da legitimação do texto bíblico.

Desde o período mais antigo, na formação das cidades, as estruturas de poder usam do imaginário divino para legitimar sua autoridade. Assim, nessa pesquisa começamos pelo reconhecimento de uma hermenêutica sensível às estruturas e manipulações ideológicas. Dentre elas usamos as reflexões da filologia e historiografia modernas. Em especial, a perspectiva hermenêutica discursiva e dialógica de Bakhtin e Benveniste, para quem o discurso não surge no vazio, mas responde a uma realidade. E as investigações da escola de *Annáles*, que concebe a história a partir do imaginário. Para ambas as linhas, elementos como imaginário, ideologia e manipulação das estruturas de poder podem ser reconhecidas pelos processos hermenêuticos.

De posse dessas perspectivas hermenêuticas, foi possível avançar em direção ao imaginário bíblico. O primeiro desafio foi a concepção da Bíblia enquanto documento. Nas pegadas, principalmente da escola de *Annáles*, esse desafio foi superado, e a Bíblia foi entendida como instrumento de controle usado para legitimar as estruturas de poder do mundo antigo. Nessa pesquisa, o imaginário do mundo antigo figurou como uma espécie de teologia global em que o imaginário de um Deus Terrível era usado, nas nações do Crescente Fértil, para legitimar a dominação e a perpetuação do poder nas estruturas da monarquia, exército e religião. Essa rede de domínio atuava do campo à cidade, moldando a realidade às estruturas imaginárias desejadas. Nesse ponto da pesquisa foi possível reconhecer no imaginário bíblico a presença de traços do Deus Terrível como instrumento de manipulação e controle. O texto bíblico, quando provado pela crítica histórica de *Annáles*, se revelou um instrumento de controle nos moldes do mundo antigo.

Por fim, apoiado na hermenêutica dialógica, foi possível confrontar o imaginário do Deus Terrível com o Deus Amável. Diferente do Primeiro Testamento, o Deus Amável não

³¹⁶ Angola proíbe operação de igrejas evangélicas do Brasil. Folha de S.Paulo, São Paulo, 27 abr. 2013, Caderno Mundo. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2013/04/1269733-angola-proibe-operacao-de-igrejas-evangelicas-do-brasil.shtml>. Acesso em 29 mai, 2013.

recebeu influência de uma teologia global. As mudanças processadas pelo império não alteraram as estruturas de poder. Dessa forma, a compreensão do Deus Amável foi entendida a partir do confronto com o Deus Terrível. A escrita do Segundo Testamento nasce nos processos de resistência e legitimação do poder. Seguem os textos de resistência da Bíblia Hebraica, e revelam uma dimensão dialógica. O texto do Segundo Testamento foi apresentado em resposta ao imaginário do Primeiro Testamento. O Deus Amável é uma resposta ao Deus Terrível pregado pela ideologia dominante. Essa reflexão permitiu a releitura de diversos textos em que o sentido depende do confronto.

De posse dessa compreensão é preciso ressaltar ainda a relevância dessa pesquisa para a prática pastoral. O momento em que vivemos testemunhou a libertação da igreja de sob as ordens das estruturas ideológicas do Estado. Testemunhamos a derrota e morte do Deus Terrível. Desfrutamos da libertação das universidades e ciência do jugo da religião. O medo de Deus tem deixado de ser a motivação de muitos cristãos. Diante disso seria lógico abandonarmos os estudos sobre ideologia e manipulação das estruturas de poder? O que esse trabalho nos lega é a responsabilidade de reconhecer os mecanismos de controle e poder presentes na Bíblia. Atualmente muitos pastores e pregadores usam a Bíblia sem o cuidado de entender esses mecanismos e por meio dessa falha o imaginário do Deus Terrível tem se levantado sobre o Deus Amável. Alguns por ignorância, outros por domínio e ganância, certo é que a leitura comunitária da Bíblia ainda não percebeu as manipulações ideológicas em que o texto foi produzido.

Despercebidos, novos movimentos cristãos tem usado a Bíblia como fonte de manipulação e poder, não usam o medo do Deus Terrível, pois esse já perdeu o seu poder, mas tem usado as bênçãos do Deus Amável. É o lobo vestido de ovelha. As estruturas precisam de mecanismos de legitimação para perpetuar seu poder e autoridade. No lugar do medo, o desejo tem se tornado um excelente mecanismo de controle.

As estruturas mudaram, mas os mecanismos de controle e manipulação ideológica continuam presentes, apenas alteraram seu imaginário. Dessa forma, esse trabalho pretende contribuir para construção de uma hermenêutica dialógica do confronto capaz de encontrar o sentido nas mais diversas cadeias imaginárias.

SOMENTE A DEUS SEJA A GLÓRIA! Amem! Amém!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, Ronald B. Horrível, poderoso, apavorante. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Org's). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado: Notas sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado*. 10ª Ed. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1985.

ASSMANN, Jan - *Moses The Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge: Harvard University Press 1998.

_____. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*. USA: Harvard University Press, 2003.

_____. *Of God and Gods: Egypt, Israel and the Rise of Monotheism*. Wisconsin: University Wisconsin Press, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rebelais*. São Paulo: HUCITEC, 1987.

_____. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BELLO, Maria Rozário Lupi. Nineteen Eighty-Four: A história como Palimpsesto ou a negação da memória como lugar do Eu. In: VIEIRA, Fátima; SILVA, Jorge Bastos. (Org's). *George Orwell: perspectivas contemporâneas*. Lisboa: Fac. Letras da Univ. do Porto, 2005.

BENVENISTE, Emile. *Problemas de Linguística Geral*. 5ª Ed. São Paulo: Pontes, 2005.

BINGER, Tilde. *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*. England: Sheffield Academic Press - *Journal for the Study of the Old Testament Supplement*, 1997. Series 232 - Copenhagen International Seminar 2.

BOWLING, Andrew. I, pavor, medo. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Org's). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. *História e Ciências Sociais*. 6ª Ed. Lisboa: Ed. Presença, 1990.

BRETTLER, Marc Z. *The Creation Of History in Ancient Israel*. London: Routledge, 1998.

BRUEGGEMANN, Walter; WOLFF, Hans Walter. *O dinamismo das tradições do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1984.

BRUNNER, Emil. *O Equívoco sobre a Igreja*. São Paulo: Novo Século, 2000.

BUDICK, Sanford; ISER, Wolfgang (Orgs). *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*. California: Stanford University Press, 1996.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

BURKE, Peter. *A escola dos Annales: 1929-1989 a revolução francesa da historiografia*. 2ª Ed. São Paulo: Unesp, 1992.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Deuses, Mumias e Ziggurats: Uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Poro Alegre: EDIPUCRS, 1999.

CHILDS, Brevard S. *Memory and Tradition in Israel*. London: SCM Press, 1962.

CONRAD, Philippe. *Os Hititas e as Antigas civilizações Anatolianas*. Rio de Janeiro: Otto Pierre Ed, 1979.

CROSS, Frank Moore - *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

DAY, John. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. New York: Sheffield Press., 2002.

DOSSE, François. *A História em migalhas: dos Annalles à Nova História*. São Paulo: EDUSC, 2003.

EHRMAN, Bart D. *O Que Jesus Disse? O Que Jesus Não Disse? Quem Mudou a Bíblia e Por Quê?* Rio de Janeiro: Prestígio Editorial, 2006.

ELIADE, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas I: De la edad de piedra a los misterios de eleusis*. Barcelona: Ed. Paidós, 1999.

_____. *Historia de las creencias y las ideas religiosas II: De Gautama Buda al Triunfo del Cristianismo*. Barcelona: Ed. Paidós, 1999.

FARIA, Jacir de Freitas. *História de Israel e as pesquisas mais recentes*. Petrópolis: Vozes, 2003.

FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero: Um Destino*. São Paulo: Três Estrelas. 2012.

FOULCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Univers., 1997.

GALAZZI, Sandro. *Teocracia Sadocita: Sua história e ideologia*. 2ª Ed. Macapá: S. Gallazzi, 2007.

GARNSEY, Peter; WHITTAKER, C. R. (Orgs.). *Imperialism in the Ancient World*. New York: Cambridge University Press, 1978.

GASS, Ildo Bohn. *Uma introdução à Bíblia: As comunidades a partir da segunda geração*. São Leopoldo: Cebi, 2005.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEORGE, Timothy. *Teologia dos Reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994.

GERSTENBERGER, Erhard. *Teologias no Antigo Testamento: Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*, São Leopoldo: EST, 2007.

_____. (Org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, 1981.

GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do Bem: Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. 3ª Ed. São Paulo: Ed. Univers. Estadual Paulista, 2008.

GOODY, Jack. *Cultura Escrita em Sociedades Tradicionales*. Barcelona: Gedisa, 2003.

_____. *El Hombre, La Escritura y La Muerte*. Barcelona: Península, 1998.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. São Paulo: Paulus, 1988.

GRABBE, Lester L. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period: Yehud: a History of the Persian Province of Judah*. New York: T&T Clark International, 2004.

HASEL, Gerhard. *Teologia do Antigo e Novo Testamento: Questões básicas no debate atual*. São Paulo: Academia Cristã, 2008.

HINTIKKA, Merrill B.; HINTIKKA, Jaakko. *Uma Investigação sobre Wittgenstein*. São Paulo: Papyrus Editora, 1994.

HOLLAND, Glenns S. *Gods in the Desert: Religions of the Ancient Near East*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.

HOOKE, S. H. *Babylonian and Assyrian Religion*. London: Hutchinson's university library, 1953.

HORSLEY, Richard A.; SILBERMAN, Neil A. *A Mensagem e o Reino: Como Jesus e Paulo deram início a uma revolução e transformaram o Mundo Antigo*. São Paulo: Loyola, 2000.

HOUAISS. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa 3.0*. São Paulo: Objetiva, 2009.

HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

JAMES, E. O. *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1960.

JOHNSTON, Sarah Iles, (Org). *Religions of the Ancient World: a guide*, USA: Harvard Univ.P., 2004.

JORGE, Vitor Oliveira. *Arqueologia dos monumentos da Pré-história recente*. Revista da Faculdade de Letras Ciências e Técnicas de Patrimônio, Porto, Série 1, vol. 1, p.13-26, 2002.

KANG, Sá-Moon. *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*. New York: de Gruyter, 1989.

KNIGHT, Douglas. *Rediscovering the Traditions of Israel*. 3ª ed. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.

KONINGS, Johan. *Evangelho Segundo João: Amor e Fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005.

KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e Comércio Imperiais no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 2004.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1978.

LIVERANI, Mario - *El Antiguo Oriente: História, sociedad y economia*. Barcelona: Crítica, 1995.

_____. *Mas alla de la Biblia: Historia antigua de Israel*. Barcelona: Crítica, 2005.

LOEWENICH, Walther von. *A Teologia da Cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

LONG, Philips V.; BAKER, David W.; WENHAM, Gordon J. *Windows into Old Testament History: Evidence, Argument and Crisis of "Biblical Israel"*. Cambridge: Eerdmans Publishing, 2002.

MARTENS, Elmer A. Behãlã: Terror repentino, alarme. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Org's). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 152-3.

MAFFESOLI, Michel. O Imaginário é uma Realidade. *FAMECOS*, Porto Alegre, nº 15, p. 74-82. Agosto. 2001. Entrevista concedida a Juremir Machado da Silva, em Paris, em 20/03/2003.

MELLO, Patrícia Campos. *Angola proíbe operação de igrejas evangélicas do Brasil*. Folha de S.Paulo, São Paulo, 27 abr. 2013, Caderno Mundo. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2013/04/1269733-angola-proibe-operacao-de-igrejas-evangelicas-do-brasil.shtml>>. Acesso em: 29 mai, 2013.

MENDENHAL, George E. *The Tenth Generation: The origins of the Biblical Tradition*. Lonfon: Johns Hopkins University Press, 1974

MILLARD, A.R.; HOFFMEIER, J.K.; BAKER, D. W. – *Faith, Tradition & History: Old Testament historiography in its Near Eastern, USA: Eisenbrauns, 1994*

MRECH, Leny Magalhães. *Psicanálise e Educação: Novos Operadores de Leitura*. São Paulo: Pioneira, 2003.

NIDITCH, Susan. *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*. New York: Oxford University Press, 1993.

NOVAIS, Fernando A.; SILVA, Rogério F. (Org's). *Nova História: em perspectiva*. São Paulo: Cosak Naify, 2011.

PEELS, Hendrik, G. L. *The Vengeance of God: The Meaning of rhe Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament*. Leden: E. J, Brill, 1995.

PHILIP D. Stern. Isaias 34, Chaos, and the Ban, in Ki Baruch Hu: Ancient Near Eastern. In CHAZAN, Robert; HALLO, William W.; SCHIFFMAN, Lawrence H. (Org's). *Biblical and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*. USA: Eisenbrauns, 1999.

PROVAN, William Ian; LONG Phillips, V.; LONGMAN III, Tremper. *Biblical History of Israel*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 2003.

PURY, Albert. *O Pentateuco em Questão*. Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

RAD, Gerhard Von. *Teologia do Antigo Testamento*. 2ª Ed. São Paulo: Aste, 2006.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

SANDERS, Ed Parish. *Paulo a Lei e o Povo Judeu*. São Paulo: Academia Cristã, 2009.

SCHÖKEL, L. Alonso; SICRE DIAZ, J. L. *JOB: Comentario teológico y literario*. Madrid: Ed Cristiandade, 1983.

SCHWANTES, Milton. *As Monarquias no Antigo Israel: Um roteiro de pesquisa histórica e arqueológica*, São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. *Genesis 1-11. Vida, Comunidade e Bíblia*. São Leopoldo: Cebi, 2007.

SCHREINER, J.; DAUTZENBERG, G. *Forma e Exigência do Novo Testamento*. 2ª Ed. São Paulo: Teológica, 2004.

SMITH, Mark. *O Memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. *Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. 2ª Ed. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002.

STÄHLI, H. P. yr': To Fear. In: WESTERMANN, Claus; JENNI, Ernst. (Org). *Theological Lexicon of the Old Testament*. Massachusetts: Hendrichson Publishers. 1997.

STARK, Rodney. *Uma Teoria da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

STENDAHL, Krister. *Paul: Among Jews and Gentiles*. Minneapolis: Fortress Press, 1984.

THEISSEN, Gerd. *A Religião dos Primeiros Cristãos: Uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

THOMPSON, Thomas L. *Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*, Harrisburg: Trinity Press International, 2002.

_____. *Origin Tradition of Ancient Israel: The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23*, Sheffield: JSOT Press, 1987.

USARSKI, Frank (Org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. S.Paulo: Paulinas, 2007.

VAUX, Roland D. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. S.Paulo: Teológica, 2002.

VELASCO, Francisco Diez. *Hombres, ritos, Dioses: Introducción a la Historia de las Religiones*. Madrid: Editorial Trota, 1995.

WHITE, William. Fome, tremor e medo. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Org's). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998

WALTKE, Bruce K. Terror, medo, aflição. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Org's). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998

WENGST, Klaus. *Paz Romana: Pretensão e Realidade*, São Paulo: Paulinas, 1991.

ZABATIERO, Julio Paulo Tavares. *Enunciação e Interpretação: Novos rumos da exegese Bíblica*. Práxis Evangélica, Londrina, n.8, p.31-44, 2005.

ZUCK, Roy B. *A interpretação Bíblica: Meios de descobrir a verdade da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1999.

