

A Bíblia

Karen Armstrong



[UMA BIOGRAFIA]

LIVROS QUE MUDARAM O MUNDO

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [Le Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [Le Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [LeLivros.site](#) ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados [neste link](#)

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



Karen Armstrong

ABÍBLIA

| *uma biografia* |

Tradução:

Maria Luiza X. de A. Borges

Revisão técnica:

Maria Clara Lucchetti Bingemer

*Decana do Centro de Teologia e Ciências Humanas
e professora do Dept. de Teologia, PUC-Rio*



Sumário

Introdução

1 | Torá

2 | Escritura

3 | Evangelho

4 | *Midrash*

5 | Caridade

6 | *Lectio divina*

7 | *Sola scriptura*

8 | Modernidade

Epílogo

Glossário

Notas

Índice Remissivo

Índice de citações bíblicas

Introdução

Os seres humanos são criaturas que procuram pelo sentido. A menos que encontremos alguma referência ou sentido em nossas vidas, caímos muito facilmente em desespero. A linguagem desempenha um papel importante em nossa busca. Não só é um meio vital de comunicação, como nos ajuda a expressar e elucidar a turbulência incoerente de nosso mundo interior. Usamos palavras quando queremos fazer alguma coisa acontecer fora de nós mesmos: damos uma ordem ou fazemos um pedido e, de uma maneira ou de outra, tudo à nossa volta muda, ainda que de modo infinitesimal. Mas quando falamos recebemos também alguma coisa de volta: o simples ato de pôr uma idéia em palavras pode lhe dar um brilho e um encanto que ela não tinha antes. A linguagem é misteriosa. Quando uma palavra é dita, o etéreo é feito carne; a fala requer encarnação – respiração, controle muscular, língua e dentes. A linguagem é um código complexo, regido por leis profundas que se combinam para formar um sistema coerente imperceptível para o falante, a menos que ele seja um linguista qualificado. Mas a linguagem tem uma inadequação inerente. Há sempre algo que fica não dito; algo que permanece inexprimível. Nossa fala nos torna conscientes da transcendência que caracteriza a experiência humana.

Tudo isso afetou a maneira como lemos a Bíblia, que tanto para os judeus como os cristãos é a Palavra de Deus. As Escrituras foram um elemento importante no empreendimento religioso. Em quase todas as principais tradições religiosas, as pessoas consideraram certos textos sagrados ontologicamente diferentes de outros documentos. Elas investiram esses Escritos com o peso de suas aspirações mais elevadas, esperanças mais extravagantes e medos mais profundos, e de forma misteriosa os textos lhes deram alguma coisa de volta. Leitores encontraram nesses Escritos algo semelhante a uma presença que os introduz a uma dimensão transcendente. Eles basearam suas vidas na Escritura – prática, espiritual e moralmente. Quando seus textos sagrados contavam histórias, as pessoas em geral acreditavam que eram verdadeiras, mas até há pouco tempo a exatidão literal ou histórica nunca foi o que importava. A verdade das Escrituras não pode ser avaliada a menos que elas sejam – ritual ou eticamente – postas em prática. As Escrituras budistas, por exemplo, dão aos leitores alguma informação sobre a vida do Buda, mas incluem apenas aqueles incidentes que mostram aos budistas o que devem fazer para alcançar sua própria iluminação.

Hoje as Escrituras têm má reputação. Terroristas usam o Corão para justificar atrocidades, e alguns afirmam que a violência de suas Escrituras tornam os muçulmanos cronicamente agressivos. Os cristãos fazem campanha contra o ensino da teoria evolucionista porque ela contradiz a história bíblica da

Criação. Judeus sustentam que, por Deus ter prometido Canaã (Israel moderno) para os descendentes de Abraão, medidas agressivas contra os palestinos são legítimas. Houve um *revival* das Escrituras que se intrometeu na vida pública. Oponentes secularistas da religião afirmam que as Escrituras geram violência, sectarismo e intolerância; impedem as pessoas de pensar por si mesmas e estimulam a ilusão. Se a religião prega compaixão, por que há tanto ódio nos textos sagrados? É possível ser um “crente” hoje, quando a ciência solapou tantos ensinamentos bíblicos?

Por terem as Escrituras se tornado uma questão tão explosiva, é importante ter clareza quanto ao que elas são e ao que não são. Esta biografia da Bíblia fornece algum entendimento desse fenômeno religioso. É crucial observar, por exemplo, que uma interpretação exclusivamente literal da Bíblia é um desenvolvimento recente. Até o século XIX, muito pouca gente imaginava que o primeiro capítulo do Gênesis era uma descrição factual das origens da vida. Durante séculos, judeus e cristãos apreciaram uma exegese extremamente alegórica e inventiva, insistindo que uma leitura inteiramente literal da Bíblia não era possível nem desejável. Eles reescreviam a história bíblica, substituíam histórias da Bíblia por novos mitos e interpretavam o primeiro capítulo do Gênesis de maneiras surpreendentemente diversas.

As Escrituras judaicas e o Novo Testamento começaram ambos como proclamações orais, e mesmo depois que foram postos por escrito, restava muitas vezes uma tendência à palavra falada, presente também em outras tradições. Desde os tempos mais remotos, as pessoas temiam que Escrituras “escritas” estimulassem a inflexibilidade e a certeza irrealista, estridente. O conhecimento religioso não pode ser comunicado, como outras informações, pelo simples exame da página sagrada. Documentos tornaram-se “Escrituras” não porque eram considerados divinamente inspirados, mas porque, de início, as pessoas começaram a tratá-los de maneira diferente. Isso foi verdade em relação aos primeiros textos da Bíblia, que só se tornaram sagrados quando abordados num contexto ritual que os excluiu da vida comum e dos modos seculares de pensamento.

Judeus e cristãos tratam suas Escrituras com reverência cerimonial. O rolo da Torá é o objeto mais sagrado na sinagoga; encerrado numa capa preciosa, guardado numa “arca”, é revelado no clímax da liturgia, quando o rolo é transportado formalmente em meio à congregação, que o toca com as borlas de seus xales de oração. Alguns judeus até dançam com o rolo, abraçando-o como a um objeto amado. Católicos também carregam a Bíblia em procissão, cobrem-na de incenso e ficam de pé quando ela é recitada, fazendo o sinal da cruz sobre a testa, os lábios e o coração. Nas comunidades protestantes, a leitura da Bíblia é o ponto alto do serviço. Mas ainda mais importantes eram as disciplinas espirituais que envolviam dieta, postura e exercícios de concentração que, desde

uma data muito remota, ajudavam judeus e cristãos a examinar a Bíblia com uma disposição de espírito diferente. Eles eram assim capazes de ler nas entrelinhas e encontrar algo de novo, porque a Bíblia sempre significou mais do que dizia.

Desde os primórdios, a Bíblia não teve uma mensagem única. Quando os editores fixaram os cânones dos testamentos tanto judaico quanto cristão, incluíram visões concorrentes e puseram-nas, sem comentário, lado a lado. Desde o princípio, autores bíblicos sentiram-se livres para rever os textos que haviam herdado e deram-lhes significados inteiramente diferentes. Exegetas posteriores apresentaram a Bíblia como um modelo para os problemas de seu tempo. Por vezes permitiam que ela moldasse sua visão de mundo, mas podiam também alterá-la e fazê-la versar sobre condições contemporâneas. Em geral, não estavam interessados em descobrir o significado original de uma passagem bíblica. A Bíblia “provava” ser sagrada porque as pessoas descobriam continuamente novos meios de interpretá-la e julgavam que esse conjunto difícil e antigo de documentos lançava luz sobre situações que seus autores jamais poderiam ter imaginado. A revelação era um processo incessante; não ficara confinada a uma teofania distante no monte Sinai; exegetas continuavam a tornar a Palavra de Deus audível em cada geração.

Algumas das autoridades bíblicas mais importantes insistiram que a caridade deve ser o princípio norteador da exegese: qualquer interpretação que disseminasse ódio ou desdém era ilegítima. Todas as tradições religiosas do mundo afirmam que a compaixão é não apenas a virtude primordial e o teste da verdadeira religiosidade, mas que ela realmente nos introduz ao Nirvana, a Deus ou ao Dao. Infelizmente, porém, a biografia da Bíblia retrata tanto os fracassos quanto os triunfos da busca religiosa. Com demasiada frequência os autores bíblicos e seus intérpretes sucumbiram à violência, à crueldade e ao elitismo prevalentes em sua sociedade.

Os seres humanos buscam o *ekstasis*, uma “saída” de sua experiência habitual, normal. Se já não encontram êxtase numa sinagoga, igreja ou mesquita, procuram-no na dança, música, esporte, sexo ou drogas. Quando as pessoas liam a Bíblia de maneira receptiva e intuitiva, descobriam que ela lhes dava sugestões de transcendência. Uma característica importante de uma intuição religiosa intensa é um sentimento de completude e unicidade. Ela foi chamada *coincidentia oppositorum*: nessa condição extática, coisas que pareciam separadas e até opostas coincidem e revelam uma unidade inesperada. A história bíblica do Jardim do Éden descreve essa experiência de totalidade primal: Deus e a humanidade não estavam separados, mas viviam no mesmo lugar; homens e mulheres não tinham consciência da diferença de gêneros; viviam em harmonia com os animais e o mundo natural; e não havia distinção entre bem e mal. Em tal estado, divisões são transcendidas num *ekstasis* distinto da natureza fragmentária

e conflituosa da vida comum. As pessoas tentaram recriar essa experiência edênica em seus rituais religiosos.

Como veremos, judeus e cristãos desenvolveram um método de estudo da Bíblia que vinculava textos que não tinham conexão intrínseca alguma. Demolindo constantemente barreiras de diferença textual, eles alcançavam uma *coincidentia oppositorum*, extática, presente também em outras tradições de Escrituras. Ela é essencial, por exemplo, para a interpretação apropriada do Corão. Desde um período muito remoto, os arianos da Índia aprenderam a compreender o Brahma, a força misteriosa que mantinha os diversos elementos do mundo unidos, quando ouviam os paradoxos e enigmas dos hinos do Rigveda, que aparentemente fundiam coisas não relacionadas. Quando judeus e cristãos tentavam encontrar uma unidade em suas Escrituras paradoxais e multiformes, também eles tinham intuições da divina unicidade. A exegese foi sempre uma disciplina espiritual, não uma atividade acadêmica.

Originalmente, o povo de Israel conseguira esse *ekstasis* no templo de Jerusalém, que fora projetado como uma réplica simbólica do Jardim do Éden.¹ Ali eles experimentavam *shalom*, palavra usualmente traduzida por “paz”, mas que significa mais propriamente “totalidade”, “completude”. Quando seu templo foi destruído, eles tiveram de encontrar uma nova maneira de descobrir *shalom* num mundo trágico, violento. Duas vezes seu templo foi inteiramente destruído pelo fogo; a cada vez a destruição levou a um intenso período de atividade de Escritura, à medida que eles procuravam a cura e a harmonia nos documentos que se tornariam a Bíblia.

Torá

Em 597 a.C., o pequenino Estado de Judá, na região montanhosa de Canaã, rompeu seu tratado de vassalagem com Nabucodonosor, soberano do poderoso Império Babilônio. Foi um erro catastrófico. Três meses depois, o Exército babilônio sitiou Jerusalém, a capital de Judá. O jovem rei rendeu-se imediatamente e foi deportado para a Babilônia, juntamente com cerca de dez mil dos cidadãos que tornavam o Estado viável: sacerdotes, militares, líderes, artífices e trabalhadores em metal. Ao deixar Jerusalém, os exilados devem ter lançado um último olhar para o templo construído sobre o monte Sião pelo rei Salomão (c.970-930), centro de sua vida nacional e espiritual, tristemente conscientes de que, com toda probabilidade, jamais voltariam a vê-lo. Seus temores se realizaram: em 586, após mais uma rebelião em Judá, Nabucodonosor destruiu Jerusalém e incendiou o templo de Salomão, destruindo-o por completo.

Os exilados não foram maltratados na Babilônia. O rei foi confortavelmente alojado com sua *entourage* na cidadela meridional, e os demais viviam juntos em novos povoamentos à margem dos canais, tendo permissão para cuidar de seus negócios domésticos. Mas haviam perdido seu país, sua independência política e sua religião. Pertenciam ao povo de Israel e acreditavam que seu deus Jeová havia prometido que, se o adorassem exclusivamente, viveriam em sua terra para sempre. O templo de Jerusalém, onde Jeová residira em meio a seu povo, era essencial para seu culto. Contudo, cá estavam eles numa terra estranha, expulsos da presença de Jeová. Isso devia ser uma punição divina. Muitas vezes, os israelitas haviam deixado de cumprir seu pacto com Jeová e sucumbido ao fascínio de outras divindades. Alguns exilados acreditavam que, como líderes de Israel, era a eles que competia retificar a situação, mas como poderiam servir a Jeová sem o templo, o único meio de fazer contato com seu Deus?

Cinco anos após sua chegada à Babilônia, quando se encontrava junto do canal Chebar, um jovem sacerdote chamado Ezequiel teve uma visão aterrorizante. Foi impossível ver alguma coisa com clareza porque nada nesse tempestuoso redemoinho de fogo e som tumultuoso se conformava com as categorias humanas comuns, mas Ezequiel soube que se encontrava na presença da *kavod*, a “glória” de Jeová, que estava habitualmente entronizada no santo dos santos do templo.¹ Deus havia deixado Jerusalém e, conduzido pelo que parecia ser um imenso carro de guerra, viera morar com os exilados na Babilônia. Uma

mão estendeu-se para Ezequiel segurando um rolo que estava inscrito com “lamentações, lamúria e gemidos”. “Come este rolo”, uma voz divina lhe ordenou, “alimenta-te e fica satisfeito com o rolo que estou te dando.” Quando o forçou garganta abaixo, aceitando a dor e a desgraça de seu exílio, Ezequiel descobriu que “seu gosto era doce como mel”.²

Foi um momento profético. Os exilados continuariam a ansiar por seu templo perdido, porque no Oriente Médio, nesse período, era impossível imaginar uma religião sem um templo.³ Mas chegaria a época em que os israelitas fariam contato com seu Deus numa Escritura sagrada, e não num santuário. Seu livro santo não seria de fácil entendimento. Como o rolo de Ezequiel, sua mensagem muitas vezes parecia aflitiva e incoerente. Contudo, quando se esforçavam para absorver esse texto desconcertante, fazendo dele uma parte de seu ser mais profundo, sentiam que haviam entrado na presença de Deus – assim como quando visitavam seu santuário em Jerusalém.

Muitos anos se passariam, porém, antes que o jeovismo se tornasse uma religião do livro. Os exilados haviam levado muitos rolos do arquivo real de Jerusalém consigo para a Babilônia, e lá estudaram e editaram esses documentos. Se tivessem permissão de voltar para casa, esses registros da história e do culto de seu povo poderiam desempenhar um importante papel na restauração da vida nacional. Mas os escribas não encaravam esses Escritos como sacrossantos e se sentiam livres para acrescentar novas passagens, alterando-as para adequá-las às suas novas circunstâncias. Não tinham ainda noção alguma de texto sagrado. Na verdade, existiam muitas histórias no Oriente Médio sobre tábuas celestes que haviam descido miraculosamente à terra e comunicado conhecimentos secretos, divinos. Corriam histórias em Israel sobre as pedras gravadas que Jeová dera a seu profeta Moisés, que falara com ele face a face.⁴ Mas os rolos do arquivo de Judá não pertenciam a esse grupo e não desempenhavam nenhum papel no culto de Israel.

Os israelitas, como a maior parte dos povos no mundo antigo, sempre haviam transmitido suas tradições oralmente. Nos primeiros dias de sua nação, em cerca de 1200 a.C., eles haviam vivido em 12 unidades tribais na região montanhosa cananéia, mas acreditavam que tinham uma linhagem comum e uma história partilhada, que celebravam em santuários associados com um de seus patriarcas ou na ocasião de um evento importante. Bardos recitavam as narrativas épicas do passado sagrado e o povo renovava formalmente o pacto que os mantinha unidos como a *am Yahweh*, “a família de Jeová”. Mesmo nesse estado muito primitivo, Israel tinha uma visão religiosa característica. A maioria dos povos da região desenvolveu mitologia e liturgia centradas no mundo dos deuses no tempo primordial. Mas os israelitas concentraram-se em sua vida com Jeová *neste mundo*. Desde os tempos mais remotos, eles pensaram historicamente, em

termos de causa e efeito.

A partir de textos primitivos engastados nas suas narrativas bíblicas posteriores, podemos inferir que os israelitas acreditavam que seus ancestrais haviam sido nômades. Jeová os conduziu a Canaã e lhes prometera que um dia seus descendentes possuiriam a terra. Durante muitos anos eles haviam vivido como escravos sob o domínio egípcio, mas Jeová os libertara com notáveis sinais e maravilhas, levara-os de volta à Terra Prometida sob a liderança de Moisés e os ajudara a conquistar a região montanhosa de seus habitantes nativos.⁵ Até então, porém, não havia narrativa mestra; cada tribo tinha sua própria versão da história, cada região, seus heróis locais. Os sacerdotes de Dan, no extremo norte, por exemplo, acreditavam ser descendentes de Moisés; Abraão, o pai de toda a nação, havia vivido em Hebron e era em especial popular no sul. Em Gilgal, as tribos locais celebravam a miraculosa entrada de Israel na Terra Prometida, quando as águas do rio Jordão haviam se separado milagrosamente para que as atravessassem. O povo de Siquém renovava anualmente o pacto que Josué fizera com Jeová após a conquista de Canaã.⁶

Por volta de 1000 a.C., porém, como o sistema tribal não era mais adequado, os israelitas formaram duas monarquias na região montanhosa cananéia: o reino de Judá no sul, e o maior e mais próspero reino de Israel no norte. As velhas festas que celebravam a aliança foram gradativamente abandonadas em favor de rituais régios nos santuários nacionais que se centravam na pessoa do rei. No dia de sua coroação, o rei era adotado por Jeová, tornava-se um “filho de Deus” e membro da Assembléia Divina de seres celestes de Jeová. Quase nada sabemos sobre o culto do reino do norte, porque os historiadores bíblicos tinham uma inclinação a favor de Judá, mas muitos salmos, mais tarde incluídos na Bíblia, eram usados na liturgia em Jerusalém⁷ e mostram que os judeus haviam sido influenciados pelo culto de Baal na vizinha Síria, que tinha uma mitologia régia semelhante.⁸ Jeová havia feito uma aliança incondicional com o rei Davi, o fundador da dinastia judaica, e prometido que seus descendentes reinariam em Jerusalém para sempre.

Agora que haviam sido libertadas do culto, as velhas narrativas ganharam uma vida independente, literária. Durante o século VIII, houve uma revolução literária em todo o Oriente Médio e no Mediterrâneo oriental.⁹ Reis encomendaram documentos que glorificassem seu regime e guardaram esses textos em bibliotecas. Na Grécia, os épicos de Homero foram Escritos nessa época, e, em Israel e Judá, historiadores começaram a combinar as primeiras narrativas para criar sagas nacionais, que foram preservadas nos estratos mais antigos do Pentateuco, os cinco primeiros livros da Bíblia.¹⁰

A partir das variadas tradições de Israel e Judá, os historiadores do século VIII construíram uma narrativa coerente. Os estudiosos chamam em geral o

épico sulista de Judá de “J”, porque os autores sempre chamavam seu Deus de “Jeová”, ao passo que a saga do norte é conhecida como “E”, porque esses historiadores preferiam o título mais formal “Eloim”. Mais tarde essas duas histórias narrativas distintas foram combinadas por um editor para formar a história única que constituiu a espinha dorsal da Bíblia hebraica. Durante o século VIII a.C., Jeová ordenara a Abraão que deixasse sua cidade natal de Ur, na Mesopotâmia, e se estabelecesse na região montanhosa cananéia, onde fez uma aliança com ele, prometendo que seus descendentes herdariam toda a terra. Abraão viveu em Hebron; seu filho Isaac, em Bersabéia; e seu neto, Jacó (também chamado “Israel”), acabou por se estabelecer na zona rural em torno de Siquém.

Durante um período de fome, Jacó e seus filhos, os fundadores das 12 tribos israelitas, migraram para o Egito, onde inicialmente floresceram, mas, quando se tornaram demasiado numerosos, foram escravizados e oprimidos. Finalmente, por volta de 1250 a.C., Jeová os libertou sob a liderança de Moisés. Quando eles fugiam, Jeová separou as águas do mar de Juncos para que os israelitas passassem em segurança, mas o faraó e seu exército foram afogados. Durante 40 anos os israelitas vagaram no deserto do Sinai, ao sul de Canaã. Sobre o monte Sinai, Jeová fez uma aliança solene com Israel e lhes deu a Lei, que incluía os Dez Mandamentos, inscrita em tábuas de pedra pela mão do próprio Jeová. Finalmente, Josué, o sucessor de Moisés, conduziu as tribos para Canaã através do rio Jordão; eles destruíram todas as cidades e aldeias cananéias, mataram a população nativa e apossaram-se da terra.

Entretanto, arqueólogos israelenses que vêm escavando a região desde 1967 não encontraram evidência alguma que corrobore essa história: não há sinal de invasão estrangeira ou destruição em massa, e nada que indique uma mudança em grande escala da população. O consenso entre os estudiosos é que a narrativa do Êxodo não é histórica. Há muitas teorias. O Egito dominara as cidades-estado cananéias desde o século XIX a.C., e havia se retirado no fim do século XIII, pouco antes que as primeiras povoações aparecessem na região montanhosa até então inabitável. Ouvimos falar pela primeira vez num povo chamado “Israel” nessa região por volta de 1200 a.C. Alguns estudiosos afirmam que os israelitas eram refugiados das cidades-estado em declínio nas planícies costeiras. Talvez tenham se juntado a eles outras tribos vindas do sul, que levavam consigo seu deus Jeová, que parece ter tido origem nas regiões em torno do Sinai, ao sul.¹¹ Os que haviam vivido sob o domínio egípcio nas cidades cananéias talvez tenham tido a impressão de que haviam sido libertados do Egito – mas em seu próprio país.¹²

J e E não escreviam relatos históricos modernos. Como Homero e Heródoto, eles incluem lendas sobre personagens divinos e elementos mitológicos que

tentam explicar o sentido do que aconteceu. Suas narrativas são *mais* que história. Desde o princípio, não houve uma mensagem única e fidedigna sobre o que iria se tornar a Bíblia. Os autores J e E interpretaram a saga de Israel de maneiras muito diferentes, e os futuros editores não fizeram qualquer tentativa de eliminar as incoerências e contradições. Historiadores subseqüentes se sentiriam em liberdade para fazer acréscimos à narrativa JE e submetê-la a alterações radicais.

Tanto J como E tinham, por exemplo, concepções de Deus muito diferentes. J usava imagens antropomórficas que causariam embaraço a exegetas posteriores. Jeová passeia pelo Jardim do Éden como um potentado do Oriente Médio, fecha a porta da arca de Noé, irrita-se e muda de idéia. Contudo, em E, havia uma concepção mais transcendente de Eloim, que mal “fala”, preferindo enviar um anjo como seu mensageiro. A religião israelita posterior iria se tornar apaixonadamente monoteísta, convencida de que Jeová era o *único* Deus. Mas nem J nem E eram monoteístas. Originalmente Jeová fora membro da Assembléia Divina dos “santos”, que El, o poderoso deus de Canaã, havia presidido com sua consorte Aserá. Cada nação da região tinha sua própria divindade padroeira, e Jeová era “o santo de Israel”.¹³ No século VIII, Jeová havia expulsado El da Assembléia Divina¹⁴ e reinava sozinho sobre uma multidão de “santos”, guerreiros do exército celeste.¹⁵ Nenhum dos outros deuses podia se igualar a Jeová na fidelidade a seu povo. Nisso ele não tinha pares, não tinha rivais.¹⁶ Mas a Bíblia mostra que até a destruição do templo por Nabucodonosor, em 586, os israelitas também adoraram grande número de outras divindades.¹⁷

Abraão, um homem do sul, e não Moisés, foi o herói da história de J. Sua carreira e a aliança que Deus fez com ele prenunciaram o rei Davi.¹⁸ Mas E estava mais interessado em Jacó, personagem do norte, e seu filho José, que foi sepultado em Siquém. E nada incluía da história primeva – a criação do mundo, Caím e Abel, o Dilúvio e a rebelião na Torre de Babel –, tão importante para J. O herói de E era Moisés, mais amplamente reverenciado no norte que no sul.¹⁹ Mas nem J nem E mencionavam a Lei que Jeová deu a Moisés no Sinai, que se tornaria tão crucial mais tarde. Não há referência aos Dez Mandamentos. Quase sem dúvida como em outra lenda do Oriente Médio, as tábuas celestes dadas a Moisés continham originalmente algum saber esotérico relativo ao culto.²⁰ Para J e E, o Sinai era importante porque Moisés e os Anciãos haviam tido uma visão de Jeová no alto do monte.²¹

No século VIII, um pequeno número de profetas quis levar o povo a adorar exclusivamente Jeová. Mas esse não foi um movimento popular. Como guerreiro, Jeová era insuperável, mas não tinha conhecimento especializado em agricultura,

de modo que, quando queria uma boa colheita, era natural que o povo de Israel e Judá recorresse ao culto do deus local da fertilidade, Baal, e sua irmã-esposa Anat, praticando o rito sexual comum para tornar os campos férteis. No início do século VIII, Oséias, um profeta do reino do norte, invejou contra essa prática. Sua mulher Gomer servira como prostituta sagrada a Baal, e a dor que a infidelidade lhe causava era, imaginava ele, semelhante à que Jeová experimentava quando seu povo se prostituía com outros deuses. Os israelitas deviam retornar a Jeová, que podia suprir todas as suas necessidades. Era inútil tentar aplacar Jeová com o ritual do templo: este queria lealdade de culto (*hesed*), não sacrifício animal.²² Se eles continuassem a ser infiéis a Jeová, o reino de Israel seria destruído pelo poderoso Império Assírio, suas cidades, arrasadas, e seus filhos, exterminados.²³

A Assíria havia estabelecido um poder sem precedentes no Oriente Médio; ela devastava regularmente os territórios de vassalos recalcitrantes e deportava a população. O profeta Amós, que pregava em Israel em meados do século VIII, afirmou que Jeová movia uma guerra contra Israel para punir sua injustiça sistêmica.²⁴ Enquanto Oséias condenava o amplamente respeitado culto de Baal, Amós transformou por completo o culto de Jeová: ele não mais adotava o lado de Israel de maneira automática. Amós cobriu também de desprezo os rituais do templo no reino do norte. Jeová estava enojado de cantorias ruidosas e do arranhar devoto das harpas. Em vez disso, Ele queria que a justiça “fluísse como água, e a integridade como uma torrente inexaurível”.²⁵ Desde essa data remota, os Escritos bíblicos foram subversivos e iconoclásticos, desafiando a ortodoxia dominante.

Isaias de Jerusalém foi mais convencional; seus oráculos conformavam-se inteiramente à ideologia régia da casa de Davi. Ele havia recebido sua missão profética por volta de 740, no templo, onde viu Jeová, cercado por sua Assembléia Divina de seres celestes, e ouviu o querubim gritando “santo (*kadosh*) santo, santo!”²⁶ Jeová era “separado”, “outro” e radicalmente transcendente. Jeová deu a Isaias uma mensagem cruel: a zona rural seria devastada, e os habitantes, obrigados a fugir.²⁷ Mas Isaias não teve nenhum medo da Assíria. Ele vira que a “glória” de Jeová enchia a terra,²⁸ enquanto Ele estivesse entronizado em seu templo no monte Sião, Judá se encontrava em segurança, porque Jeová, o guerreiro divino, estava novamente em marcha, combatendo em favor de seu povo.²⁹

Mas o reino do norte não gozava dessa mesma imunidade. Quando o rei de Israel ingressou numa confederação local para bloquear o avanço da Assíria pelo oeste, em 732, o rei assírio Teglat-Falasar III apoderou-se da maior parte do território de Israel. Dez anos mais tarde, em 722, após outra rebelião, os exércitos

assírios destruíram Samaria, a bela capital de Israel, e deportaram a classe dominante. O reino de Judá, que se tornara vassalo da Assíria, permaneceu seguro, e provavelmente os refugiados foram do norte para Jerusalém, levando consigo a saga e os oráculos registrados de Oséias e Amós, que haviam previsto a tragédia. Estes foram incluídos nos arquivos reais de Judá, onde, em alguma data posterior, os escribas combinaram a tradição “eloísta” com a épica saga sulista de J.³⁰

Durante esses anos sombrios, Isaías fora confortado pelo nascimento iminente de um bebê real, indício de que Deus ainda estava com a casa de Davi: “Uma jovem (*almah*) está grávida e logo dará à luz um filho que chamará de *Immanu-El* (Deus-conosco).”³¹ Seu nascimento seria ainda uma fonte de esperança, “uma grande luz”, para o traumatizado povo do norte, que “caminhava nas trevas” e na “profunda escuridão”.³² Quando o bebê nasceu, foi de fato chamado de Ezequias, e Isaías imaginou toda a Assembléia Divina celebrando a criança real, que, como todos os reis davidicos, se tornaria uma pessoa divina e um membro do conselho celeste: no dia de sua coroação, ele seria chamado de “Conselheiro Admirável, Deus Forte, Pai Eterno, Príncipe da Paz”.³³

Embora os historiadores bíblicos reverenciem Ezequias como um rei devoto, que tentou proscrever a adoração de deuses estrangeiros, sua política exterior foi um desastre. Após uma imprudente rebelião contra a Assíria em 701, Jerusalém foi quase destruída, a zona rural brutalmente devastada e Judá reduzido a um pequenino Estado residual. Mas sob o rei Manassés (687-42), que se tornou vassalo da Assíria, a sorte de Judá melhorou. Numa tentativa de se integrar ao império, ele revogou a jurisdição religiosa do pai, erguendo altares para Baal, erigindo uma efígie de Aserá e estátuas dos cavalos divinos do sol no templo de Jerusalém, e instituindo o sacrifício de crianças fora da cidade.³⁴ O historiador bíblico ficou horrorizado com esses desdobramentos, mas poucos dos súditos de Manassés teriam ficado surpresos, já que em sua maioria eles tinham ícones semelhantes em suas próprias casas.³⁵ Apesar da prosperidade de Judá, eles foram amplamente espalhados pelos inquietos distritos rurais que haviam suportado o impacto brutal da invasão assíria; e, depois da morte de Manassés, o descontentamento latente irrompeu num golpe palaciano, que depôs Amon, filho de Manassés, e pôs no trono seu filho de oito anos, Josias.

Nessa época, a Assíria estava em declínio e o Egito em ascensão. Em 656, o faraó obrigou as forças militares assírias a se retirarem do Levante e, com espanto, o povo do reino de Judá viu os assírios saírem dos territórios do antigo reino de Israel. Enquanto as grandes potências lutavam pela supremacia, Judá ficou livre. Houve uma onda de patriotismo, e em 622 Josias começou a reparar o templo de Salomão, o memorial simbólico da idade de ouro de Judá. Durante a

construção, o sumo sacerdote Helcias fez uma descoberta de extrema importância e correu com a notícia para Safã, o escriba real. Ele havia encontrado o “rolo da lei” (*sefer torah*) que Jeová dera a Moisés no monte Sinai.³⁶

Nas narrativas mais antigas não havia menção de que os ensinamentos de Jeová (*torah*) haviam sido postos por escrito. Nos relatos JE, Moisés havia transmitido as ordens de Jeová de viva voz, e o povo respondera oralmente.³⁷ Os reformadores do século VII, entretanto, acrescentaram à saga JE versículos explicando que Moisés “estabeleceu por escrito as palavras de Jeová” e “leu o *sefer torah* para o povo”.³⁸ Helcias e Safã afirmaram que esse rolo fora perdido, e seus ensinamentos, nunca implementados, mas sua providencial descoberta significava que Judá podia recomeçar. O documento de Helcias continha provavelmente uma das primeiras versões do livro do Deuteronômio, que descrevia Moisés entregando uma “segunda Lei” (em grego, *deuteronomion*) pouco antes de sua morte. Mas em vez de ser uma obra antiga, o Deuteronômio era uma Escritura inteiramente nova. Não é inusitado que reformadores atribuam novas idéias a um grande personagem do passado. Os deuteronomistas acreditavam falar por Moisés naquele momento de transição. Em outras palavras, aquilo era o que Moisés diria a Josias caso entregasse uma “segunda Lei” hoje.

Em vez de simplesmente registrar o *status quo*, pela primeira vez um texto israelita exigia mudança radical. Depois que o texto foi lido em voz alta para ele, Josias rasgou suas vestes em aflição e inaugurou imediatamente um programa que seguia a nova *torah* ao pé da letra. Destruiu com fogo as abominações de Manassés no templo e, como o povo de Judá sempre considerara os santuários reais do reino do norte ilegítimos, demoliu os templos de Betel e Samaria, matou os sacerdotes nos santuários rurais e profanou seus altares.³⁹

É instrutivo que os deuteronomistas, os precursores da idéia de ortodoxia escriturística, tenham introduzido uma legislação surpreendentemente nova que – caso implementada – teria transformado a antiga fé de Israel.⁴⁰ Para assegurar a pureza do culto, eles tentaram centralizá-lo,⁴¹ criar um judiciário secular independente do templo e despojar o rei de seus poderes sacros, tornando-o submetido à Torá como qualquer pessoa. Os deuteronomistas na verdade mudaram a redação dos códigos legais, das sagas e dos textos litúrgicos mais antigos, de modo que passassem a endossar suas propostas. De certa maneira, o Deuteronômio, com sua esfera secular, Estado centralizado e monarquia constitucional, assemelha-se a um documento moderno. Ele era ainda mais ardoroso com relação à justiça social que Amós, e sua teologia mais racional que a antiga mitologia relacionada ao culto de Judá.⁴² não se podia *ver* Deus, e Ele

não residia num edifício construído pelo homem.⁴³ Os israelitas não possuíam sua terra porque Jeová habitava em Sião, mas porque o povo observava seus mandamentos.

Os reformadores não usaram sua Escritura para conservar a tradição, como muitas vezes se faz hoje, mas introduziram uma mudança radical. Reescreveram também a história de Israel, acrescentando novo material que adaptava o JE épico ao século VII, dedicando especial atenção a Moisés, que havia libertado os israelitas do Egito, numa época em que Josias almejava tornar-se independente do faraó. O clímax da história do Êxodo não era mais uma teofania no Sinai, mas a dádiva do *sefer torah*, e agora as tábuas que Jeová entregara a Moisés estavam inscritas com os Dez Mandamentos. Os deuteronomistas ampliaram a história do Êxodo para incluir a conquista das terras montanhosas do norte por Josué – um projeto para a reconquista dos territórios do norte por Josias.⁴⁴ Escreveram também uma história dos dois reinos, Israel e Judá, nos livros de Samuel e dos Reis, demonstrando que os monarcas davídicos eram os únicos soberanos legítimos de toda Israel. Sua história culminava no reinado de Josias, um novo Moisés e um rei maior que Davi.⁴⁵

Nem todo mundo estava enamorado pela nova *torah*. O profeta Jeremias, que iniciou seu ministério por volta dessa época, admirava Josias e concordava com muitos dos objetivos dos reformadores, mas tinha reservas com relação a textos Escritos: “a pena mentirosa dos escribas” podia subverter a tradição por mero ardil, e o texto escrito podia estimular um modo de pensar artificial, concentrado na informação, e não na sabedoria.⁴⁶ Num estudo dos movimentos judaicos modernos, o eminente estudioso Haym Soloveitchik demonstra que a transição de uma tradição oral para textos Escritos pode levar à estridência religiosa ao dar ao leitor uma certeza irrealista acerca de matérias essencialmente infáveis.⁴⁷ A religião deuteronomista era com certeza estridente. Os reformadores descreviam Moisés pregando um programa de extinção violenta dos cananeus nativos: “Destruireis inteiramente todos os lugares onde os povos que ides expropriar costumavam prestar culto aos deuses.... Derrubareis os altares, quebrareis as estelas, queimareis as estacas sagradas, despedaçareis as imagens talhadas de seus deuses e fareis desaparecer os nomes daqueles lugares.”⁴⁸ Descreviam com aprovação Josias massacrando o povo de Hai como se fosse um general assírio:

Quando Israel acabou de matar todos os habitantes de Hai no campo, no deserto em que os tinham perseguido, havendo todos eles caído ao fio da espada até o último, toda Israel voltou a Hai e a passou ao fio da espada. O total dos que caíram naquele dia, entre homens e mulheres, foi de 12 mil:

toda a população de Hai.⁴⁹

Os deuteronomistas haviam absorvido o ethos violento de uma região que experimentara quase 200 anos de brutalidade assíria. Era uma indicação precoce de que as Escrituras refletem os malogros bem como os pontos altos da busca religiosa.

Embora fossem reverenciados, esses textos ainda não haviam se tornado “Escritura”. As pessoas sentiam-se livres para alterar Escritos mais antigos, mas havia um cânone de livros sagrados prescritos. Mas eles começavam a expressar as aspirações mais elevadas da comunidade. Os deuteronomistas que celebravam a reforma de Josias estavam convencidos de que Israel se encontrava no limiar de uma nova era gloriosa; contudo, em 622 ele foi morto num conflito com o Exército egípcio. Em poucos anos, os babilônios conquistaram Nínive, a capital assíria, e tornaram-se a maior potência da região. A breve independência de Judá terminou. Durante algumas décadas os reis prestaram vassalagem ora ao Egito, ora à Babilônia. Muitos ainda acreditavam que Judá estaria em segurança enquanto Jeová residisse em seu templo, embora Jeremias os advertisse de que desafiar a Babilônia era um gesto suicida. Finalmente, após duas rebeliões infrutíferas, Jerusalém e seu templo foram destruídos por Nabucodonosor em 586.

No exílio, os escribas debruçavam-se sobre os rolos no arquivo real. Os deuteronomistas acrescentaram passagens à sua história para explicar o desastre, que atribuíram às medidas religiosas de Manassés.⁵⁰ Mas alguns sacerdotes, que, ao perder seu templo, haviam perdido todo o seu mundo, voltavam os olhos para o passado e encontravam uma razão para ter esperança. Os estudiosos chamam essa camada sacerdotal do Pentateuco de “P”, embora não saibamos se P foi uma pessoa ou, como parece mais provável, uma escola inteira. P reviu as narrativas JE e acrescentou os livros dos Números e Levítico, recorrendo a documentos mais antigos – genealogias, leis e textos rituais –, alguns Escritos, outros oralmente transmitidos.⁵¹ As mais importantes dessas fontes foram o “Código da Santidade”⁵² (uma coleção de leis do século VII) e o Documento do Tabernáculo, uma descrição da tenda que foi o santuário de Jeová durante os anos que os israelitas passaram no deserto de Sinai, e que era central para a visão de P.⁵³ Parte do material de P era realmente muito antiga, mas ele criou uma visão inteiramente nova para seu povo desesperançado.

P compreendia a história do Êxodo de maneira muito diferente dos deuteronomistas. O clímax não era o *sefer torah*, mas a promessa da presença constante de Deus durante os anos que passassem no deserto. Deus havia levado Israel para fora do Egito simplesmente “para viver (*skn*) no meio deles”.⁵⁴ O

verbo *shakan* significava: “levar a vida de um nômade”. Em vez de residir numa construção permanente, Deus preferia morar numa tenda com seu povo errante; ele não estava preso a um único lugar, podendo acompanhá-lo onde quer que fosse.⁵⁵ Após a revisão de P, o livro do Êxodo terminava com a conclusão do tabernáculo: a “glória” de Jeová enchia a tenda, e a nuvem de sua presença a cobria.⁵⁶ Deus, sugeriu P, ainda estava com seu povo em sua última “errância” na Babilônia. Em vez de terminar sua saga com a conquista de Josué, P deixou os israelistas na fronteira da Terra Prometida.⁵⁷ Israel não era um povo porque habitava um país particular, mas porque vivia na presença de seu Deus.

Na história revista de P, o exílio era a última de uma seqüência de migrações: Adão e Eva haviam sido expulsos do Éden; Caim, condenado a uma vida de errância sem lar após matar Abel; a raça humana havia sido dispersada na Torre de Babel; Abraão deixara Ur; as tribos emigraram para o Egito, e eventualmente viveram como nômades no deserto. Em sua última dispersão, os exilados deviam construir uma comunidade para a qual a presença divina pudesse retornar. Numa surpreendente inovação, P sugeriu que todo o povo observasse as mesmas leis de pureza do pessoal do templo.⁵⁸ Todos deviam viver como se servissem à divina presença. Israel deveria ser “santo” (*kadosh*) e “separado” como Jeová,⁵⁹ e assim P elaborou um modo de vida baseado no princípio da separação. Os exilados deviam viver à distância de seus vizinhos babilônios, observando regras características de dieta e limpeza. Depois – e somente depois – Jeová viveria entre eles: “Estabelecerei minha morada entre vós”, Deus lhes disse, “e andarei no meio de vós.”⁶⁰ A Babilônia poderia se tornar outro Éden, onde Deus havia caminhado com Adão no frescor do entardecer.

A santidade tinha também um forte componente ético. Os israelitas deviam respeitar a “alteridade” sagrada de cada criatura. Nada, portanto, podia ser escravizado ou possuído, nem mesmo a terra.⁶¹ Os israelitas não deviam desprezar o estrangeiro: “Se um estrangeiro vier morar convosco no país, não o maltrateis. O estrangeiro que mora convosco será para vós como o natural do país. Ama-o como a ti mesmo, porque já fostes estrangeiros no Egito.”⁶² Ao contrário da visão dos deuteronomistas, a de P era inclusiva. Sua narrativa de alheamento e exílio enfatizava constantemente a importância da reconciliação com ex-inimigos. Em lugar algum isso ficou mais claro do que em sua obra mais famosa: o primeiro capítulo do Gênesis, em que P descreve Eloim criando o céu e a terra em seis dias.

Não se tratava de um relato literal, historicamente preciso, da criação. Quando os editores finais reuniram os textos bíblicos existentes, eles inseriram a história de P junto da narrativa da criação de J, que é muito diferente.⁶³ No mundo antigo, a cosmogonia era um gênero terapêutico, não factual. As pessoas

recitavam mitos da criação quando estavam doentes, no início de um novo projeto ou no início de um novo ano – sempre que sentiam necessidade de uma infusão da potência divina que, de algum modo, fazia todas as coisas acontecerem. A história de P devia ser consoladora para os exilados que sentiam que Jeová fora ignominiosamente derrotado por Marduc, deus da Babilônia. Ao contrário de Marduc, cuja criação do mundo tinha de ser renovada anualmente, na passagem do ano, em ritos espetaculares no zigurate de Esagila, Jeová não era obrigado a combater outros deuses para criar um cosmo ordenado; o oceano não era uma deusa horrível como Tiamat, que lutava sem trégua com Marduc, mas simplesmente a matéria-prima do Universo; o sol, a lua e as estrelas não eram divindades, mas meras criaturas e funcionários. A vitória de Jeová não precisava ser renovada: Ele terminou seu trabalho em seis dias e descansou no sétimo.⁶⁴

Mas essa não foi uma polêmica bombástica; não houve troca de insultos, nenhuma agressão. No Oriente Médio antigo, os deuses criavam o mundo em geral após uma série de batalhas violentas, aterrorizantes; de fato, os israelitas contavam histórias de Jeová matando monstros marinhos divinos no início do tempo.⁶⁵ Mas o mito da criação de P era não-violento. Deus simplesmente falava uma palavra, dava uma ordem, e um a um os componentes de nosso mundo surgiam. Após cada dia, Deus via que tudo que havia feito era *tov*, “bom”. No último dia, Jeová confirmava que “tudo” era “muito bom”, e abençoava toda a sua criação⁶⁶ – inclusive, presumivelmente, os babilônios. Todos deviam se comportar como Jeová, descansando com calma no *Shabat*, servindo ao mundo de Deus e abençoando cada uma de suas criaturas.

Mas outro profeta que pregou na Babilônia durante a segunda metade do século VI adotou uma teologia mais agressiva que tinha pressa em ver os *goyim*, as nações estrangeiras, marcharem atrás de Israel, acorrentadas. Não sabemos seu nome, mas, como seus oráculos foram preservados no mesmo rolo que os de Isaías, ele é em geral conhecido como Segundo Isaías. O exílio chegava ao fim. Em 539, Ciro, rei da Pérsia, derrotou os babilônios e tornou-se o senhor do maior império que o mundo já vira. Como ele prometeu repatriar todos os deportados, o Segundo Isaías chamou-o de *messiah* de Jeová, seu rei “ungido”.⁶⁷ Em favor de Israel, Jeová havia convocado Ciro como seu instrumento e promovido uma revolução no poder na região. Podia algum outro deus competir com ele? Não, declarou Jeová desdenhosamente aos deuses dos *goyim*: “não sois nada e vossas obras valem menos que nada”.⁶⁸ Ele havia se tornado o *único* Deus. “Sou Jeová, inigualável”, anunciou orgulhosamente, “Não há nenhum outro deus além de mim.”⁶⁹ Esta é a primeira declaração inequivocamente monoteísta naquilo que estava se tornando a Bíblia hebraica. Mas seu triunfalismo refletia as características mais beligerantes da religião. O Segundo Isaías baseava-se numa tradição mítica que tinha pouca relação com o resto do Pentateuco. Ele revivia as

antigas narrativas de Jeová matando dragões para ordenar o caos primordial, declarando que Jeová estava prestes a repetir seu triunfo cósmico destruindo os inimigos históricos de Israel.⁷⁰ Ele não refletia, contudo, as idéias de toda a comunidade exilada. Quatro “Cânticos do Servo” pontuavam as exuberantes profecias do Segundo Isaías.⁷¹ Nelas, uma figura misteriosa, que chamava a si mesmo de servo de Jeová, era incumbida da missão de estabelecer justiça no mundo todo – mas numa campanha não-violenta. Ele era desprezado e rejeitado, mas seu sofrimento iria redimir seu povo. O Servo não tinha desejo algum de subjugar os *goyim*, mas iria se tornar “a luz das nações” e permitir que a salvação de Deus chegasse “aos confins da terra”.⁷²

Ciro cumpriu sua promessa. Perto do final de 539, alguns meses após sua coroação, um pequeno grupo de exilados partiu para Jerusalém. A maioria dos israelitas preferiu permanecer na Babilônia, onde dariam uma importante contribuição às Escrituras hebraicas. Os exilados que retornaram levaram consigo nove rolos que traçavam a história de seu povo desde a criação até a deportação: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio, Josué, Juízes, Samuel e Reis; levaram também antologias dos oráculos dos profetas (*Neviim*) e um livro de hinos, que incluía novos salmos compostos na Babilônia. Ela ainda não estava completa, mas os exilados tinham em sua posse o esqueleto da Bíblia hebraica.

A Golah, a comunidade dos exilados que retornaram, estava convencida de que sua religião revista era a única versão autêntica do jeovismo. Mas os israelitas que não haviam sido deportados para a Babilônia, a maioria dos quais vivia nos territórios do antigo reino do norte, não podiam partilhar dessa visão e se ofendiam com essa atitude exclusivista. O novo templo, um santuário bastante modesto, só foi afinal concluído em 520 a.C., e tornou-se de novo o templo da fé de Jeová. Mas outra espiritualidade começou a se desenvolver, muito gradualmente, no mesmo compasso do segundo templo. Com a ajuda dos israelitas que haviam permanecido na Babilônia, a Golah estava prestes a transformar sua heterogênea coleção de textos em Escritura.

Escritura

Depois de ter completado seu segundo templo no monte Sião, o povo de Judá imaginou que a vida continuaria como antes. Mas eles foram dominados por um mal-estar espiritual. Muitos estavam decepcionados com o novo templo, que não podia rivalizar com o esplendor legendário do santuário de Salomão; a Golah havia encontrado obstinada oposição por parte de estrangeiros que haviam se estabelecido em Judá durante a ausência dos exilados na Babilônia; e recebera uma acolhida nada cordial daqueles israelitas que não haviam sido deportados pelos babilônios. Os sacerdotes haviam se tornado preguiçosos e apáticos, não fornecendo qualquer liderança moral.¹ Mas no início do século IV, por volta de 398 a.C., o rei persa enviou Esdras, seu ministro para assuntos judaicos, a Jerusalém com a incumbência de impingir a Torá de Moisés como a lei da terra.² Esdras teria estabelecido a mistura dos ensinamentos como valor absoluto, e daí surgiu a Torá.

Os persas reviam os sistemas legais de todos os seus súditos, para assegurar que eram compatíveis com a segurança do Império. Profundo conhecedor da Torá, Esdras provavelmente formulara um *modus vivendi* satisfatório entre a lei mosaica e a jurisprudência persa. Ao chegar a Jerusalém, ele ficou horrorizado com o que encontrou. As pessoas não mantinham a separação sagrada dos *goyim*, prescrita por P. Durante um dia inteiro, os habitantes de Jerusalém ficaram consternados ao ver o enviado do rei rasgar suas vestes e se sentar na praça pública em postura de profundo luto. Em seguida Esdras convocou toda a Golah para uma reunião. Quem se recusasse a comparecer seria expulso da comunidade e teria seus bens confiscados.

No dia da passagem do ano, Esdras levou a Torá para a praça em frente à porta d'Água. De pé sobre um estrado de madeira, leu o texto em voz alta, “traduzindo e dando o sentido, de modo que o povo compreendesse o que era lido”, enquanto levitas³ versados na Torá circulavam entre as pessoas, suplementando essa instrução.⁴ Não sabemos ao certo que leis foram lidas em voz alta nessa ocasião, mas quaisquer que tenham sido, as pessoas claramente nunca as tinham ouvido antes. Elas caíram em pranto, assustadas com aquelas exigências desconhecidas. “Não choreis!”, insistia Esdras. Agora “compreendiam o sentido do que lhes fora proclamado”. Esta era a estação de Sucot, um tempo de festa, Esdras explicou.⁵ Em seguida ele leu a lei que

ordenava aos israelitas passar aquele mês sagrado em “cabanas” (*sucot*) especiais em memória dos 40 anos passados por seus ancestrais no deserto. Imediatamente, as pessoas correram até os montes para apanhar ramos de oliveira, murta, pinheiro, palmeiras, e abrigos de folhas apareceram por toda a cidade. Havia uma atmosfera de carnaval quando o povo se reunia todo entardecer para ouvir Esdras fazer sua exposição.

Esdras começara a moldar uma nova disciplina espiritual baseada num texto sagrado. A Torá fora elevada agora acima dos demais Escritos e, pela primeira vez, nomeada “a Lei de Moisés”. Mas, embora fosse legível como qualquer outro texto, a Torá podia parecer exigente e desconcertante. Ela devia ser ouvida no contexto dos rituais que a separavam da vida ordinária e punha a audiência numa disposição de espírito diversa. Como as pessoas começavam a tratá-la de maneira diferente, a Torá estava se tornando “Escritura sagrada”.

Talvez o ingrediente mais importante dessa nova espiritualidade da Torá fosse o próprio Esdras.⁶ Ele era um sacerdote, “um diligente escriba da Torá” de Moisés e um “guardião da tradição”⁷. Mas era também um novo tipo de autoridade religiosa: um estudioso que “desejava ardentemente investigar (*li-drosh*) a Torá de Jeová, praticar e ensinar lei e ritual em Israel”.⁸ Ele oferecia algo diferente da instrução sacerdotal comum sobre o saber cerimonial. O autor bíblico faz questão de nos dizer que “a mão de Jeová pousou sobre ele” – expressão tradicionalmente usada para descrever o peso da inspiração que descera sobre os profetas.⁹ Antes do exílio, os sacerdotes costumavam “consultar” (*li-drosh*) Jeová por meio de uma série de objetos sagrados conhecidos como *urim* e *tumim* mânticos.¹⁰ O novo vidente não era um adivinho, mas um estudioso capaz de interpretar as Escrituras. A prática do *midrash* (exegese) conservaria sempre esse sentido de indagação expectante.¹¹ O estudo da Torá não era um exercício acadêmico, mas uma busca espiritual.

No entanto, a leitura de Esdras fora prefaciada pela ameaça de expulsão e confisco dos bens. Foi seguida por uma assembléia mais sombria na praça defronte ao templo, na qual as pessoas, que tiritavam enquanto chuvas torrenciais de inverno alagavam a cidade, ouviram Esdras lhes ordenar que mandassem embora suas esposas estrangeiras.¹² Os integrantes de Israel doravante seriam unicamente a Golah e aqueles que se submetessem à Torá, o código regular oficial de Judá. Havia sempre o perigo de que o entusiasmo pela Escritura fomentasse uma ortodoxia exclusiva, apartadora e potencialmente cruel.

A leitura de Esdras marca o início de um judaísmo clássico, uma religião interessada não meramente na recepção e salvaguarda da revelação, mas em sua constante reinterpretação.¹³ A lei que Esdras leu era claramente desconhecida pelo povo, que chorou de medo ao ouvi-la pela primeira vez.

Quando expôs o texto, o exegeta não reproduzia a *torah* original dada a Moisés no passado distante, mas criava algo novo e inesperado. Os autores bíblicos haviam trabalhado da mesma maneira, revendo radicalmente os textos que tinham herdado. A revelação não ocorrera de uma vez por todas; era um processo em curso que poderia nunca terminar, porque havia sempre novos ensinamentos a descobrir.

Nessa altura, havia duas categorias estabelecidas de Escritura: a Torá e os Profetas (*Neviim*). Depois do exílio, porém, foi produzido um novo conjunto de textos heterogêneos, que viriam a ser conhecidos como os *Kethuvim*, os “Escritos”, que por vezes simplesmente reinterpretabam os livros mais antigos. Assim, as Crônicas, narrativas históricas escritas por autores sacerdotais, eram essencialmente um comentário sobre a história deuteronômica de Samuel e dos Reis. Ao serem traduzidos para o grego, esses dois livros foram chamados de *paralipomena*: “as coisas omitidas”.¹⁴ Os autores sacerdotais escreviam entre linhas para corrigir o que viam como deficiências em narrativas anteriores. Eles partilhavam o ideal de conciliação de P e queriam construir pontes unindo-os aos israelitas que não tinham ido para o exílio e residiam agora no norte. Por esse motivo, omitiram a áspera polêmica dos deuteronomistas contra o reino do norte.

Um número significativo dos Escritos pertencia a uma escola distinta tanto da Lei quanto dos profetas. No Oriente Médio antigo, sábios ligados à corte como mestres ou conselheiros tendiam a ver toda a realidade moldada por um vasto princípio subjacente de origem divina. Os sábios hebreus chamavam isso de *Chochmá*, “Sabedoria”. Todas as coisas – as leis da natureza, a sociedade e os eventos nas vidas das pessoas – se conformavam a esse projeto celeste, que nenhum ser humano poderia jamais apreender em sua totalidade. Mas os sábios que devotavam suas vidas à contemplação da Sabedoria acreditavam que, ocasionalmente, a viam de relance. Alguns expressavam sua visão com máximas vigorosas como: “Um rei dá estabilidade a um país pela justiça, um extorsionário o leva à ruína”, ou “O homem que agrada ao vizinho estende uma rede sob seus pés”.¹⁵ A tradição da Sabedoria tinha originalmente pouca relação com Moisés e o Sinai, mas era associada ao rei Salomão, reputado por esse tipo de argúcia,¹⁶ e três dos *Kethuvim* foram atribuídos a ele: os Provérbios, o Eclesiastes e o Cântico dos Cânticos. Os Provérbios eram uma coleção de aforismos de senso comum, semelhantes aos dois citados acima. O Eclesiastes, uma meditação flagrantemente cínica, via todas as coisas como “vaidade” e parecia solapar toda a tradição da Torá, ao passo que o Cântico dos Cânticos era um poema erótico sem conteúdo espiritual aparente.

Outros Escritos da Sabedoria exploravam o insolúvel problema do sofrimento de inocentes num mundo governado por um Deus justo. O livro de Jó era baseado num antigo conto popular. Deus dava a Satã, o promotor da Assembléia

Divina, permissão para pôr à prova a virtude de Jó infligindo-lhe uma série de calamidades inteiramente imerecidas. Jó zangava-se com eloquência contra sua punição e se recusava a aceitar qualquer das explicações convencionais propostas pelos amigos que o tentavam consolar. Por fim, Jeová respondeu a Jó, não se referindo aos eventos do Êxodo, mas obrigando-o a contemplar o projeto primordial subjacente que governava a criação. Podia Jó visitar o lugar onde a neve era guardada, apertar os arreios das Plêiades ou explicar por que um touro selvagem se dispunha a servir a seres humanos? Jó foi obrigado a admitir que não conseguia compreender essa Sabedoria divina: “Falei pois de coisas que não entendia, de maravilhas que ultrapassam minha compreensão.”¹⁷ O sábio adquiria Sabedoria meditando sobre as maravilhas do mundo físico, não estudando a Torá.

Mas por volta do século II a.C., os poucos escritores da Sabedoria começavam a ficar mais próximos da Torá. Jesus filho de Sirac, um sábio devoto que vivia em Jerusalém, não mais encarava a Sabedoria como princípio abstrato, mas imaginava-a como uma figura feminina e membro da Assembléia Divina.¹⁸ Ele a pensou fornecendo uma explicação de si mesma perante os outros conselheiros. Ela era a Palavra pela qual Deus havia dado existência a todas as coisas. Era o Espírito divino (*ruach*) que pairara sobre o oceano primal no início do processo criativo. Como Palavra e projeto primordial de Deus, ela era divina, e no entanto distinta de seu Criador, presente em todo lugar na terra. Mas Deus lhe ordenara que armasse sua tenda com o povo de Israel, e ela o acompanhara ao longo de sua história. Havia sido a coluna de nuvem que os guiara no deserto e nos rituais do templo, mais uma expressão simbólica da ordem divina. Acima de tudo, porém, a Sabedoria era idêntica a *sefer torah*, “a Lei que Moisés impôs sobre nós”.¹⁹ A Torá não era mais simplesmente um código legal; havia se tornado uma expressão da mais elevada sabedoria e da mais transcendente bondade.

Outro autor, escrevendo mais ou menos no mesmo momento, personificou a Sabedoria de maneira semelhante, como divina e no entanto separada da essência de Deus. “Jeová criou-me como primícias de sua ação”, explicou a Sabedoria, “antes de suas obras mais remotas.” Ela estava a seu lado – “um mestre-de-obras” – quando Ele estabeleceu o cosmo, “deliciando-o dia após dia, divertindo-se todo o tempo em sua presença, divertindo-se sobre a superfície da terra, deliciando-se de estar com os filhos dos homens”.²⁰ Uma nova leveza e graça haviam entrado no jeovismo. O estudo da Torá começava a despertar emoção e anseio quase eróticos. O livro de Jesus filho de Sirac, o Eclesiástico, descreveu a Sabedoria chamando pelos sábios como uma amante: “Vinde até mim, vós, que me desejais, e saciai-vos com meus frutos. Pensar em mim é mais doce que o mel, e possuir-me é mais doce que o favo de mel.”²¹ A busca

da Sabedoria não tinha fim: “Quem come de mim terá ainda fome, e quem bebe de mim terá ainda sede.”²² O tom e as imagens do hino do Eclesiástico eram muito semelhantes aos do Cântico dos Cânticos, o que pode explicar por que esse poema de amor foi finalmente incluído nos Escritos. Ele parecia expressar a experiência liricamente apaixonada do estudioso do *sefer* quando estudava a Torá, e encontrar uma presença “mais vasta que o mar”, cujos desígnios eram “mais profundos que o abismo”.²³

O Eclesiástico descrevia o estudioso do *sefer* pesquisando laboriosamente todas as categorias de Escritura: Torá, Profetas e Escritos. Ele não estava isolado do mundo numa torre-de-marfim, mas envolvido com assuntos de Estado. Sua exegese era inteiramente conformada pela prece: “Na aurora e com todo o seu coração ele recorre ao Senhor que o fez”, e como resultado recebia um influxo de sabedoria e entendimento²⁴ que o transformava e fazia dele uma força para o bem no mundo.²⁵ Numa frase de extrema importância, o Eclesiástico afirmava que os ensinamentos do sábio eram “como profecia, um legado para todas as gerações futuras”.²⁶ O estudioso não estava simplesmente aprendendo sobre os Profetas; sua exegese o tornava um profeta.

Isso fica claro no livro de Daniel, escrito na Palestina durante o século II a.C., em meio a uma crise política.²⁷ Nessa época, Judá se tornara uma província dos impérios gregos fundados pelos sucessores de Alexandre Magno, que havia conquistado o Império Persa em 333 a.C. Os gregos introduziram no Oriente Médio uma versão diluída da cultura clássica ateniense, conhecida como helenismo. Alguns judeus sentiram-se cativados pelo ideal grego, mas a oposição ao helenismo entrincheirou-se entre os judeus mais conservadores após 167 a.C., quando Antíoco Epifanes, soberano do Império Selêucida na Mesopotâmia e na Palestina, violou o templo de Jerusalém e introduziu ali um culto helenístico: judeus que se opuseram a seu regime foram perseguidos. Judas Macabeu e sua família encabeçaram a resistência judaica; em 164 eles conseguiram expulsar os gregos do monte do templo, mas a guerra continuou até 143, quando os macabeus conseguiram se livrar do domínio selêucida e estabelecer Judá como Estado independente, que foi governado pela dinastia hasmoneana até 63 a.C.

O livro de Daniel foi composto durante a guerra macabéia. Assumiu a forma de um romance histórico ambientado na Babilônia durante o exílio. Na vida real, Daniel fora um dos mais virtuosos exilados,²⁸ mas em sua obra ficcional era um profeta oficial nas cortes de Nabucodonosor e Ciro. Nos primeiros capítulos, Escritos antes do sacrilégio de Antíoco, Daniel foi apresentado como um típico sábio da corte no Oriente Médio,²⁹ com um talento especial para “interpretar todo tipo de visões e sonhos”.³⁰ Nos últimos capítulos, porém, compostos após a profanação do templo, mas antes da vitória final dos macabeus, Daniel se torna

um exegeta inspirado, dotado, pelo estudo das Escrituras, de um *insight* profético.

Daniel experimentou uma série de visões desconcertantes. Viu uma sucessão de quatro impérios temíveis (representados por animais fabulosos), um mais terrível que o outro. O quarto, uma clara referência aos selêucidas, entretanto, tinha uma ordem inteiramente diferente de perversidade. O soberano iria “pronunciar palavras contra o Altíssimo e perseguir os santos do Altíssimo”.³¹ Daniel previu “a desastrosa abominação” do culto helenístico de Antíoco no Templo.³² Mas havia um lampejo de esperança. Daniel viu também, “vindo sobre as nuvens do céu, alguém como um filho do homem”, uma figura que representava os macabeus, misteriosamente humana e contudo mais que humana. O salvador deles entrava na presença de Deus, que lhe concedia “soberania, glória e realeza”.³³ Mais tarde essas profecias se tornariam muito importantes, como veremos adiante. Mas o que nos interessa agora é a inspirada exegese que Daniel fez.

Daniel teve outra série de visões que não foi capaz de compreender. Buscou elucidação na Escritura e ficou em particular preocupado com a previsão, por Jeremias, do número de anos que deveriam transcorrer “antes que as sucessivas destruições de Jerusalém chegassem ao fim, a saber, 70 anos”.³⁴ O autor do século II claramente não estava interessado no significado original do texto: Jeremias profetizara obviamente, num número redondo, a duração do exílio babilônio. Ele queria encontrar no antigo oráculo um significado inteiramente novo, que traria conforto aos judeus que aguardavam ansiosos o resultado das guerras macabéias. Isso se tornaria típico da exegese judaica. Em vez de olhar para trás, para descobrir seu significado histórico, o intérprete fazia o texto falar para o presente e o futuro. A fim de encontrar a mensagem oculta em Jeremias, Daniel submeteu-se a um rigoroso programa ascético: “Voltei o rosto para o Senhor Deus, procurando dirigir-lhe as preces e súplicas como convém, observando jejum, vestido de aniagem e sentado nas cinzas.”³⁵ Em outra ocasião, ele disse que “não ingeria comida saborosa, carne e vinho não entravam em minha boca, e nem mesmo me ungiá até o fim das três semanas”.³⁶ Como resultado dessa disciplina espiritual, ele se tornou o receptáculo de uma divina inspiração: Gabriel, o anjo da revelação, voou até ele e o fez capaz de encontrar um novo sentido na passagem problemática.

O estudo da Torá se tornava uma disciplina profética. O exegeta preparava-se agora para se aproximar do antigo documento mediante rituais purificadores, como se estivesse prestes a entrar num lugar sagrado. Punha-se num estado mental alternativo por meio de rituais que lhe davam nova acuidade. O autor do século II descreveu deliberadamente a iluminação de Daniel de uma maneira que lembava as experiências visionárias de Isaías e Ezequiel.³⁷ Mas enquanto

Isaías teve sua visão no templo, Daniel recebeu a sua no texto sagrado. Ele não teve de comer o rolo como Ezequiel; em vez disso, vivia com as palavras da Escritura constantemente em seu espírito, interiorizando-as, e descobria-se transformado – “purgado, purificado e alvejado”.³⁸ O autor do século II fez Daniel prever o desfecho feliz da guerra macabéia encontrando uma mensagem inteiramente nova nas palavras de Jeremias. Em versículos enigmáticos, obscuros, Gabriel indicou que, quer isso levasse “70 semanas” ou “70 anos”, os macabeus terminariam vitoriosos! O texto havia provado sua santidade e origem divina ao falar diretamente de circunstâncias que o autor original não poderia ter previsto.³⁹

Por infelicidade, a dinastia hasmoneana fundada pelos macabeus foi uma enorme decepção. Os reis eram cruéis e corruptos; não eram descendentes de Davi; e, para o horror dos judeus mais piedosos, violavam a santidade do templo assumindo a função de sumo sacerdote, embora não fossem de linhagem sacerdotal. Ultrajada por esse sacrilégio, a imaginação histórica do povo judeu projetou-se no futuro. No fim do século II, houve uma explosão de piedade apocalíptica. Em novos textos, judeus descreveram visões escatológicas em que Deus intervinha poderosamente nos negócios humanos, estraçalhava a presente ordem corrupta e inaugurava uma nova era de justiça e pureza. Enquanto lutava para encontrar uma solução, o povo de Judá dividiu-se numa miríade de seitas, cada uma insistindo que somente ela era o verdadeiro Israel.⁴⁰ Esse foi, contudo, um período bastante criativo. O cânone da Bíblia ainda não fora finalizado. Ainda não havia Escritura definitiva, nenhuma ortodoxia, e poucas seitas sentiam-se obrigadas a se conformar a leituras tradicionais da Lei e dos Profetas. Algumas até se sentiam em liberdade para escrever Escrituras inteiramente novas. A diversidade do final do período do Segundo Templo foi revelada quando a biblioteca da comunidade de Qumran foi descoberta em 1942.

Qumran manifestou o espírito iconoclástico dessa era. Os sectários haviam se retirado de Jerusalém para a margem do mar Morto, onde viviam em isolamento monástico. Reverenciavam a Lei e os Profetas, mas acreditavam que somente eles os compreendiam.⁴¹ Seu líder, o Mestre da Justiça, recebera uma revelação que o convencera de que havia nas Escrituras “coisas ocultas” que só poderiam ser descobertas mediante uma exegese especial *pesher* (“decifradora”). Cada palavra na Lei e nos Profetas esperava ansiosamente sua própria comunidade naqueles últimos dias.⁴² Qumran era a culminação da história judaica, o verdadeiro Israel. Logo Deus introduziria a ordem de um novo mundo, e, depois da vitória final dos filhos da luz, um templo colossal, não feito com mãos humanas, seria construído, e o pacto mosaico seria reescrito. Nesse meio tempo, a comunidade de Qumran era um templo puro, simbólico, que substituíra o santuário profanado em Jerusalém. Seus membros observavam as leis

sacerdotais, purificavam suas vestes e entravam na sala de jantar como nos recintos do templo.

Qumran era uma ala extrema do movimento essênio, que contava cerca de quatro mil membros no século I a.C.⁴³ A maioria dos essênios também vivia em comunidades muito coesas, mas em cidades e aldeias, e não no deserto; casavam-se e tinham filhos, mas conduziam suas vidas como se o Fim dos Tempos já tivesse se iniciado, observando as leis da pureza, evitando a propriedade privada, possuindo todas as coisas em comum e proibindo o divórcio.⁴⁴ Faziam refeições comunitárias, em que aspiravam à chegada do reino vindouro, e, embora previssem a destruição do templo, continuavam a fazer devoções ali.

Os fariseus, outra seita que compreendia cerca de 1,2% da população,⁴⁵ eram extremamente respeitados. Embora sua abordagem à Lei e aos Profetas fosse mais convencional, eram abertos a novas idéias como a ressurreição geral, quando os justos se levantariam de seus túmulos para partilhar o triunfo final de Deus. Muitos deles eram leigos que faziam um esforço devotado para viver como sacerdotes, observando as leis de pureza em suas próprias casas como se residissem no templo. Enfrentavam a oposição dos mais conservadores saduceus, que interpretavam os textos Escritos mais rigorosamente e não aceitavam as novas idéias sobre imortalidade pessoal.

As pessoas concentravam-se no templo porque ele lhes proporcionava acesso a Deus; se isso falhasse, a religião perdia o sentido. Havia uma procura desesperada de uma nova maneira de entrar na presença divina, de novas Escrituras e de novas maneiras de ser judeu.⁴⁶ Algumas seitas reescreveram completamente os textos mais antigos. O autor do Primeiro Livro de Henoc imaginou Deus rasgando em pedaços a terra e a mosaica revelação no monte Sinai para começar de novo com uma *tabula rasa*. O autor do Livro dos Jubileus, amplamente lido no século II d.C., foi perseguido em razão da crueldade de alguns dos Escritos. Havia Deus realmente tentado exterminar a raça humana no Dilúvio, ordenado a Abraão que matasse o próprio filho e afogado o exército egípcio no mar dos Juncos? Ele concluiu que Deus não intervinha diretamente em assuntos humanos e que o sofrimento que vemos por toda parte à nossa volta era a obra de Satã e seus demônios.

Antes do século I d.C. não havia expectativa geral de que um messias, um “ungido”, chegaria para pôr o mundo em ordem.⁴⁷ Apesar de referências ocasionais a uma figura desse tipo, essa ainda era uma idéia periférica, não desenvolvida. Os cenários apocalípticos do final do período do Segundo Templo geralmente imaginavam Deus estabelecendo a nova ordem, sem assistência humana. Havia algumas referências esporádicas a conceitos que se tornariam cruciais mais tarde. Havia menção a um rei davídico que inauguraria o “reino de

Deus” e estaria “para sempre sobre as nações em julgamento”.⁴⁸ Outro texto falava de um soberano que “seria chamado filho de Deus e ... filho do Altíssimo e traria paz ao mundo”⁴⁹ – claramente um retorno nostálgico à profecia do Immanu-El de Isaías. Mas essas noções isoladas ainda não formavam uma visão coerente.

Isso mudou depois que a Palestina foi conquistada pelo general romano Pompeu, em 63 a.C., e tornou-se uma província do Império Romano. Sob alguns aspectos, o domínio romano foi benéfico. O rei Herodes, que reinou em Jerusalém de 37 a 4 a.C., reconstruiu o templo numa escala magnífica, e peregrinos afluíam a ele para celebrar as festas. Mas os romanos eram impopulares, e alguns prefeitos, sobretudo Pôncio Pilatos (26-36 d.C.), esmeravam-se em insultar as sensibilidades judaicas. Vários profetas tentaram mobilizar a população numa revolta.⁵⁰ Um certo Teudas liderou 400 pessoas no deserto, prometendo que Deus as libertaria. Um profeta conhecido como “O Egípcio” convenceu milhares de pessoas a se reunir no monte das Oliveiras a fim de tomar de assalto a provocadora fortaleza romana situada ao lado do templo. A maioria dessas insurreições foi reprimida com brutalidade, e numa ocasião os romanos crucificaram nada menos de dois mil rebeldes fora de Jerusalém. Durante os anos 20 d.C., João Batista, um profeta ascético que talvez pertencesse ao movimento essênio, atraía grandes multidões ao deserto de Judá, onde pregava que o “reino dos céus” estava próximo.⁵¹ Haveria um grande julgamento para o qual os judeus deviam se preparar confessando seus pecados, imergindo no rio Jordão e prometendo viver uma vida honrada, irrepreensível.⁵² Embora não pareça ter pregado contra o governo romano, João foi executado pelas autoridades.

Ao que parece, João tinha alguma relação com Jesus de Nazaré, um curandeiro e exorcista galileu que anunciou a chegada iminente do reino de Deus mais ou menos na mesma época.⁵³ O sentimento anti-romano tornava-se especialmente intenso durante as grandes festividades nacionais, e Jesus foi executado por Pôncio Pilatos por volta de 30 d.C., quando foi a Jerusalém celebrar a Páscoa. Mas isso não pôs fim ao movimento de Jesus. Alguns de seus discípulos estavam convencidos de que ele se levantara do túmulo; afirmavam que o tinham recebido em visões e que sua ressurreição pessoal anunciava os últimos dias, quando os justos se ergueriam de suas sepulturas. Jesus logo retornaria em glória para inaugurar o reino. Seu líder em Jerusalém era o irmão de Jesus, Tiago, conhecido como o *Tzaddik*, “o Justo”, e que tinha boas relações tanto com os fariseus quanto com os essênios. Mas o movimento atraía também judeus de expressão grega na diáspora e, de maneira extremamente surpreendente, um número significativo de “tementes a Deus”, não-judeus que eram membros honorários das sinagogas.

O movimento de Jesus foi inusitado na Palestina, onde muitas seitas eram hostis aos gentios, mas, na diáspora, a espiritualidade judaica tendeu a ser menos exclusivista e mais aberta a idéias helenísticas. Havia uma grande comunidade judaica em Alexandria, no Alto Egito, cidade criada por Alexandre Magno que havia se tornado um importante centro de saber. Os judeus alexandrinos estudavam no ginásio, falavam grego e realizavam uma interessante fusão das culturas grega e judaica. Mas, como poucos deles liam o hebraico clássico, não podiam compreender a Torá. De fato, mesmo na Palestina, a maioria dos judeus falava aramaico, e não hebraico, e precisava de uma tradução (*targum*) quando a Lei e os Profetas eram lidos em voz alta na sinagoga.

Os judeus haviam começado a traduzir suas Escrituras para o grego durante o século III a.C. na ilha de Faros, bem próxima ao litoral de Alexandria.⁵⁴ Esse projeto provavelmente foi iniciado pelos próprios judeus alexandrinos, mas com o passar dos anos adquiriu uma aura mítica. Foi dito que Ptolomeu Filadelfo, o rei grego do Egito, ficou tão impressionado com as Escrituras judaicas que quis uma tradução para sua biblioteca. Assim, pediu ao sumo sacerdote em Jerusalém que enviasse para Faros seis anciãos de cada uma das 12 tribos. Todos trabalharam juntos sobre um texto e produziram uma tradução tão perfeita que todos concordaram que devia ser preservada para sempre, “imorredoura e imutável”.⁵⁵ Em homenagem a seus mais de 70 tradutores, ela ficou conhecida como a Septuaginta. Outra lenda parecia ter absorvido elementos da nova espiritualidade da Torá. Os 70 tradutores “provaram-se profetas e sacerdotes dos mistérios”: “Reunidos ... em isolamento, ... eles ficaram por assim dizer possuídos, e sob inspiração escreveram, não cada um dos vários escribas uma coisa diferente, mas a mesma coisa, palavra por palavra.”⁵⁶ Como o exegeta, os tradutores eram inspirados e proferiam a palavra de Deus da mesma maneira que os próprios autores bíblicos.

Essa última história foi narrada pelo famoso exegeta alexandrino Filon (70 a.C a 45 d.C.), que vinha de uma abastada família judaica de Alexandria.⁵⁷ Embora contemporâneo de João Batista, Jesus e Hillel (um dos mais eminentes dos primeiros fariseus), habitava um mundo intelectual muito diferente. Platônico, Filon produziu grande número de comentários sobre o Gênesis e o Êxodo, que os transformaram em alegorias do logos (“razão”) divino. Essa foi outra espécie de “tradução”: Filon estava tentando “transferir” ou “transportar” a essência das narrativas semíticas para outro idioma cultural e inseri-las numa estrutura conceitual inteiramente estrangeira.

Filon não inventou o método alegórico. Os *grammatikoi* de Alexandria já estavam “traduzindo” os épicos de Homero em termos filosóficos, de modo que gregos instruídos no racionalismo de Platão e Aristóteles pudessem usar a *Iliada* e a *Odisséia* como parte de sua busca de sabedoria. Eles baseavam sua *allegoria* na

numerologia e na etimologia. Além de sua conotação trivial, todo nome tinha um significado simbólico mais profundo, que expressava sua forma eterna, platônica. Por meio de reflexão e estudo, um crítico podia descobrir essa significação mais profunda e assim transformar as histórias homéricas em alegorias da filosofia moral. Exegetas judeus já haviam começado a aplicar esse método à Bíblia, que parecia bárbara e incompreensível às suas mentes gregas instruídas. Eles consultavam manuais que davam traduções gregas de nomes hebraicos. Adão, por exemplo, tornou-se *nous* (“razão natural”); Israel, *psyche* (“alma”); e Moisés, *sophia* (“sabedoria”). Esse método lançava uma luz inteiramente nova sobre as narrativas bíblicas: os personagens faziam jus a seus nomes? O que revelava uma história particular sobre o dilema humano? Como podia um leitor aplicá-la à sua própria busca de entendimento?

Ao aplicar esse método às narrativas bíblicas, Filon não pensava estar distorcendo o original. Ele levava o sentido literal dessas histórias muito a sério,⁵⁸ mas, como Daniel, estava à procura de algo vigoroso. Uma história tem mais que seu sentido literal. Como platônico, Filon acreditava que a dimensão atemporal da realidade era mais “real” que sua dimensão física ou histórica. Assim, embora o templo de Jerusalém fosse sem dúvida uma construção real, sua arquitetura simbolizava o cosmo; o templo era, portanto, também uma manifestação eterna do Deus que era Verdade. Filon queria mostrar que as histórias bíblicas eram o que os gregos chamavam de *mythos*. Esses eventos haviam acontecido no mundo real num momento particular, mas possuíam também uma dimensão que transcendia o tempo. A menos que fossem libertadas de seu contexto histórico e se tornassem uma realidade espiritual na vida dos fiéis, elas não podiam ter função religiosa alguma. O processo de *allegoria* “traduzia” o significado mais profundo dessas histórias para a vida interior daquele que as lia.

Allegoria era um termo usado por retóricos para descrever um discurso que significava algo diferente de seu significado superficial. Filon preferiu chamar seu método de *hyponoia*, “pensamento mais elevado/mais profundo”, porque ele tentava alcançar um nível mais fundamental de verdade. Gostava também de falar de sua exegese como uma “conversão” tanto do texto quanto do intérprete. O texto devia ser “virado ao contrário” (*trepain*).⁵⁹ Quando lutava com um trecho obscuro de um escrito, o intérprete tinha, por assim dizer, que o torcer para lá e para cá, levando-o para mais perto da luz, de modo a enxergá-lo mais claramente. Às vezes tinha de mudar sua própria posição para postar-se corretamente em relação ao texto e “mudar de idéia”.

Trepain revelava muitos níveis diferentes de uma história, mas Filon insistiu que o exegeta devia encontrar um fio central que perpassava todas as suas leituras. Ele escreveu quatro teses sobre a história de Caim e Abel numa tentativa de descobrir sua significação filosófica subjacente. Afinal, concluiu que o tema

principal era a batalha entre o amor a si mesmo e o amor a Deus. “Caim” significava “possessão”. Caim queria guardar tudo para si mesmo, e seu principal objetivo era servir aos próprios interesses. “Abel” significava “Aquele que atribui tudo a Deus”. Essas qualidades estavam presentes em cada indivíduo e encontravam-se constantemente em guerra dentro dele.⁶⁰ Em outra “conversão”, a história ilustrava o conflito entre verdadeira e falsa eloquência: Abel não conseguiu responder aos argumentos enganosos de Caim, mas permaneceu mudo e impotente até que o irmão o assassinou. Isso, Filon explicou, era o que acontecia quando o egoísmo ficava sem controle e destruíam o amor de Deus dentro de nós. Tal como mediado por Filon, o Gênesis dava aos judeus de Alexandria instruídos em grego uma estrutura e um simbolismo que lhes permitiam contemplar verdades difíceis, mas básicas, sobre a vida espiritual.

Filon também aprimorou a concepção bíblica de Deus, que podia parecer irremediavelmente antropomórfica para um platônico. “A apreensão de mim é algo mais que a natureza humana, sim, mais até que todo o céu e o Universo serão capazes de conter”, ele fez Deus dizer a Moisés.⁶¹ Filon estabeleceu a distinção muitíssimo importante entre a *ousia* de Deus, sua essência, que era inteiramente incompreensível para seres humanos, e suas atividades (*energeiai*) e poderes (*dynameis*), que *podemos* apreender no mundo. Não havia nada sobre a *ousia* de Deus na Escritura; lemos somente sobre seus “poderes”, um dos quais era a Palavra ou Logos de Deus, o projeto racional que estrutura o Universo.⁶² Como Jesus filho de Sirac, Filon acreditava que, quando víamos de relance o Logos na criação e na Torá, éramos levados além do alcance da razão discursiva para um extasiado reconhecimento de que Deus era “mais elevado que uma maneira de pensar, mais preciso que tudo que seja apenas pensamento”.⁶³

Era absurdo, segundo Filon, ler o primeiro capítulo do Gênesis literalmente e imaginar que o mundo havia sido criado em seis dias. O número “seis” era um símbolo da perfeição. Ele notou que havia duas histórias da criação muito diferentes no Gênesis, e concluiu que a narrativa de P no Capítulo Um descrevia a criação do Logos, o plano mestre do Universo que foi o “primogênito” de Deus,⁶⁴ e que o relato mais simples no Capítulo Dois simbolizava a modelagem do universo material pelo *demiourgos*, o “artesão” divino no *Timeu* de Platão, que havia modelado as matérias-primas do Universo de modo a estabelecer um cosmo ordenado.

A exegese de Filon não era simplesmente uma manipulação engenhosa de nomes e números, mas uma prática espiritual. Como qualquer platônico, ele experimentava o conhecimento como recordação, conforme já conhecido por ele em algum nível profundo de seu ser. Ao penetrar sob o significado literal de uma narrativa bíblica e pôr a nu seu princípio filosófico profundo, ele experimentava um choque de reconhecimento. A história tornava-se de repente

fundida com uma verdade que era parte dele mesmo. Algumas vezes ele lutava ferozmente com seus livros e parecia não fazer progresso algum, mas depois, quase sem aviso, experimentava êxtase, como um sacerdote em um dos cultos secretos extáticos:

Tornei-me ... subitamente pleno, as idéias caíam como neve, de modo que, sob o impacto da possessão divina, fiquei cheio de exaltação coribântica e tornei-me ignorante de todas as coisas, lugares, pessoas, passado, presente, eu mesmo, o que estava dito e o que estava escrito. Pois ganhei expressão, idéias, um prazer de viver, visão penetrante, clareza excepcionalmente distinta dos objetos como a que poderia ocorrer através dos olhos em resultado de uma exposição mais clara.⁶⁵

No ano da morte de Filon, houve *pogroms* contra a comunidade judaica em Alexandria. Em todo o Império Romano, havia um medo muito difundido de insurgência judaica, e em 66 d.C. um grupo de fanáticos judeus orquestrou uma rebelião na Palestina que, inacreditavelmente, conseguiu repelir os exércitos romanos durante quatro anos. Temendo que a rebelião se espalhasse entre as comunidades judaicas da diáspora, as autoridades estavam determinadas a esmagá-la sem piedade. Em 70, o imperador Vespasiano afinal conquistou Jerusalém. Quando penetraram nos pátios internos do templo, os soldados romanos encontraram ali seis mil fanáticos judeus dispostos a lutar até a morte. Quando eles viram o templo pegar fogo, um grito terrível se ergueu. Alguns se jogaram contra as espadas romanas; outros se lançaram nas chamas. Depois que o templo desaparecera, os judeus desistiram e não mostraram nenhum interesse em defender o resto da cidade, contemplando impotentes enquanto os funcionários de Tito demoliam com eficiência o que restara dela.⁶⁶ Durante séculos o templo se situara no coração do mundo judaico e era central para a religião judaica. Fora destruído ainda uma vez, mas agora não seria reconstruído. Somente duas das seitas judaicas que proliferaram no final do período do Segundo Templo foram capazes de encontrar uma forma de prosperar. A primeira foi o movimento de Jesus, inspirado pelo desastre a escrever um conjunto inteiramente novo de Escrituras.

Evangelho

Não temos idéia do que teria sido o cristianismo se os romanos não tivessem destruído o templo. Sua perda reverbera pelas Escrituras que constituem o Novo Testamento, muitas das quais foram escritas em reação à tragédia.¹ Durante o final do período do Segundo Templo, o movimento de Jesus fora apenas uma entre a multidão de seitas em competição encarniçada. Havia características incomuns, mas, como diversos dos outros grupos, os primeiros cristãos se viam como o verdadeiro Israel e não tinham intenção alguma de se dissociar do judaísmo. Contudo, temos pouco conhecimento de primeira mão, mas podemos fazer conjecturas sobre a história do grupo durante os 40 anos transcorridos desde que Jesus fora executado por Pôncio Pilatos.

O próprio Jesus continua um enigma. Houve interessantes tentativas de descobrir a personalidade do Jesus “histórico”, projeto que se tornou uma espécie de indústria erudita. Mas o fato é que o único Jesus que realmente conhecemos é aquele descrito no Novo Testamento, que não estava interessado em história cientificamente objetiva. Não há outros relatos contemporâneos de sua missão e morte. Não podemos nem mesmo saber ao certo por que foi crucificado. Os relatos dos evangelhos indicam que era considerado o rei dos judeus. Declara-se que ele previra a chegada iminente do reino do céu, mas deixara claro também que ele não era deste mundo. Na literatura do fim do período do Segundo Templo, houvera indicações de que algumas pessoas esperavam um rei justo da casa de Davi para estabelecer um reino eterno, e essa idéia parece ter-se tornado mais popular durante os anos tensos que prepararam o caminho para a guerra. Josefo, Tácito e Suetônio observam a importância da religiosidade revolucionária, tanto antes quanto depois da rebelião.² Havia agora, em alguns círculos, uma ardente expectativa de um *meshiah* (em grego, *christós*), um rei “ungido” da casa de Davi que redimiria Israel. Não sabemos se Jesus afirmou ser esse messias – os evangelhos são ambíguos em relação a esse aspecto.³ Outras pessoas que não o próprio Jesus podem ter feito essa afirmativa em seu nome.⁴ Depois de sua morte, porém, aparecera para alguns de seus seguidores em visões que os convenceram de que ele se erguera do túmulo – evento que anunciava a ressurreição geral de todos os justos quando Deus instaurasse seu reino sobre a terra.⁵

Jesus e seus discípulos vinham da Galiléia, no norte da Palestina. Depois de

sua morte, mudaram-se para Jerusalém, provavelmente para estar a postos quando o reino chegasse, já que todas as profecias declaravam que o templo seria o pivô da nova ordem.⁶ Os líderes de seu movimento eram conhecidos como “os Doze”: no reino, governariam as 12 tribos de Israel reconstituído.⁷ Os integrantes do movimento liderado por Jesus participavam, juntos, de cultos, todos os dias, no templo,⁸ mas encontravam-se também para refeições comuais em que afirmavam sua fé na chegada iminente do reino.⁹ Continuavam a viver como judeus ortodoxos e devotos. Como os essênios, não tinham propriedade privada, partilhavam seus bens de maneira igualitária e dedicavam suas vidas aos últimos dias.¹⁰ Parece que Jesus recomendara pobreza voluntária e zelo especial pelos pobres; que a lealdade ao grupo devia ser mais valorizada que laços de família; e que o mal devia ser enfrentado com não-violência e amor.¹¹ Os cristãos deviam pagar seus impostos, respeitar as autoridades romanas e não deviam nem cogitar em luta armada.¹² Os seguidores de Jesus continuavam a reverenciar a Torá,¹³ a guardar o *Shabat*,¹⁴ e a observância das leis dietéticas era uma questão de extrema importância para eles.¹⁵ Como o grande fariseu Hillel, contemporâneo mais velho de Jesus, eles ensinavam uma versão da Regra de Ouro, que acreditavam ser o alicerce da fé judaica: “Assim, trate sempre os outros como gostaria que eles o tratassem; esta é a mensagem da Lei e dos Profetas.”¹⁶

Como os essênios, os integrantes do grupo de Jesus parecem ter tido uma relação ambígua com o templo. Consta que Jesus teria previsto que o magnífico santuário de Herodes logo seria arruinado. “Vês estas grandes construções?”, perguntou ele a um de seus discípulos. “Não ficará aqui pedra sobre pedra; tudo será destruído.”¹⁷ Em seu julgamento, ele afirmou que prometera destruir o templo e reconstruí-lo em três dias. Mas, tal como os essênios, os seguidores de Jesus continuavam a rezar no templo, e nesse aspecto estavam sintonizados com outras linhas pietistas do fim do período do Segundo Templo.

Sob outros aspectos, contudo, o cristianismo era extremamente excêntrico e controverso. Não havia uma expectativa geral de que o messias morresse e ressuscitasse. De fato, a maneira como Jesus morreu foi uma fonte de embaraço. Como podia um homem que morrera como um criminoso comum ser o Ungido de Deus? Muitos consideravam escandalosas as atribuições de uma condição messiânica a Jesus.¹⁸ Faltava também ao movimento o rigor moral de algumas das outras seitas: eles preconizavam que pecadores, prostitutas e aqueles que coletavam os impostos romanos entrariam no reino antes dos sacerdotes.¹⁹ Missionários cristãos pregavam o evangelho ou a “boa nova” do iminente retorno de Jesus em regiões marginais e religiosamente dúbias da Palestina, como

Samaria e Gaza. Também estabeleceram congregações na diáspora – em Damasco, Fenícia, Cilícia e Antioquia²⁰ –, onde fizeram um importante avanço.

Embora pregassem em primeiro lugar para seus companheiros judeus, os missionários descobriram que também atraíam gentios, em especial entre os tementes a Deus.²¹ Na diáspora, os judeus acolhiam com prazer esses simpatizantes pagãos, e o enorme pátio externo do novo templo de Herodes fora deliberadamente projetado para acomodar multidões de gentios que gostavam de participar das festas judaicas. Os devotos pagãos não haviam se tornado monoteístas. Eles continuavam a adorar outros deuses e a participar dos cultos locais, e a maioria dos judeus não fazia objeção a isso, uma vez que Deus só pedira adoração exclusiva de Israel. Mas se um gentio se convertesse ao judaísmo, devia ser circuncidado, observar a Torá e se abster da adoração de ídolos. Assim, a chegada de números significativos de gentios convertidos a suas congregações puseram os líderes da seita de Jesus num dilema. Alguns acreditavam que os cristãos gentios deviam se converter ao judaísmo, adotar a Torá e enfrentar a experiência arriscada e penosa da circuncisão, mas outros pensavam que, como a ordem presente do mundo estava para acabar, a conversão tornava-se desnecessária. O debate ficou acalorado, mas finalmente decidiu-se que os gentios que aceitassem Jesus como messias não precisavam se converter ao judaísmo. Deviam simplesmente afastar-se da idolatria e seguir uma versão modificada das regras dietéticas.²²

Em vez de ver esses convertidos gentios como problemáticos, contudo, alguns entusiastas passaram realmente a procurá-los e a empreender ambiciosas missões no mundo gentio. Pedro, um dos Doze, havia feito convertidos na cidade romana de Cesaréia, sede de guarnição; Barnabé, um judeu de Chipre que falava grego, reunia muito gentios em sua *ekklesia* (“igreja”) em Antioquia,²³ cidade onde aqueles que acreditavam que Jesus era o *christós* receberam pela primeira vez o nome de “cristãos”.²⁴ Alguém – não temos a menor idéia de quem foi – chegou a fundar uma igreja em Roma. Para alguns integrantes da congregação de cristãos de Jerusalém, em especial o irmão de Jesus, Tiago, isso parecia desconcertante. Esses gentios mostravam um empenho impressionante. Muitos judeus consideravam os pagãos cronicamente dependentes de hábitos corruptos;²⁵ o fato de tantos deles serem capazes de observar os elevados padrões morais de sua seita judaica sugeria que Deus estava em ação entre eles. Por que faziam isso? Os convertidos gentios estavam dispostos a se desvencilhar inteiramente dos cultos básicos para a vida social numa cidade pagã e se viam num indesejável limbo; como não podiam comer carne que tivesse sido sacrificada a falsos deuses, suas relações sociais com vizinhos e parentes haviam-se tornado quase impossíveis.²⁶ Tinham perdido seu velho mundo e não se sentiam inteiramente bem-vindos no novo. No entanto, gentios convertidos

continuavam a chegar. Que significava isso?

Os cristãos judeus investigavam as Escrituras em busca de uma resposta. Como a comunidade Qumran, eles desenvolveram sua própria exegese *pesher*, esquadrihando a Torá e os Profetas em busca de referências oraculares a Jesus e aos gentios no Fim dos Tempos. Descobriram que alguns dos profetas haviam predito que *goyim* seriam forçados, contra sua vontade, a adorar o Deus de Israel, outros acreditavam que eles participariam do triunfo de Israel e jogariam seus ídolos fora voluntariamente.²⁷ Assim, concluíram alguns dos cristãos, a presença de gentios provava que aqueles eram de fato os últimos dias. O processo vaticinado pelos profetas começara; Jesus era verdadeiramente o messias e o reino estava próximo.

Um dos mais vigorosos defensores dessa nova escatologia foi Paulo, um judeu de Tarso, na Cilícia, que falava grego e ingressara no movimento cristão cerca de três anos após a morte de Jesus. Ele não conhecera Jesus pessoalmente, e fora de início hostil à seita, mas se convertera por uma revelação, que o convenceu de que *christós* o designara para ser o apóstolo junto aos gentios.²⁸ Paulo viajou muito na diáspora e fundou comunidades na Síria, na Ásia Menor e na Grécia, determinado a disseminar o evangelho até os confins da Terra antes que Jesus retornasse. Ele escreveu cartas a seus conversos, respondendo às suas perguntas, exortando-os e explicando a fé. Paulo nem por um instante pensou que fazia uma “Escritura”; como estava convencido de que Jesus retornaria ainda durante a sua vida, nunca imaginou que as gerações futuras estudariam cuidadosamente suas epístolas. Era considerado um mestre consumado, mas tinha plena consciência de que seu temperamento explosivo significava que não era apreciado em toda parte. Contudo, suas cartas às igrejas de Roma, Corinto, Galácia, Filipos e Tessalônica²⁹ foram preservadas, e, após sua morte, no início dos anos 60, escritores cristãos que o reverenciavam escreveram em seu nome e desenvolveram suas idéias em cartas às igrejas de Éfeso e Colossos, e redigiram cartas supostamente póstumas dirigidas a Timóteo e Tito, companheiros de Paulo.

Paulo insistia em que seus convertidos gentios deviam renunciar a todos os cultos pagãos e adorar somente o Deus de Israel.³⁰ Mas não acreditava que devesses se converter ao judaísmo, porque Jesus já os tornara “filhos de Deus”, sem circuncisão e Torá. Deviam viver como se o reino já tivesse chegado: zelando pelos pobres e comportando-se com caridade, temperança, castidade e modéstia. O fato de cristãos gentios profetizarem, realizarem milagres e, quando tomados pelo êxtase, falarem línguas estrangeiras – proezas todas características da era messiânica³¹ – provava que o espírito de Deus estava vivo neles e que o reino chegaria num futuro muito próximo.³²

Mas Paulo nunca sugeriu que os *judeus* devesses cessar de observar a Torá,

porque isso os teria posto fora da aliança. Israel recebera a preciosa dádiva da revelação no Sinai, do culto no templo, e o privilégio de serem “filhos” de Deus, desfrutando uma intimidade especial com Ele – e Paulo prezava tudo isso.³³ Quando ele investivava amargamente contra os “judaizantes”, não estava condenando os judeus ou o judaísmo em si mesmos, mas aqueles cristãos judeus que queriam que os gentios fossem circuncidados e observassem integralmente a Torá. Como outros sectários no final do período do Segundo Templo, Paulo estava convencido de que somente ele possuía a verdade.³⁴ Na era messiânica, suas comunidades mistas de judeus e gentios eram o verdadeiro Israel.

Paulo também investigava as Escrituras, cujo significado, ele acreditava, havia mudado desde a vinda do *christós*. Um salmo, que parecia se referir a Davi, havia falado realmente de Jesus.³⁵ “De fato, tudo que foi escrito há tanto tempo nas Escrituras teve o objetivo de *nos* ensinar alguma coisa.”³⁶ A verdadeira significação da Lei e dos Profetas acabara de vir à luz. Assim, aqueles judeus que se recusavam a aceitar Jesus como o messias não os compreendiam mais. O Sinai deixara de ser crucial. Até então o povo de Israel não havia percebido que o pacto mosaico era apenas uma medida temporária, provisória, de modo que suas mentes haviam ficado “veladas” e eles não tinham podido ver do que tratavam as Escrituras. O véu ainda estava sobre suas mentes então, quando eles ouviam a Torá nas sinagogas. Os judeus precisavam ser “convertidos”, virados ao contrário para que enxergassem corretamente. Então também eles seriam transformados, suas “faces descobertas refletindo como espelhos a glória do Senhor”.³⁷

Nada havia de herético nisso. Os judeus havia muito tempo encontravam novo significado em Escritos mais antigos, e a seita Qumran praticava o mesmo tipo de *peshet*, descobrindo nas Escrituras uma mensagem secreta que se referia à sua própria comunidade. Quando citava histórias bíblicas para instruir seus conversos, Paulo as interpretava de maneira inteiramente nova. Adão agora prefigurava Cristo, mas enquanto Adão introduzira o pecado no mundo, Jesus pusera a humanidade numa relação correta com Deus.³⁸ Abraão havia se tornado agora não apenas o pai do povo judeu, mas o ancestral de todos os fiéis. Sua “fê” (grego: *pistis*, palavra que, é importante notar, deveria ser traduzida por “confiança”, e não por “crença”) havia feito dele um cristão modelar séculos antes da chegada do messias. Quando a Escritura louvava a fê de Abraão,³⁹ estava se referindo “a nós também”.⁴⁰ “Pois prevendo a Escritura que pela fé Deus justificaria os pagãos, renunciou a respeito de Abraão: Em ti serão abençoadas todas as nações.”⁴¹ Quando Deus ordenou a Abraão que abandonasse sua concubina Hagar e seu filho Ismael no deserto, isso havia sido uma *allegoria*: Hagar representava o pacto do Sinai, que havia escravizado os

judeus à Lei, ao passo que Sara, a esposa nascida livre de Abraão, correspondia ao novo pacto, que libertara os gentios das obrigações da Torá.⁴²

O autor da Epístola aos Hebreus, que provavelmente escrevia na mesma época, foi ainda mais radical. Estava tentando consolar uma comunidade de cristãos judeus que começava a perder o ânimo, argumentando vigorosamente que Cristo suplantara a Torá, era mais sublime que Moisés⁴³ e que o culto sacrificial havia simplesmente renunciado o ato sacerdotal de Jesus ao dar sua vida pela humanidade.⁴⁴ Numa passagem extraordinária, o autor interpreta que toda a história de Israel exemplificava a virtude da *pistis*, confiança em “realidades que no presente permanecem invisíveis”.⁴⁵ Abel, Enoque, Noé, Abraão, Moisés, Gideão, Barac, Sansão, Jefté, David, Samuel e os profetas haviam todos exibido a “fé”: essa havia sido sua maior – na verdade, sua única – façanha.⁴⁶ Mas o autor concluía: “Eles não receberam o que foi prometido, pois Deus providenciou *para que nós* tivéssemos algo melhor, e eles não alcançariam a perfeição exceto *conosco*.”⁴⁷

Nessa proeza exegetica, toda a história israelita fora redefinida, mas, no processo, velhas narrativas, que tratavam de temas bem mais amplos que *pistis*, perderam grande parte de sua rica complexidade. A Torá, o templo e o culto apenas apontavam para uma realidade futura, porque Deus sempre tivera algo melhor em mente. Paulo e o autor dos Hebreus mostraram a gerações futuras de cristãos como interpretar a Bíblia hebraica e apossar-se dela. Os outros escritores do Novo Testamento iriam desenvolver esse *peshet* e tornar muito difícil para os cristãos ver a Escritura judaica como algo mais que um prelúdio do cristianismo.

O movimento de Jesus se tornava controverso antes mesmo do desastre de 70.⁴⁸ Os cristãos, como todos os outros grupos judaicos, sentiram-se absolutamente chocados quando viram o magnífico santuário de Herodes reduzido a uma pilha de escombros queimados, malcheirosos. É possível que tivessem sonhado em substituir o templo de Herodes, mas ninguém imaginara a vida sem templo algum. Mas os cristãos também viram sua destruição como um *apokalypsis*, a “revelação” ou o “desvelamento” de uma realidade que estivera lá o tempo todo – mas não fora vista com clareza antes, a saber, que o judaísmo terminara. As ruínas do templo simbolizavam seu trágico falecimento e eram um sinal de que o fim se aproximava. Deus agora iria demolir o resto da ordem defunta do mundo e estabelecer o reino.

A destruição do primeiro templo em 586 a.C. havia inspirado uma assombrosa explosão de criatividade entre os exilados na Babilônia. A destruição do segundo templo estimulou um esforço literário similar entre os cristãos. Em meados do século II, quase todos os 27 livros do Novo Testamento estavam concluídos. Comunidades já citavam cartas de Paulo como se fossem

Escritura,⁴⁹ e leituras de uma das biografias de Jesus que estavam em circulação haviam se tornado costumeiras durante o culto de domingo. Os evangelhos atribuídos a Mateus, Marcos, Lucas e João acabariam sendo escolhidos para o cânone, mas havia muitos outros. O evangelho de Tomás (c. 150) era uma coleção de ditos secretos de Jesus que dariam um “conhecimento” (*gnosis*) redentor a seus discípulos. Havia evangelhos, agora perdidos, dos ebionitas, nazarenos e hebreus, que alimentavam as comunidades cristãs judaicas. Havia também muitos evangelhos “gnósticos”, representando uma forma de cristianismo que enfatizava a *gnosis* e distinguia um Deus inteiramente espiritual (que mandara Jesus como seu enviado) e um *demiourgos*, que criara o mundo material corrupto.⁵⁰ Outros Escritos não sobreviveram: um evangelho conhecido pelos estudiosos como Q, porque foi a fonte (alemão: *quelle*) para Mateus e Lucas; várias antologias de ensinamentos de Jesus; e um relato de seu julgamento, tortura e morte.

No século II não havia, contudo, qualquer cânone de textos prescritos porque ainda não havia nenhuma forma padrão de cristianismo. Marcião (c. 100-165), que defendia muitas idéias gnósticas, quis romper o vínculo entre o cristianismo e as Escrituras hebraicas, uma vez que se acreditava que o cristianismo era uma religião inteiramente nova. Marcião escreveu seu próprio evangelho, baseado nas epístolas de Paulo e numa leitura expurgada de Lucas. Isso deixou muitos cristãos profundamente perturbados no tocante à sua relação com o judaísmo. Ireneu, bispo de Lyon (c.140-200), ficou horrorizado tanto com Marcião quanto com os gnósticos e insistiu no vínculo entre as velhas Escrituras e as novas. Ele compilou uma lista de textos aprovados em que vemos o futuro Novo Testamento, em embrião. Ela começava com os evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João – nessa ordem –, continuava com os Atos dos Apóstolos (uma história dos primórdios da Igreja), incluía epístolas de Paulo, Tiago, Pedro e João, e concluía com duas descrições proféticas do fim: o Apocalipse e O Pastor de Hermas. Mas o cânone não foi fixado até um período avançado do século IV. Alguns dos livros selecionados de Ireneu, como O Pastor de Hermas, seriam rejeitados, e outros, como a Epístola aos Hebreus e a Epístola de Judas, seriam acrescentados à lista de Ireneu.

As Escrituras cristãs foram redigidas em momentos diferentes, em regiões diversas e para audiências muito díspares, mas compartilhavam uma linguagem e um conjunto de símbolos, derivados da Lei e dos Profetas, bem como de textos do final do período do Segundo Templo. Elas reuniam idéias que originalmente não tinham conexão umas com as outras – Filho de Deus, Filho do Homem, Messias e reino – numa nova síntese.⁵¹ Os autores não demonstravam isso de maneira lógica, mas simplesmente justapunham essas imagens de forma tão repetida que elas se fundiam na mente do leitor.⁵² Não havia uma visão

uniforme de Jesus. Paulo o chamara de “Filho de Deus”, mas usara o título em seu sentido judaico tradicional. Jesus era um ser humano que gozava de uma relação especial com Deus, como os antigos reis de Israel, e fora elevado por ele a uma condição singularmente alta.⁵³ Paulo nunca afirmou que Jesus *era* Deus. Mateus, Marcos e Lucas, conhecidos como os “sinóticos”, porque “vêem as coisas juntas”, também usaram o título “Filho de Deus” dessa maneira, mas eles sugeriram igualmente que Jesus era o “Filho do Homem” de que falara Daniel, o que lhe dava uma dimensão escatológica.⁵⁴ João, que representou uma tradição cristã diferente, viu Jesus como a encarnação da Palavra e Sabedoria de Deus, que existira antes da criação do mundo.⁵⁵ Quando os editores finais do Novo Testamento reuniram esses textos, não ficaram incomodados com as discrepâncias. Jesus havia se tornado um fenômeno demasiado imenso nas mentes dos cristãos para ser preso a uma única definição.

O título de “Messias” foi crucial. Uma vez que Jesus fora identificado como o “Ungido” de Deus (*christós*), os escritores cristãos deram ao termo um significado radicalmente novo. Eles liam as Escrituras hebraicas em grego e sempre que encontravam uma menção a um *christós* – fosse ele um rei, um profeta ou um sacerdote –, interpretavam-na imediatamente como uma referência codificada a Jesus. Sentiam-se atraídos também pela figura misteriosa do servo no Segundo Isaías, cujo sofrimento havia redimido o mundo. O servo não havia sido uma figura messiânica, mas ao compará-lo constantemente com Jesus *christós*, usando a mesma técnica de fusão, eles estabeleceram pela primeira vez a idéia de um messias sofredor. Assim, três figuras separadas – servo, messias e Jesus – tornaram-se inseparáveis na imaginação cristã.⁵⁶

A exegese *peshet* dos cristãos foi tão meticulosa que não há praticamente versículo algum no Novo Testamento que não se refira às Escrituras mais antigas. Os quatro evangelistas parecem ter usado a Septuaginta como outra fonte para a biografia de Jesus. Em conseqüência, é difícil desenredar fato de exegese. Os carrascos de Jesus realmente lhe deram vinagre para beber e sortearam suas vestes, ou esse incidente foi sugerido por certos versículos dos Salmos?⁵⁷ Teria Mateus contado a história do parto virginal de Maria simplesmente porque Isaías profetizara que uma “virgem” conceberia e daria à luz um filho chamado Immanu-El (a Septuaginta traduziu a palavra hebraica *almah*, “moça”, por *parthenos*, “virgem”)?⁵⁸ Alguns estudiosos chegaram mesmo a sugerir que seria possível construir um evangelho inteiro a partir das Escrituras judaicas, sem citar uma só palavra dita pelo próprio Jesus.⁵⁹

Não sabemos quem escreveu os evangelhos. Quando apareceram, eles circularam anonimamente, e só mais tarde foram atribuídos a figuras importantes da Igreja primitiva.⁶⁰ Os autores eram cristãos judeus,⁶¹ que

escreviam em grego e viviam nas cidades helenísticas do Império Romano. Eram não somente escritores criativos – cada um com suas tendências particulares –, mas também redatores competentes, que editaram materiais anteriores. Marcos escreveu por volta de 70; Mateus e Lucas no final dos anos 80, e João no final dos anos 90. Os quatro evangelhos refletem o terror e a ansiedade desse período traumático. O povo judeu estava em tumulto. A guerra com Roma dividira famílias e comunidades, e todas as diferentes seitas tinham de repensar sua relação com a tradição do templo. Mas o *apokalypsis* do santuário arruinado pareceu tão convincente para os cristãos que eles se sentiram inspirados a proclamar a condição de messias de Jesus, cuja missão, segundo acreditavam, havia sido inseparavelmente associada ao templo.

Marcos, que escrevia logo após a guerra, estava particularmente preocupado com o tema. Sua comunidade encontrava-se em sérias dificuldades. Os cristãos haviam sido acusados de se alegrar com a destruição do templo, e Marcos mostra que os integrantes de sua *ekklesia* estavam sendo espancados nas sinagogas, arrastados perante os anciãos judeus e universalmente caluniados. Muitos haviam perdido a fé.⁶² Os ensinamentos de Jesus pareciam cair sobre terreno pedregoso, e os líderes cristãos pareciam tão obtusos quanto os Doze, que, no evangelho de Marcos, davam a impressão de raramente compreender Jesus.⁶³ Há um sentimento implacável de penosa ruptura com a corrente dominante do judaísmo. Não se pode remendar uma roupa velha com tecido novo, Jesus advertiu, “do contrário o remendo novo repuxa o tecido velho e o rasgão se torna maior. Ninguém põe vinho novo em odres velhos. Do contrário, o vinho romperá os odres, levando a perder tanto o líquido como os odres”.⁶⁴ O discipulado significava sofrimento e uma luta interminável com forças demoníacas. Os cristãos deviam se manter alertas; deviam estar perpetuamente vigilantes!⁶⁵

Paulo, que escreveu quando o templo ainda estava de pé, mal o mencionara; mas o templo foi central na visão que Marcos teve de Jesus.⁶⁶ Sua destruição foi apenas o primeiro estágio no iminente apocalipse.⁶⁷ Daniel previra esse “sacrilégio desolador” muito tempo antes, e o templo fora destruído.⁶⁸ Jesus não era um renegado, como afirmavam seus inimigos, mas estava profundamente sintonizado com as grandes figuras do passado. Ele citou Jeremias e Isaías para mostrar que o templo fora destinado a todas as nações assim como aos judeus.⁶⁹ A *ekklesia* de Marcos, que admitia gentios, havia cumprido essas antigas profecias, mas o templo não se conformara ao plano de Deus. Não espanta que tivesse sido destruído.

A morte de Jesus não era um escândalo, mas fora sido profetizada na Lei e nos Profetas:⁷⁰ previra-se que ele seria traído por um de seus seguidores⁷¹ e

abandonado por seus discípulos.⁷² Mas o evangelho terminava numa nota de terror. Quando as mulheres foram unguir o corpo, descobriram que o túmulo estava vazio. Embora o anjo lhes tenha dito que Jesus ressuscitara, “perplexas, elas saíram do sepulcro e fugiram apavoradas. E não disseram nada a ninguém, pois estavam com medo”.⁷³ A história de Marcos terminava aqui, sintetizando o sentimento de suspensão receosa que os cristãos experimentavam na época. No entanto, a história concisa e brutal de Marcos era uma “boa nova”, porque o reino “já chegara”.⁷⁴

Mas no momento em que Mateus escrevia, no fim dos anos 80, essas esperanças começavam a se desvanecer. Nada mudara: como poderia o reino ter chegado? Mateus respondeu que ele chegava de maneira discreta e trabalhava silenciosamente no mundo como o fermento numa massa de pão.⁷⁵ Sua comunidade achava-se temerosa e irritada. Eram acusados por seus companheiros judeus de abandonar a Torá e os profetas;⁷⁶ haviam sido açoitados nas sinagogas, arrastados perante tribunais de anciãos⁷⁷ e acreditavam que seriam torturados e mortos antes do Fim.⁷⁸ Mateus estava, portanto, especialmente ansioso por mostrar que o cristianismo não apenas estava em harmonia com a tradição judaica, mas era sua culminação. Quase cada evento na vida de Jesus acontecera “para cumprir as Escrituras”. Como os de Ismael, Sansão e Isaac, seu nascimento foi anunciado por um anjo.⁷⁹ Os 40 dias de tentação no deserto equiparavam-se aos 40 anos dos israelitas no deserto; Isaías previra seus milagres.⁸⁰ E – o que era o mais importante – Jesus foi um grande mestre da Torá. Ele proclamou a nova lei da era messiânica do alto de uma montanha⁸¹ – como Moisés – e insistiu que viera não para abolir, mas para completar a Lei e os Profetas.⁸² Os judeus deviam agora observar a Torá mais rigorosamente que nunca. Não bastava mais, para os judeus, abster-se de matar; não deviam sequer se encolerizar. Não somente o adultério era proibido; um homem não podia sequer olhar uma mulher com lascívia.⁸³ A velha lei da retaliação – olho por olho, dente por dente – fora suplantada: agora os judeus deviam oferecer a outra face e amar seus inimigos.⁸⁴ Como Oséias, Jesus afirmou que a compaixão era mais importante que o ritual e a observância.⁸⁵ Como Hillel, pregou a Regra de Ouro.⁸⁶ Jesus foi maior que Salomão, Jonas e o templo.⁸⁷ Os fariseus da época de Mateus afirmavam que o estudo da Torá introduziria os judeus à presença divina (*Shekhinah*) que outrora eles haviam encontrado no templo: “Se dois sentarem-se juntos e as palavras da Torá estiverem entre eles, a *Shekhinah* descansará entre eles.”⁸⁸ Mas Jesus prometeu: “Onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estarei com eles.”⁸⁹ Os

cristãos encontrariam a *Shekhinah* por intermédio de Jesus, que havia agora substituído o templo e a Torá.

Lucas foi autor de algumas partes dos Atos dos Apóstolos e do evangelho. Também ele estava ansioso por mostrar que Jesus e seus seguidores eram judeus devotos, mas enfatizou que o evangelho era para todos: judeus e gentios; mulheres e homens; os pobres, coletores de impostos; o Bom Samaritano e o Filho Pródigo. Lucas nos proporciona um precioso relance da experiência espiritual que sua exegese *peshar* deu aos cristãos primitivos. Ele contou uma história emblemática de dois discípulos de Jesus que caminhavam de Jerusalém para Emaús três dias após a crucificação.⁹⁰ Como muitos cristãos no tempo do próprio Lucas, eles estavam perturbados e desesperados, mas na estrada encontraram por acaso um estranho que lhes perguntou por que estavam tão inquietos. Eles explicaram que eram discípulos de Jesus e tinham certeza de que ele era o Messias. Mas ele havia sido crucificado, e, para piorar as coisas, as mulheres de seu grupo espalhavam histórias fantásticas sobre um túmulo vazio e uma visão de anjos. O estranho repreendeu-os gentilmente: não haviam compreendido que o Messias devia sofrer antes de entrar em sua glória? A começar por Moisés, ele começou a expor “a mensagem completa” dos profetas. Ao chegarem a seu destino aquela noite, os discípulos rogaram ao estranho que se hospedasse com eles, e quando ele partiu o pão no jantar, perceberam subitamente que haviam estado o tempo todo na presença de Jesus, mas seus “olhos haviam sido impedidos” de reconhecê-lo. Quando ele desapareceu de sua vista, se lembraram de como seus corações haviam “ardido” dentro deles quando ele havia “aberto as Escrituras”.

O *peshar* cristão era uma disciplina espiritual, enraizada na dor e na perplexidade, que falava diretamente ao coração e o iluminava. Os cristãos se reuniam “dois a dois, ou três a três” e discutiam a relação da Lei e dos Profetas com Jesus. À medida que conversavam, os textos “se abriam” e produziam uma iluminação momentânea. Isso passava, assim como Jesus desapareceu tão logo fora sido reconhecido; porém, mais tarde, contradições aparentes se encaixavam numa numinosa sugestão de totalidade. O estranho desempenhou um papel decisivo. Ao confiarem em alguém que nunca tinham visto antes, os discípulos fizeram um ato de fé (*pistis*). Na *ekklesia* de Lucas, judeus e gentios descobriam que, estendendo a mão para o “outro”, experimentavam a *Shekhinah*, que, cada vez mais, identificavam com seu *christós*.

Várias igrejas na Ásia Menor estavam desenvolvendo uma compreensão diferente de Jesus, representada pelo evangelho e as três epístolas atribuídas a João e pelo livro escatológico do Apocalipse. Todos esses textos “joaninos” viam Jesus como o Logos encarnado que desceu à terra como revelação final de Deus.⁹¹ Jesus era o Cordeiro de Deus, uma vítima propiciatória que tirou os

pecados do mundo, como os cordeiros ritualmente sacrificados no templo na Páscoa.⁹² Os integrantes dessas igrejas acreditavam que seu mais importante dever era amar uns aos outros,⁹³ mas não estendiam a mão ao estranho. Essa comunidade sentia-se sitiada e se unia em oposição ao “mundo”.⁹⁴ Toda a existência parecia polarizada em opostos conflitantes: luz contra escuridão, mundo contra espírito, vida contra morte e bem contra mal. As igrejas haviam sofrido recentemente um cisma penoso: alguns de seus membros haviam considerado seus ensinamentos “intoleráveis” e “não caminhavam mais” com Jesus.⁹⁵ Os fiéis viam esses apóstatas como “anticristos”, cheios de ódio assassino pelo Messias.⁹⁶

Os integrantes dessa seita cristã estavam convencidos de que somente eles eram certos e que o mundo estava contra eles.⁹⁷ O evangelho de João em particular dirigia-se a um “grupo exclusivo”, que tinha um simbolismo privado incompreensível para os estranhos. Constantemente Jesus teve de dizer “aos judeus” que eles o procurariam e não o encontrariam: “para onde vou, não podeis vir.”⁹⁸ Sua audiência ficava muitas vezes desconcertada, mas como Jesus era a revelação final de Deus para o mundo, essa falta de aceitação era um julgamento: aqueles que o rejeitavam eram os filhos do diabo e permaneceriam nas trevas.

Para João, o judaísmo estava sem dúvida acabado. Ele descreveu sistematicamente Jesus substituindo cada uma das principais revelações de Deus para Israel. De agora em diante, “o Logos ressuscitado seria o lugar onde os judeus encontrariam a presença divina: Jesus, o Logos, assumiria a função do templo destruído e se tornaria o lugar onde os judeus encontrariam a presença divina”.⁹⁹ Quando ele saiu do templo, a *Shekhinah* se retirou com ele.¹⁰⁰ Quando celebrou a festa de Sucot, durante a qual a água era cerimonialmente derramada sobre o altar e as tochas gigantes do templo eram acesas, Jesus – como a Sabedoria – gritou que *ele* era a água e a luz viva do mundo.¹⁰¹ Na festa do Pão Ázimo, ele afirmou que era o “pão da vida”. Não somente era maior que Moisés¹⁰² e Abraão, mas encarnava a presença divina: teve a temeridade de pronunciar o nome proibido de Deus: “antes que Abraão jamais fosse, Eu sou (*Ani Waho*)”.¹⁰³ Ao contrário dos sinóticos, João nunca mostrou Jesus atraindo conversos não judeus. É provável que sua *ekklesia* fosse inteiramente judaica no início, e que os apóstatas fossem cristãos judeus, para os quais a cristologia controversa e em potencial blasfema da comunidade pareceu “intolerável”.¹⁰⁴

O livro do Apocalipse revela a amargura do cristianismo joanino. Aqui o dualismo, motivo recorrente em João, tornava-se uma batalha cósmica entre as forças do bem e do mal. Satã e suas coortes atacavam Miguel e seu exército

angélico no céu, enquanto os perversos atacavam os bons na terra. Parecia, à *ekklesia* perturbada, que o mal deveria prevalecer, mas João de Patmos, o autor do Apocalipse, insistiu que Deus interviria no momento crítico e derrotaria seus inimigos. Ele havia recebido uma “revelação” (*apokalypsis*) especial, que “desvelaria” o verdadeiro estado de coisas, de modo que os fiéis saberiam como se conduzir durante os últimos dias. O Apocalipse é inteiramente baseado no medo: a Igreja estava aterrorizada pelo Império Romano, as comunidades judaicas locais e grupos cristãos rivais. Mas, assegurava-lhes o autor, finalmente Satã cederia sua autoridade a uma Besta, que surgiria das profundezas do mar e exigiria obediência universal. Depois o Cordeiro viria para salvação. Ainda que a Prostituta da Babilônia chegasse bêbada com o sangue dos mártires cristãos, anjos derramariam sete pragas hediondas sobre a terra, e a Palavra cavalgaria para a batalha num cavalo branco, para combater a Besta e arremessá-la num poço de fogo. Durante mil anos, Jesus governaria a terra com seus santos, mas depois Deus libertaria Satã da prisão. Haveria mais destruição, outras batalhas até que a paz fosse restaurada e a Nova Jerusalém descesse do céu como uma noiva para se encontrar com o Cordeiro.

Como todos os Escritos joaninos, o Apocalipse é deliberadamente obscuro, e seus símbolos seriam ininteligíveis para os estranhos. É um livro tóxico e, como veremos, atrairia pessoas que, como as igrejas joaninas, sentiam-se excluídas e ressentidas. Era também controverso, e alguns cristãos relutaram em incluí-lo no cânone. Mas quando os editores definitivos decidiram inseri-lo no fim do Novo Testamento, ele se tornou o término triunfante de sua exegese *pesher* das Escrituras hebraicas. Transformou o relato histórico da origem do cristianismo num apocalipse orientado para o futuro. A Nova Jerusalém substituiria a velha: “Não vi templo algum na cidade, pois seu templo era o Senhor Deus todopoderoso e o Cordeiro.” O judaísmo e seus símbolos mais sagrados haviam sido substituídos por um vitorioso cristianismo militante.¹⁰⁵

Um fio de ódio percorre o Novo Testamento. É inexato chamar as Escrituras cristãs de anti-semíticas, pois os autores eram eles próprios judeus. Paulo não compartilhava da hostilidade em relação ao judaísmo, mas grande parte do Novo Testamento refletia a desconfiança generalizada, a ansiedade e a turbulência do período imediatamente posterior à destruição do templo, quando os judeus foram divididos de maneira dolorosa. Em sua ansiedade para estender a mão ao mundo gentio, os sinóticos ficaram ávidos demais por absolver os romanos de sua responsabilidade pela execução de Jesus e afirmaram, com crescente estridência, que os judeus deviam arcar com a culpa. Mesmo Lucas, que tinha a visão mais positiva do judaísmo, deixou claro que havia um bom Israel (representado pelos seguidores de Jesus) e um “mau Israel”, personificado pelo fariseu hipócrita.¹⁰⁶ Nos evangelhos de Mateus e João, essa tendência havia se tornado mais entrincheirada. Mateus fez a multidão judia gritar pedindo a morte

de Jesus: “Que o sangue dele caia sobre nós e sobre nossos filhos”,¹⁰⁷ palavras que durante séculos inspiraram os *pogroms* que fizeram do anti-semitismo uma doença incurável na Europa.

Mateus irritava-se em particular com os fariseus: eles eram hipócritas presunçosos, obcecados pela letra da lei de modo a desprezar por completo o seu espírito; eram “guias cegos”, uma “raça de víboras”, fanaticamente empenhados na destruição das igrejas cristãs.¹⁰⁸ João também censurou os fariseus como maldosos, opressivos e cronicamente apegados ao mal; foram os fariseus que colheram informações contra Jesus e tramaram sua morte.¹⁰⁹ Por que esse ódio acrimonioso aos fariseus? Depois da destruição do templo, os cristãos haviam sido os primeiros a se manifestarem com a pretensão de se tornarem a autêntica voz judaica, e de início parecem não ter tido rivais significativos. Nos anos 80 e 90, eles estavam se tornando desconfortavelmente cômicos de que algo de extraordinário acontecia. Os fariseus iniciavam um assombroso reflorescimento.

Midrash

Consta que, durante os últimos dias do cerco de Jerusalém, para conseguir passar pelos judeus fanáticos que guardavam os portões, o rabino Johanan ben Zakkai, líder dos fariseus, foi retirado da cidade clandestinamente num caixão. Durante toda a guerra, ele afirmara que a rebelião contra Roma era não somente inútil, mas autodestrutiva, e que a preservação da religião era mais importante que a independência política. Uma vez fora da cidade, ele se dirigiu até o acampamento romano e pediu a Vespasiano que poupasse a cidade litorânea de Yavneh, a sudoeste de Jerusalém, como um refúgio seguro para os sábios judeus. Após a destruição de Jerusalém e de seu templo, fariseus, escribas e sacerdotes começaram a se congregar em Yavneh, que por mais de 60 anos foi o centro de notável síntese religiosa. A história da espetacular fuga de Johanan tem elementos apócrifos óbvios, mas a poderosa imagem do rabino erguendo-se do caixão fora da cidade condenada era profética, já que Yavneh assegurou a ressurreição de uma nova versão do templo do judaísmo nas ruínas do velho.

Não sabemos muito, contudo, sobre o período de Yavneh.¹ A coalizão de sábios foi orientada pelos fariseus, inicialmente pelo rabino Johanan e seus talentosos alunos, rabinos Eliezer e Joshua, e mais tarde pelo rabino Akiba. Muito antes da tragédia de 70, os fariseus haviam estimulado o laicato a viver como se estivesse servindo no templo, de modo que cada lareira se tornasse um altar, cada chefe de família um sacerdote. No entanto, os fariseus continuaram a celebrar cultos no templo real, embora não imaginassem que os judeus teriam um dia de se arranjar sem ele. Mesmo durante os anos que passaram em Yavneh, acreditavam, ao que parece, que os judeus seriam capazes de erguer um novo templo, mas sua ideologia era apropriada ao mundo pós-70, pois tinham, por assim dizer, construído suas vidas cotidianas em torno de um templo virtual que se tornou o foco de sua espiritualidade. Agora o rabino Johanan e seus sucessores começariam a construir esse santuário imaginário em maior detalhe.

A primeira tarefa dos rabinos em Yavneh foi compilar e preservar todas as memórias disponíveis, assim como as práticas e rituais da religião oficial, de modo que quando o templo fosse reconstruído, o culto pudesse ser retomado. Outros judeus poderiam planejar novas rebeliões contra o Império Romano; os cristãos podiam insistir em que Jesus substituía o templo; mas, junto com os escribas e os sacerdotes que haviam se reunido a eles em Yavneh, os fariseus fariam um esforço heróico para manter cada detalhe do santuário perdido em

suas mentes, ao mesmo tempo que revisavam a Torá para atender às necessidades de um mundo drasticamente alterado. Os fariseus precisariam de muitos anos para se tornar os líderes incontestes do novo judaísmo. Mas, no final dos anos 80 e 90, como vimos, alguns cristãos haviam começado a se sentir seriamente ameaçados por Yavneh, cuja visão parecia mais convincente e autêntica para muitos judeus que o evangelho. No entanto, o empreendimento farisaico tinha de fato muito em comum com as igrejas cristãs primitivas. Os fariseus também esquadrihavam as Escrituras, inventavam uma nova forma de exegese e compunham novos textos sagrados – muito embora nunca sustentassem que estes formavam um “Novo Testamento”.

Quando dois ou três dos fariseus estudavam a Torá juntos, descobriam – como os cristãos – que a *Shekhinah* estava entre eles. Em Yavneh, os fariseus desbravaram uma espiritualidade em que o estudo da Torá substituiu o templo como o principal meio de encontrar a presença divina. Mas, ao contrário dos estudiosos bíblicos modernos, eles não estavam interessados em recuperar a significação original de uma dada passagem da Escritura. Como Daniel, estavam à procura de novos significados. Em sua visão, não havia leitura isolada definitiva da Escritura. À medida que os eventos se desdobravam na terra, até Deus tinha de continuar estudando sua própria Torá para descobrir sua plena significação.² Os rabinos chamavam sua exegese de *midrash*, palavra que, como vimos no Capítulo 2, derivava do verbo *darash*: “investigar”, “procurar”. O significado de um texto não era evidente em si mesmo. O exegeta tinha de ir a sua procura, porque cada vez que um judeu se confrontava com a Palavra de Deus na Escritura, ela significava algo diferente. A Escritura era inesgotável. Os rabinos gostavam de salientar que o rei Salomão usara três mil parábolas para ilustrar cada versículo da Torá e podia dar 1.005 interpretações de cada parábola – o que significava que havia três milhões e 15 mil possíveis exposições de cada unidade da Escritura.³

Na verdade, um texto que não pudesse ser radicalmente reinterpretado para atender às necessidades do dia estava morto; as palavras registradas da Escritura tinham de ser revitalizadas por constante exegese. Só depois podiam revelar a presença latente dentro da Torá de Deus. O *midrash* não era uma atividade puramente intelectual, e o estudo jamais era um fim em si mesmo: tinha de inspirar ação prática no mundo. O exegeta tinha o dever de aplicar a Torá à sua situação particular e fazê-la falar segundo a condição de cada membro de sua comunidade. A meta não era nunca simplesmente elucidar uma passagem obscura, mas tratar das questões candentes do dia. Não compreendíamos um texto até que tivéssemos encontrado uma maneira de pô-lo em prática.⁴ Os rabinos chamavam a Escritura de *miqra*: uma “convocação” que chamava o povo judeu à ação.

Acima de tudo, o *midrash* devia ser guiado pelo princípio da compaixão. Nos primeiros anos do século I, o grande sábio fariseu Hillel viera da Babilônia para Jerusalém, onde pregou ao lado de seu rival Shamai, cuja versão do farisaísmo era mais rigorosa. Diz-se que um dia um pagão aproximou-se de Hillel e prometeu converter-se ao judaísmo caso ele conseguisse resumir toda a Torá enquanto se equilibrava numa perna só. Equilibrando-se numa perna só, Hillel respondeu: “Não faz a teu próximo o que for odioso para ti mesmo. Esta é toda a Torá, e o restante não passa de comentário. Vai estudá-la.”⁵ Esse foi um espantoso e deliberadamente controverso exemplo de *midrash*. A essência da Torá era a recusa disciplinada de infligir dor a outro ser humano. Tudo mais que estava nas Escrituras era meramente “comentário”, uma glosa à Regra de Ouro. No fim da exegese, Hillel pronunciou um *miqra*, um chamado à ação: “Vai estudá-la!” Quando estudavam a Torá, os rabinos deviam tentar revelar o núcleo de compaixão que residia no coração de toda a legislação e das narrativas nas Escrituras – mesmo que isso significasse torcer o sentido original do texto. Os rabinos de Yavneh eram seguidores de Hillel. O rabino Akiba, o sábio mais importante do fim do período Yavneh, declarou que o princípio básico da Torá era o mandamento que consta no Levítico: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo.”⁶ Somente um dos rabinos contestou isso, afirmando que as simples palavras “Este é o legado dos descendentes de Adão”, eram mais importantes porque revelavam a unidade de toda a raça humana.⁷

O rabino Johanan havia sido instruído pelos alunos de Hillel e, imediatamente após a catástrofe de 70, aplicou essa intuição às assustadoras realidades do mundo pós-templo. Um dia, ele havia caminhado pelas ruínas calcinadas do templo com o rabino Joshua, que havia exclamado em desespero: “Como poderiam os judeus expiar seus pecados, agora que não podiam mais realizar os rituais de sacrifício ali?” O rabino Johanan consolou-o, citando palavras que Deus dissera a Oséias: “Não te aflijas, temos expiação à altura do templo, a prática de atos de amor, pois está dito: ‘Eu desejo misericórdia (*hesed*) e não sacrifício.’”⁸ A prática da compaixão era um ato sacerdotal que expiaria pecados de modo mais eficaz que os antigos ritos expiatórios, e podia ser exercida por pessoas leigas comuns, em vez de ser o apanágio de uma casta sacerdotal exclusiva. Mas a exegese do rabino Johanan provavelmente teria surpreendido Oséias. Se tivesse examinado com atenção o contexto original, o rabino teria compreendido que Deus não falara com Oséias de atos caridosos. *Hesed* devia ser apropriadamente traduzido por “misericórdia”, e não por “amor”. Deus não estivera interessado na bondade que os seres humanos deveriam demonstrar uns aos outros, mas na lealdade de culto que Israel *lhe* devia.

Mas isso não teria perturbado o rabino Johanan, que não tentava fazer uma exposição histórica do texto, mas procurava consolar sua comunidade

traumatizada. Não havia nenhuma necessidade de prantear o templo de maneira demasiado extravagante: a caridade prática podia substituir o velho rito cerimonial. Ele estava construindo *horoz*, uma “cadeia” que vinculava citações originalmente sem nenhuma conexão umas com as outras, mas que, uma vez “encadeadas”, revelavam sua unidade integral.⁹ Começou citando uma máxima muito conhecida de Simeão o Justo, um venerado sumo sacerdote do século III a.C.:¹⁰ “Sobre três coisas o mundo está baseado: sobre a Torá, o serviço do templo e a prática de atos de amor.”¹¹ Como a citação de Oséias, isso provava que a compaixão prática era tão importante quanto a Torá e o culto no templo. A benevolência era, por assim dizer, uma perna essencial do tripé que sustentava o mundo inteiro, e agora que o templo se fora, a Torá e a caridade eram mais importantes que nunca. Para apoiar essa intuição, o rabino Johanan citou – talvez de maneira ligeiramente incorreta – o salmista: “O mundo é construído pelo amor.”¹² Ao justapor esses três textos não relacionados, o rabino Johanan havia mostrado que, como Hillel afirmou, a caridade era realmente central na Escritura: cabia ao exegeta elucidar esse princípio oculto e trazê-lo à luz.

O *horoz* era essencial ao *midrash* rabínico. Dava ao exegeta uma intuição de totalidade e completude similar à *shalom* que os judeus haviam encontrado no templo e à *coincidentia oppositorum* que os cristãos experimentavam em sua exegese *peshet*. Como os cristãos, os rabinos estavam lendo a Lei e os Profetas de maneira diferente, dando-lhes um significado que tinha pouca relação com a intenção dos autores originais. O rabino Akiba aperfeiçoou esse *midrash* inovador. Seus alunos gostavam de contar uma história a seu respeito. A fama do gênio do rabino Akiba chegou até Moisés no céu, e um dia ele decidiu descer à terra para assistir a uma de suas aulas. Sentou-se na oitava fileira, atrás dos outros discípulos, e, para seu desapontamento, viu que a exposição do rabi Akiba era incompreensível para ele, embora se dissesse que ela fora parte da revelação recebida no monte Sinai. “Meus filhos me superaram”, Moisés refletiu pesaroso, mas com orgulho, enquanto rumava de volta para o céu. Mas por que, perguntou ele, Deus entregara a Torá para ele, quando teria podido escolher um homem da estatura intelectual de Akiba?¹³ Outro rabino expressou isso mais sucintamente: “Assuntos que não haviam sido revelados a Moisés foram revelados ao rabino Akiba e seus colegas.”¹⁴ A revelação não acontecera de uma vez por todas no monte Sinai; era um processo ainda em curso, e continuaria enquanto exegetas competentes procurassem a inesgotável sabedoria oculta no texto. A Escritura continha a soma do conhecimento humano em forma embrionária. Era possível encontrar “tudo” nela.¹⁵ O Sinai fora apenas o começo. De fato, quando Deus dera a Torá a Moisés, sabia que gerações futuras teriam de completá-la. A Torá escrita não era um objeto terminado; esperava-se que os seres humanos usassem sua engenhosidade para levá-la à perfeição, assim como extraíam farinha do

trigo e teciam uma peça de roupa a partir do linho.¹⁶

Alguns rabinos pensavam que Akiba ia longe demais. Seu colega rabino Ishmael acusou-o de impôr seu próprio significado à Escritura: “Na verdade, você diz ao texto ‘Fique em silêncio até que eu o interprete.’”¹⁷ Um bom *midrash* mantinha-se tão perto do significado original quanto possível, e o rabino Ishmael sustentava que ele só devia ser mudado quando absolutamente necessário.¹⁸ O método do rabino Ishmael era respeitado, mas o do rabino Akiba levou a melhor, porque mantinha a Escritura aberta. Para um estudioso moderno, esse método parece transgressivo; o *midrash* vai habitualmente longe demais, parece violar a integridade do texto e procura sentido à custa do original.¹⁹ Mas os rabinos acreditavam que, por ser a palavra de Deus, a Escritura era infinita. Qualquer significado que descobrissem no texto fora pretendido por Deus se produzisse novo entendimento e beneficiasse a comunidade.

Quando expunham a Torá, os rabinos corrigiam regularmente as palavras, dizendo a seus alunos: “Não leiam isso... mas aquilo.”²⁰ Ao alterar o texto dessa maneira, introduziam por vezes na Escritura uma nota de compaixão que estivera ausente do original. Isso aconteceu quando o rabino Meir, um dos mais eminentes alunos de rabi Akiba, discutia um veredicto sobre o Deuteronomio:

Se um homem culpado de um crime capital for morto e pendurado numa árvore, o corpo não deverá ficar ali durante a noite; deverás enterrá-lo no mesmo dia, porque um enforcado está sob a maldição de Deus (*qilelat Elohim*), e não contaminarás a terra que Jeová teu Deus te deu por herança.²¹

Havia interesse próprio nessa legislação, porque, se os israelitas contaminassem a terra, iriam perdê-la. Mas o rabino Meir sugeriu uma nova leitura, baseada num jogo de palavras: “Não leiam *qilelat Elohim*”, disse ele, “mas *qallat Elohim* (“a dor de Deus”). O rabino Meir explicou que o novo texto revelava o pathos de Deus, que sofria com suas criaturas: “Quando uma pessoa está em grave apuro, que diz a *Shekhinah*? É como se dissesse: ‘Minha cabeça dói, meu braço dói’”.²² Era possível encontrar amor e a Regra de Ouro nos trechos mais improváveis da Torá. Conforme observa um estudioso moderno: “a lançadeira midráshica tece uma textura de compaixão em torno de um preceito legal severo”; como o rabino convidava seus alunos a mudar o texto, também eles se envolviam no processo ativo de interminável reinterpretção.²³ O mesmo se aplicava à exposição pelo rabino Judah das palavras ditas por Deus a Zacarias: “Todo aquele que a ferir [isto é, Israel] é como alguém que fere seu (*eyno*) próprio olho.” “Não leiam *eyno* (“seu olho”), mas *eyni* (“meu olho”)”; o rabino

Judah instruiu seus colegas; o texto agora afirmava que um Deus amoroso partilhava a dor de seu próprio povo: “Todo aquele que fere Israel é como alguém que fere Meu (*eyni*) olho.”²⁴

Não podia haver nenhuma interpretação definitiva da Escritura. Essa idéia foi defendida já nos primeiros dias em Yavneh, quando o rabino Eliezer envolveu-se numa irredutível discussão com seus colegas sobre um preceito legal (*halachá*) na Torá. Quando eles se recusaram a aceitar sua opinião, o rabino Eliezer pediu a Deus para apoiá-lo com alguns milagres, e – *mirabile dictu* – uma alfarrobeira moveu-se 400 côvados por si mesma; água num encanamento fluiu morro acima; e as paredes da casa de estudos tremeram com tanta violência que a construção pareceu prestes a desabar. Mas os outros rabinos não ficaram impressionados com essa demonstração de força sobrenatural. Em desespero, o rabino Eliezer pediu que uma *bat qol* (“voz vinda do céu”) se pronunciasse, e a divina voz obsequiosamente declarou: “Que tendes contra o rabi Eliezer? A *halachá* é sempre como ele diz.” Mas o rabino Joshua citou um versículo do Deuteronomio: “Ela não está nos céus.”²⁵ A Torá não estava mais confinada ao mundo celeste; depois que fora promulgada no monte Sinai, não pertencia mais a Deus, mas era a posse inalienável de cada judeu. Assim, comentou um rabino posterior: “Não prestamos atenção alguma a uma voz celeste.” Além disso, havia sido decretado no Sinai: “Por maioria vocês devem decidir”,²⁶ portanto o rabino Eliezer, uma minoria de um, não podia anular o voto popular. Quando Deus ouviu que sua opinião fora invalidada, riu e disse: “Meus filhos me subjugarão.”²⁷

Todas as limitações num *midrash* deviam-se à fraqueza do exegeta, que carecia da capacidade de compreender um texto em dada situação ou de encontrar um novo significado.²⁸ A Regra de Ouro significava também que todo *midrash* que espalhasse ódio era ilegítimo. Uma interpretação mesquinha que derramasse desprezo sobre outros sábios e procurasse desacreditá-los devia ser evitada.²⁹ O propósito do *midrash* era servir à comunidade, não inflar o ego do exegeta, que devia, explicou o rabino Meir, estudar a Torá por amor a ela, e não para seu próprio benefício. Um bom *midrash*, continuava o rabino, semeava afeição, não discórdia, porque todo aquele que estudava a Escritura apropriadamente estava cheio de amor e levava alegria a outros: ele “ama a Presença Divina e todas as criaturas, deixa feliz a Presença Divina e deixa felizes todas as criaturas”. O estudo da Torá transformava o exegeta, vestindo-o com humildade e medo; tornando-o honesto, piedoso, justo e fiel, de modo que todos à sua volta se beneficiassem. “Os mistérios da Torá lhe são revelados”, concluiu o rabino Meir, “ele se torna como uma fonte transbordante e uma torrente contínua... E isso o torna grande e o eleva acima de toda a criação.”³⁰ “Não é minha palavra como fogo?”, Jeová havia perguntado a Jeremias.³¹ O *midrash*

libertava a centelha divina que dormia nas palavras escritas da Torá. Um dia, o rabino Akiba ouviu que seu aluno Ben Azzai fora apanhado num nimbo de chamas que lampejavam à sua volta enquanto expunha a Torá. Correu para investigar, e Ben Azzai lhe disse que estivera simplesmente praticando *horoz*: “Eu estava apenas ligando as palavras da Torá umas às outras e depois às palavras dos Profetas, e os Profetas com os Escritos, e as palavras se regozijaram, como quando foram entregues no Sinai, e eram doces, como ao ser pronunciadas pela primeira vez.”³² A revelação do Sinai era renovada cada vez que um judeu se confrontava com o texto, abria-se para ele e o aplicava à sua própria situação. Como Ezequiel, o midrashista descobria que quando a havia absorvido e tornado unicamente sua, a Palavra de Deus era doce como o mel e punha o mundo em chamas.

Como vários rabinos antigos, Ben Azzai era um místico. Eles gostavam de contemplar o relato que Ezequiel fizera de sua visão da “glória” de Deus (*Kavod*), enquanto realizavam exercícios – jejuar, pôr a cabeça entre os joelhos e sussurrar louvores a Deus – que os deixavam num estado mental alterado. Parecia-lhes então que eram transportados pelos sete céus até que contemplavam a “glória” em seu trono celeste. Mas essa viagem mística era cheia de perigos. Uma história muito antiga conta como quatro dos sábios tentaram “penetrar no *pardes*”, um “pomar” simbólico que lembrava o jardim paradisíaco do Éden. Ben Azzai conseguiu chegar a esse estado espiritual antes de morrer, mas dois dos outros místicos foram espiritual e mentalmente prejudicados pela experiência. Somente o rabino Akiba teve maturidade para emergir são e salvo e viver o bastante para contar a história.³³ O próprio rabino Akiba achava que o Cântico dos Cânticos conduzia especialmente a esse *ekstasis*; ele não só significava mas fazia realmente do amor de Deus por seu povo uma realidade candente no coração do místico. “A totalidade dos tempos não vale o dia em que o Cântico dos Cânticos foi dado a Israel”, declarou o rabino Akiba. “Todos os Escritos (*Kethuvim*) são santos. O Cântico dos Cânticos é o Santo dos Santos.”³⁴ No mundo interior do rabino Akiba, o Cântico havia substituído o santo dos santos do templo, onde a presença divina repousara em seu antigo trono.

Outros rabinos experimentavam o Espírito de Jeová como uma presença divina eletrizante dentro de si e à sua volta. Numa ocasião, quando o rabino Johanan havia discutido a visão de Ezequiel com seus alunos, um fogo desceu do céu e um *bat qol* declarou que tinha uma missão especial de Deus.³⁵ Mas o Espírito Santo em forma de fogo desceu também sobre o rabino Johanan e o rabino Eliezer – assim como sobre os discípulos de Jesus em Pentecostes – enquanto eles se ocupavam de *horoz*, ligando os versículos das Escrituras entre eles.³⁶

Nesse estágio, os rabinos ainda não haviam posto seus achados por escrito.

Parece que aprendiam de cor as tradições que acumulavam e as transmitiam oralmente, embora os rabinos Akiba e Meir arrumassem o material em blocos que o tornavam de mais fácil memorização.³⁷ Parecia arriscado pôr esse saber precioso por escrito. Um livro podia ser queimado como o templo ou cair nas mãos dos cristãos, e estaria mais seguro no espírito e nos corações dos sábios. Mas os rabinos também valorizavam a palavra falada por si mesma. Os formados em Yavneh que haviam conseguido aprender esses textos orais de cor eram chamados de *tannaim*, “repetidores”. Eles recitavam a Torá em voz alta e desenvolviam seu *midrash* em conversas. A casa de estudos era ruidosa, abrigando discussões animadas e debates clamorosos.

Em 135, porém, os rabinos sentiram necessidade de um registro escrito mais permanente. Numa tentativa de arrastar os judeus para o mundo greco-romano, o imperador Adriano anunciou que pretendia derrubar as ruínas de Jerusalém e construir uma cidade moderna no lugar sagrado. A circuncisão, a formação de rabinos e o ensino da Torá foram todos proibidos por lei. O astuto soldado judeu Simeão bar Koseba liderou uma revolta contra Roma e, quando conseguiu expulsar a 10^a Legião de Jerusalém, o rabino Akiba aclamou-o como o Messias. O próprio rabino Akiba recusou-se a parar de ensinar e, segundo consta, foi executado pelas autoridades romanas. A rebelião de Bar Koseba foi por fim brutalmente reprimida por Adriano em 135.³⁸ Milhares de judeus haviam morrido; a nova cidade foi construída, embora as ruínas do templo permanecessem; os judeus foram proibidos de residir na Judéia e ficaram confinados ao norte da Palestina. A academia de Yavneh foi dispersada, assim como o quadro de rabinos. Mas a situação melhorou sob o imperador Antonino Pio (158-161), que amenizou a legislação antijudaica, e os rabinos se reagruparam em Usha, na Galiléia Inferior.

O resultado desastroso da rebelião de Bar Koseba havia horrorizado os rabinos. Alguns radicais, como o místico rabino Simeão ben Yohai, continuaram a fazer campanha contra Roma, mas a maior parte se afastou da política. Os rabinos estavam agora desconfiados do messianismo e desestimulados da prática do misticismo, preferindo uma vida disciplinada de estudos a perigosos vôos do espírito. Em Usha, eles estabeleceram o cânone da Bíblia hebraica, fazendo uma seleção final dos Escritos (*Kethuvim*) do período do Segundo Templo.³⁹ Escolheram as obras históricas mais sóbrias e rejeitaram as fantasias apocalípticas selecionando trechos de Crônicas, Ester, Esdras e Neemias; e do gênero sabedoria: Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos e Jó; mas não o Eclesiástico. A Bíblia, que agora consistia em *Torah*, *Neviim* (Profetas) e *Kethuvim*, tornou-se conhecida como o *TaNaKh*.

Entre 135 e 160, os rabinos começaram também a criar uma Escritura inteiramente nova, que chamaram de *Mishnah*, uma antologia das tradições que

os rabinos haviam compilado em Yavneh, organizadas segundo o esquema dos rabinos Akiba e Meir, que se haviam comprometido a pôr por escrito.⁴⁰ Os rabinos haviam finalmente admitido para si mesmos que o templo jamais seria reconstruído, e assim acrescentaram grande quantidade de novos materiais, a maior parte dos quais dizia respeito ao culto e às festas. O termo hebraico *mishnah* significava “aprender pela repetição”: embora assumisse forma escrita, a nova Escritura ainda era concebida como uma obra oral, e os alunos continuavam a aprendê-la de cor. A *Mishnah* foi concluída pelo rabino Judah, o Patriarca, por volta de 200, e se tornou o Novo Testamento dos rabinos. Tal como as Escrituras cristãs, ela via o *TaNaKh* como pertencente a uma fase da história que desaparecera para sempre, mas que podia ser usada para legitimar o judaísmo pós-templo. Mas as semelhanças terminavam aí. Não havia história alguma, nenhuma narrativa, nenhuma teologia. A *Mishnah* era simplesmente uma formidável coleção de preceitos legais, organizados em seis *Sederim* (“Ordens”) – *Zeraim* (“Sementes”), *Moed* (“Festas”), *Nashim* (“Mulheres”), *Neziqim* (“Danos”), *Qodeshim* (“Coisas sagradas”) e *Tohoroth* (“Regras de pureza”). Eles eram depois subdivididos em 63 tratados.

Em contraste com o Novo Testamento, que nunca perdia uma oportunidade de citar as Escrituras hebraicas, a *Mishnah* mantinha-se orgulhosamente distante do *TaNaKh*, raras vezes citando a Bíblia ou fazendo apelo a seu ensinamento. A *Mishnah* não afirmava derivar sua autoridade de Moisés, nunca discutia suas origens ou autenticidade, mas supunha soberbamente que sua competência estava fora de questão.⁴¹ Os rabinos, encarnações vivas, pulsantes, da Torá, eram supremamente capazes de interpretar a vontade de Deus e não precisavam de apoio da Bíblia.⁴² A *Mishnah* não se interessava por aquilo em que os judeus acreditavam, mas pelo modo como se comportavam. O templo desaparecera, mas a *Shekhinah* ainda estava no meio de Israel. A tarefa dos rabinos era ajudar os judeus a viver em santidade, como se o templo ainda estivesse de pé.

As seis Ordens eram construídas como um templo.⁴³ A primeira e a última – *Zeraim* e *Tohoroth* – tratavam respectivamente da santidade da Terra e da santidade do povo. As duas Ordens mais íntimas – *Nashim* e *Neziqim* – legislavam para as vidas privadas, domésticas, dos judeus e suas relações de negócios. Mas o objeto da segunda e da quinta Ordens – *Moed* (“Festas”) e *Qodeshim* (“Coisas sagradas”) – era o templo. Essas duas *Sederim*, compiladas quase inteiramente em Usha,⁴⁴ eram como os dois pilares equidistantes sobre os quais o peso de todo o edifício repousava. Elas lembravam amorosamente os detalhes simples da vida no templo perdido: com que fim cada sala era usada e onde o sumo sacerdote guardava seu vinho. Como os vigias noturnos se comportavam? Que acontecia se um sacerdote adormecesse durante o serviço? Nesse sentido, o templo viveria no espírito dos judeus e continuaria a ser o centro da vida judaica. Estudar as leis

obsoletas do templo expostas na *Mishnah* era equivalente a realmente executar os ritos.⁴⁵

Fora uma coisa para os fariseus primitivos viver como sacerdotes enquanto o templo ainda estava de pé, mas era outra muito diferente fazê-lo quando tudo que restava eram algumas ruínas carbonizadas. A nova espiritualidade exigia uma negação exegética heróica. Mas a *Mishnah* não olhava simplesmente para o passado. Milhares de veredictos novos decidiam as implicações da presença virtual do templo. Se os judeus deviam viver como sacerdotes, como deviam lidar com os gentios? Qual era o papel das mulheres, que agora tinham a missão sacerdotal de supervisionar as regras de pureza na casa? Os rabinos nunca seriam capazes de persuadir as pessoas a observar esse formidável *corpus* de leis se não lhes tivessem dado uma experiência espiritual satisfatória.

Cerca de 50 anos depois que a *Mishnah* fora concluída, um novo texto dotou essa tradição oral de uma genealogia espiritual que remontava ao monte Sinai.⁴⁶ O autor dos *Pirkei Avoth* (“Capítulos dos Pais”) traçou a linha de transmissão dos rabinos de Usha e Yavneh até o rabino Jonahan ben Zakkai, que aprendera a Torá com Hillel e Shamaï. Mostrou depois como o ensinamento havia passado através de gerações de eminentes sábios do período do Segundo Templo, terminando com os homens da “Grande Assembléia”,⁴⁷ que haviam recebido a Torá dos profetas; estes últimos tinham sido instruídos pelos “anciãos” que haviam conquistado a Terra Prometida;⁴⁸ os anciãos, por Josué, Josué por Moisés, e Moisés, a fonte da tradição, havia recebido a Torá do próprio Deus.

A genealogia não buscava ser factual; como todo *mythos*, ela estava ligada a um significado, não a uma informação historicamente precisa, e descrevia uma experiência religiosa. Quando os judeus estudavam a Torá segundo a *Mishnah*, tinham a impressão de participarem de uma conversa em curso com todos os grandes sábios do passado e com o próprio Deus. Isso era condizente com o mito fundador do judaísmo rabínico. Não havia uma Torá, mas duas – escrita e oral. Ambas haviam sido dadas a Moisés no Sinai. A Torá não podia ser confinada a um texto; tinha de ser revigorada pelas vozes vivas dos sábios em cada geração. Quando estudavam a Torá, os rabinos tinham a impressão de estar ao lado de Moisés no Sinai. A Revelação continuava a se desdobrar, e os achados de todos os judeus passados, presentes e por vir derivavam de Deus tão seguramente quanto a Torá escrita dada a Moisés.⁴⁹

A posição dos judeus no Império Romano deteriorou-se após a conversão do imperador Constantino ao cristianismo em 312. Após a revolta de Bar Koseba, quando o *christós* havia deixado tão notavelmente de aparecer, o cristianismo judaico havia diminuído e as igrejas eram agora sobretudo gentias. Quando Teodósio II (401-50) fez do cristianismo a fé oficial do Império, os judeus foram proibidos de ocupar cargos civis ou militares, o hebraico foi proibido nas

sinagogas; se a Páscoa judaica caísse antes da Páscoa cristã, os judeus não tinham permissão para observá-la na data correta. Os rabinos reagiram obedecendo às instruções dos sábios em *Pirkei Avoth*, que haviam instado seus discípulos a “construir uma cerca para a Torá”.⁵⁰ Eles produziram novas Escrituras, que cercavam a Torá viva de comentários instruídos e devotos, protegendo-a de um mundo hostil como os pátios do templo haviam outrora protegido o Santo dos Santos.

O *Tosefta*, um “suplemento” à *Mishnah*, foi composto na Palestina entre 250 e 350: era um comentário à *Mishnah*, glosa após glosa. *Sifra*, também escrito na Palestina por volta da mesma época, tentava inverter a tendência que parecia afastar os judeus do *TaNaKh*, e tentava, respeitosamente, subordinar a Torá oral à escrita. Mas os dois Talmudes deixaram claro que o povo judeu não se sentia inclinado a seguir esse caminho. O Talmude de Jerusalém, conhecido como o *Yerushalmi*, foi concluído no início do século V na Palestina, numa época muito ruim para a comunidade judaica. *Talmud* significa “estudo”, mas o *Yerushalmi* interpretava a *Mishnah*, não a Bíblia, embora mitigasse a independência orgulhosa do *TaNaKh*.⁵¹ O *Yerushalmi* citava a Bíblia com mais frequência e muitas vezes exigia comprovação escrita para seus veredictos legais – embora nunca permitisse à Bíblia ser o único árbitro da legislação. Casos legais envolvem questões de fato assim como de princípio, e o *TaNaKh* não podia proporcionar essa informação necessária. Mas um sexto do *Yerushalmi* consistia em exegese da escrita e anedotas sobre os grandes rabinos, o que ajudou a humanizar o formidável *corpus* legal.

Más condições na Palestina provavelmente impediram a conclusão do *Yerushalmi*, que deveria, talvez, ser considerado uma obra em curso. Mas, durante o século VI, os judeus da Babilônia produziram um Talmude mais satisfatório e aperfeiçoado.⁵² Havia constante intercâmbio entre os rabinos da Palestina e da Babilônia. Como os soberanos iranianos eram mais liberais que os imperadores cristãos, os judeus da Babilônia tinham liberdade para conduzir seus próprios negócios sob um exiliarca oficialmente designado. À medida que a população judaica palestina declinou, a Babilônia tornou-se o centro intelectual do mundo judaico, e o Talmude babilônico, conhecido como *Bavli*, trazia uma confiança serena que refletia essas circunstâncias mais favoráveis. Ele se tornaria o texto-chave do judaísmo rabínico. Assim como o *Yerushalmi*, era um comentário (*gemara*) à *Mishnah*, mas não ignorava o *TaNaKh*, usado para apoiar a Torá oral. Sob alguns aspectos, o *Bavli* era semelhante ao Novo Testamento, porquanto seus autores-editores o viam como a conclusão da Bíblia hebraica – uma nova revelação para um mundo transformado.⁵³ Como o Novo Testamento, o *Bavli* era extremamente seletivo em seu tratamento da Escritura mais antiga, escolhendo apenas aquelas porções do *TaNaKh* que considerava úteis

e ignorando o resto.

O comentário do *Bavli* avançava sistematicamente pela *Mishnah*, parte por parte. A *gemara* referia-se não somente à Bíblia, mas também às opiniões dos rabinos, lendas, história, reflexões teológicas e saber jurídico. Esse método obrigava o estudante a integrar as tradições escrita e oral, de modo que elas se fundissem em sua mente. O *Bavli* incluía boa quantidade de material mais antigo que a *Mishnah*, mas grande parte de seu conteúdo era *então* recente, de modo que o estudante ganhava uma nova perspectiva que mudava sua visão tanto da *Mishnah* quanto da Bíblia. O *Bavli* era respeitoso com relação aos textos mais antigos, mas não via nenhum deles como sacrossanto. Em seu comentário, os autores-editores por vezes revogavam a legislação da *Mishnah*, jogavam um rabino contra o outro e mostravam lacunas nos argumentos da *Mishnah*. Faziam exatamente o mesmo com a Bíblia, observando sérias lacunas nos textos bíblicos,⁵⁴ sugerindo o que autores inspirados *deveriam* ter dito⁵⁵ e até transformado uma lei bíblica em preceitos mais adequados deles próprios.⁵⁶ Quando lida em conjunto com o *Bavli*, a Bíblia era transformada – da mesma maneira que o Novo Testamento alterava a leitura do “Antigo Testamento”. Se textos bíblicos eram incluídos na *gemara*, nunca eram discutidos em seus próprios termos e num contexto bíblico, mas sempre lidos do ponto de vista da *Mishnah*. Como explicou o rabino Abdini de Haifa, os rabinos eram os novos profetas: “Desde o dia em que o templo foi destruído, a profecia foi tomada dos profetas e dada aos sábios.”⁵⁷ A Torá era, portanto, uma realidade transcendente corporificada em duas formas materiais: uma Escritura e uma tradição oral.⁵⁸ Ambas vinham de Deus; ambas eram necessárias, mas os rabinos privilegiavam a Torá oral porque um texto escrito podia estimular a inflexibilidade e a orientação para o passado, ao passo que a palavra falada e as correntes sempre cambiantes do pensamento humano tornavam a Palavra mais sensível às condições em mudança.⁵⁹

Ouvimos muitas vezes no *Bavli*: Abraão, Moisés, os profetas, os fariseus e os rabinos. Mas elas não ficavam confinadas a seu período histórico, sendo reunidas na mesma página, de modo que pareciam estar debatendo umas com as outras através dos séculos – muitas vezes discordando com veemência. O *Bavli* não dava resposta definitiva. Se uma discussão terminava num impasse, os estudantes tinham de resolvê-lo de maneira que satisfizesse a eles e a seus professores. O *Bavli* foi descrito como o primeiro texto interativo.⁶⁰ Seu método reproduzia o processo de estudo usado pelos próprios rabinos, e assim compelia os estudantes a se envolver na mesma discussão e dar sua própria contribuição. A disposição de cada página era crucial: a porção da *Mishnah* sob discussão era posta no centro, cercada pela *gemara* de sábios do passado distante e mais recente. Os profetas e patriarcas da Bíblia não eram considerados superiores aos rabinos por terem

participado da revelação original. Como já explicara o rabino Ishmael: “Não há nenhuma anterioridade ou posterioridade na Escritura.”⁶¹ Em cada página havia também espaço para o estudante acrescentar seu próprio comentário. Ao estudar a Bíblia por meio do *Bavli*, o estudante aprendia que ninguém tinha a última palavra, que a verdade estava mudando constantemente e que, embora a tradição fosse numinosa e valorosa, não devia constrianger seus próprios poderes de julgamento. O estudante devia acrescentar sua própria *gemara* à página sagrada, porque sem ela a linha da tradição chegaria ao fim. “Que é Torá?”, perguntava o *Bavli*, “Ela é: a interpretação da Torá.”⁶²

O estudo da Torá não era uma atividade solitária. O rabino Berachiah, um sábio palestino do século VII, comparou a discussão rabínica com uma peteca: “As palavras voam para um lado e para outro quando o sábio chega a uma casa de estudo e discute a Torá, um expondo sua opinião, outro expondo outra opinião, e um terceiro expondo uma opinião diferente.” Contudo, havia uma unidade fundamental, porque os sábios não estavam meramente expressando suas próprias opiniões: “As palavras desses e dos outros sábios eram todas dadas por Moisés o Pastor a partir do que ele recebeu do Único do Universo.”⁶³ Mesmo quando envolvido num acalorado debate, o estudante verdadeiramente empenhado sabia que tanto ele quanto seu oponente de alguma maneira participavam de uma conversa que se estendia no passado até Moisés e continuaria no futuro, e de que o que ambos diziam já havia sido previsto e prometido por Deus.

Embora fossem vistos agora como inimigos do judaísmo, os cristãos desenvolviam uma espiritualidade semelhante.

Caridade

Antes da conversão de Constantino, em 312, parecia improvável que o cristianismo fosse sobreviver, pois os cristãos estavam sujeitos a perseguição esporádica, mas intensa, por parte das autoridades romanas. Depois que eles deixaram claro que não eram mais membros da sinagoga, os romanos passaram a ver a Igreja como uma *superstitio* de fanáticos que haviam cometido o pecado cardinal de romper com a fé paterna. Os romanos eram extremamente desconfiados com relação a movimentos de massa que se desvincilhavam das restrições da tradição. Os cristãos eram também acusados de ateísmo, porque se recusavam a honrar os deuses patronos de Roma, e assim ameaçavam o Império. As perseguições tinham o objetivo de extinguir a fé e poderiam tê-lo feito com facilidade. Ainda em 303, o imperador Diocleciano iniciou uma guerra de extermínio contra os cristãos. Essa época de terror e ansiedade deixou sua marca. O mártir, pronto a seguir Jesus à morte, tornou-se o herói cristão por excelência.

Alguns cristãos tentavam convencer seus vizinhos pagãos de que o cristianismo não era um rompimento destrutivo com a piedade anterior ao escrever *apologiae*, “explicações racionais” de sua fé. Um de seus principais argumentos era que a vida e a morte de Jesus haviam sido previstas pelos profetas hebreus, argumento que os romanos, com seu respeito por augúrios e oráculos, levavam muito a sério. Os evangelistas haviam apreciado sua exegese *peshet*, mas os apologistas a consideravam mais difícil. Depois que Marcion havia instado os cristãos a abandonar as Escrituras hebraicas, gentios convertidos sentiam-se cada vez mais desconfortáveis em relação à sua herança judaica.¹ Eles não participavam mais dos cultos nas sinagogas, então o que tinham a ver com o deus judaico? Teria Deus mudado de idéia sobre a antiga Aliança? Como podia a história sagrada de Israel ser história cristã? Que haviam os profetas realmente sabido sobre Jesus, e como haviam sabido? Por que Isaías e Zacarias estavam tão preocupados com Jesus, o fundador de uma religião gentia?

Um dos primeiros desses apologistas foi Justino (100-160), um pagão convertido de Samaria, na Terra Santa, que acabou morrendo como mártir. Ele havia estudado várias filosofias gregas, mas encontrou o que buscava no cristianismo. O logos no prólogo do evangelho de João lembrou a Justino o sopro abrasador, divino, que os estóicos acreditavam ter organizado toda a realidade e chamavam de Logos (“Razão”), *Pneuma* (“Espírito”) ou Deus. Evidentemente,

cristãos e pagãos tinham um conjunto de símbolos comuns. Em duas *Apologiae*, Justino afirmou que Jesus era a encarnação do Logos, que estivera ativo no mundo ao longo de toda a história, inspirando tanto gregos quanto hebreus. Ele havia falado através dos profetas, que haviam sido assim capazes de prever a chegada do messias. O Logos havia assumido muitas formas antes de sua revelação definitiva em Jesus. Falara por meio de Platão e Sócrates. Quando Moisés pensou ter ouvido Deus falar a partir da sarça ardente, realmente ouvira o Logos. Os oráculos dos profetas não haviam sido pronunciados “pelos próprios [profetas] inspirados, mas pela Palavra divina que os movia”.² Algumas vezes o Logos havia previsto o futuro; outras vezes, falara em nome de Deus. Mas os judeus haviam imaginado que Deus estava falando com eles diretamente, e não tinham compreendido que aquele fora “o Logos primogênito” de Deus.³ Nas Escrituras judaicas, Deus enviara uma mensagem cifrada para a humanidade que somente os cristãos tinham conseguido decifrar.

A idéia do Logos de Justino tornou-se central para a exegese dos teólogos conhecidos como os “pais” ou “Padres” da Igreja, porque criaram as idéias seminais do cristianismo e adaptaram essa fé judaica ao mundo greco-romano. Desde uma data remota, os Padres viram o *TaNaKh* como um elaborado sistema de signos. Como explicou Ireneu, os Escritos de Moisés eram realmente as palavras de Cristo, o Logos eterno, que estivera falando através dele.⁴ Os Padres não viam o “Antigo Testamento” como uma antologia de Escritos, mas como um único livro com uma mensagem unificada, que Ireneu chamou de sua *hypothesis*, o argumento “sob” (*hypo*) a superfície. As Escrituras hebraicas não mencionavam Jesus diretamente, mas sua vida e morte formavam o subtexto cifrado da Bíblia, e também revelavam o segredo do cosmo.⁵ Objetos materiais, realidades invisíveis, eventos históricos e leis naturais – na verdade, tudo que existia – faziam parte de um sistema divinamente organizado que Ireneu chamou de “economia”. Tudo tinha seu lugar apropriado na economia e estava associado a todas as outras coisas para formar um todo harmonioso. Jesus era a encarnação dessa economia divina. Como Paulo havia explicado, sua vinda finalmente revelara o plano de Deus: “que o Universo, todas as coisas no céu e na terra pudessem ser levadas a uma unidade (*anakephalaiosis*) em Cristo”.⁶ Jesus era a razão, o propósito e a culminação do grande projeto de Deus.

Como Cristo se situava no cerne das Escrituras hebraicas, estas expressavam também a economia divina, mas esse subtexto só se tornava aparente se a Bíblia fosse corretamente interpretada. Como o próprio cosmo, a Escritura era um texto (*textus*), um tecido composto de um número infinito de entidades interconectadas, “entretecidas” de modo a formar um todo inextricável.⁷ A contemplação do *textus* cifrado da Escritura ajudava as pessoas a compreenderem que era Jesus que mantinha todas as coisas juntas e explicava a

significação mais profunda de toda a economia. A tarefa de um exegeta era demonstrar isso, encaixando todas as pistas umas nas outras como as peças entrosadas de um vasto quebra-cabeça. Ireneu comparou as Escrituras a um mosaico, composto de incontáveis pedrinhas que, uma vez corretamente unidas, formavam a imagem de um belo rei.⁸

A interpretação da Escritura tinha de se conformar ao ensinamento dos apóstolos de Jesus, o que Ireneu chamava de a “regra da fé”, a saber, que o Logos, que se tornara encarnado em Jesus, estivera implícito na estrutura da criação desde os primórdios.⁹

Qualquer pessoa que leia as Escrituras com atenção encontrará nelas um discurso sobre Cristo e uma prefiguração de um novo chamado. Pois Cristo é o *tesouro escondido no campo*, isto é, neste mundo, *porque o campo é o mundo*,¹⁰ mas ele estava também escondido nas Escrituras, já que era expresso por símbolos e parábolas que não podiam ser compreendidos, humanamente falando, antes da consumação dessas coisas que foram profetizadas como próximas a chegar, isto é, o advento de Cristo.¹¹

Mas o fato de Cristo estar “escondido” na Escritura significava que os cristãos deviam fazer um árduo esforço exegético se quisessem encontrá-lo.

Os cristãos só podiam compreender o *TaNaKh* transformando-o numa *allegoria*, em que todos os eventos e personagens do “Antigo Testamento” se tornavam símbolos de Cristo no Novo. Os evangelistas já haviam encontrado “símbolos e parábolas” de Jesus nas Escrituras hebraicas, mas os Padres eram mais ambiciosos. “Cada profeta, cada escritor antigo, cada revolução do Estado, cada lei, cada cerimônia da velha aliança aponta *unicamente* para Cristo, anuncia *unicamente* Cristo, representa *unicamente* Cristo”, insistiu Eusébio, bispo de Cesaréia (264-340).¹² Cristo, o Logos, estivera presente em Adão, o progenitor da raça; em Abel, o mártir; em Isaac, a cordata vítima sacrificial; e no aflito Jó.¹³ Os cristãos desenvolviam seu próprio *horoz* característico, “vinculando” pessoas, eventos e imagens até então separados, para revelar o que acreditavam ser a realidade central da Escritura. Tal como os rabinos, não estavam interessados em descobrir a intenção do autor bíblico e em ver um escrito em seu contexto histórico. Uma boa interpretação proporcionava novo entendimento da economia divina.

Nem todo mundo partilhava esse entusiasmo pela alegoria. Em Antioquia, exegetas concentravam-se no sentido literal da Escritura. Seu objetivo era descobrir o que os próprios profetas haviam pretendido ensinar – não o que podia ser lido em suas palavras com o benefício da percepção tardia. Os profetas

frequentemente usavam metáforas e símiles, mas essa linguagem figurada era parte do sentido literal – essencial para o que eles e os salmistas queriam dizer. Os antioquenos não viam necessidade alguma de alegoria. O pregador do final do século IV João Crisóstomo mostrou que era possível extrair lições morais válidas do sentido manifesto da Bíblia. Os antioquenos não podiam descartar toda exegese simbólica, porque ela fora usada tão copiosamente pelos evangelistas, mas instavam os estudiosos a se ater às alegorias existentes no Novo Testamento, sem ir em busca de novas. Teodoro, bispo de Mopsuéstia de 392 a 428, não conseguia ver nenhum valor no Cântico dos Cânticos, por exemplo; era apenas um poema de amor e só podia ser lido como um texto sagrado se significados inteiramente estranhos lhe fossem superpostos.

Em Alexandria, porém, o Cântico era popular precisamente por oferecer oportunidades tão ricas para *allegoria*. Versados na mesma tradição hermenêutica que Filon, os cristãos de Alexandria haviam desenvolvido uma arte de leitura que chamavam de interpretação espiritual – uma tentativa de reproduzir a experiência dos discípulos na estrada de Emaús. Da mesma forma que os rabinos, eles viam a Bíblia como um texto inexaurível, capaz de produzir novos significados, interminavelmente. Não pensavam estar lendo na Escritura coisas que não estavam lá, mas teriam concordado com os rabinos que “tudo está lá”. O mais brilhante exegeta alexandrino foi Orígenes (185-254), o mais influente e prolífico autor da época.¹⁴ Além de seus comentários bíblicos, ele produziu a Héxapla (uma edição da Bíblia que punha o texto hebraico ao lado de cinco diferentes traduções gregas) e duas obras monumentais: *Contra Celso*, uma apologia para refutar a crítica de um filósofo pagão ao cristianismo, e *Sobre os primeiros princípios*, uma exposição abrangente da doutrina cristã.

Para Orígenes, Jesus era o princípio e o fim de toda exegese:

Jesus nos revela a lei quando nos revela os segredos da Lei. Pois nós que somos da Igreja católica não rejeitamos a lei de Moisés, mas a aceitamos, desde que seja Jesus que a leia para nós. Na verdade, só podemos possuir uma compreensão correta da lei quando ele a lê para nós, e somos capazes de aceitar seu sentido e compreensão.¹⁵

Para Orígenes, as Escrituras judaicas eram um *midrash* ao Novo Testamento, que havia sido ele próprio um comentário ao *TaNaKh*. Sem alegoria, a Bíblia não fazia absolutamente qualquer sentido. Como poderíamos explicar literalmente a ordem de Cristo: “Se o teu olho direito te fizer pecar, arranca-o e joga-o longe de ti?”¹⁶ Como podia um cristão aceitar a ordem cruel de que os meninos não circuncidados fossem mortos?¹⁷ Que relevância possível tinham para os cristãos as detalhadas ordens para a construção do tabernáculo?¹⁸ Queria o autor bíblico

realmente dizer que Deus “caminhava” no Jardim do Éden?¹⁹ Ou insistir que os discípulos de Cristo nunca deviam usar sandálias?²⁰ Quando se interpretava a Bíblia do ponto de vista literal, era “uma tarefa muito difícil, se não impossível”, reverenciar a Bíblia como um livro sagrado.²¹ Ler a Escritura era muito difícil – fato que Orígenes enfatizou muitas vezes. Com demasiada frequência heréticos distorciam o texto para seus próprios fins ou davam uma interpretação fácil a uma passagem extremamente complexa. Era árduo encontrar inspiração e livrar ensinamento de algumas das histórias bíblicas não edificantes, mas, como o Logos falava na Escritura, “temos de acreditar que é possível, mesmo que não reconheçamos o benefício”.²² Assim, quando discutiu o comportamento dúbio de Abraão ao vender sua mulher para o faraó, alegando que ela era sua irmã,²³ Orígenes afirmou que Sara era um símbolo da virtude e que Abraão queria partilhar a virtude em vez de guardá-la para si.

Um leitor moderno provavelmente sentirá que Orígenes era tão culpado de distorção das Escrituras quanto os heréticos que criticava. Como o *midrash* rabínico, sua exegese parece deliberadamente transgressora, uma busca de significado à custa da intenção do autor. Orígenes deve ter encontrado o *midrash* judaico em Alexandria e mais tarde em Cesaréia, onde estabeleceu sua própria academia. Seus métodos eram similares. Em seu comentário ao Êxodo, por exemplo, não se contentou com o quadro geral – ver a libertação dos israelitas da escravidão como um símbolo da salvação trazida por Cristo –, mas estava decidido a encontrar uma referência a Cristo em detalhes aparentemente insignificantes. Todos os cristãos tinham de deixar a escuridão do “Egito” para trás, abandonando seus antigos costumes para seguir Jesus. No primeiro trecho de sua viagem para fora do Egito, a Escritura nos diz que os israelitas “foram de Ramessés a Sucote”.²⁴ Como Filon, Orígenes sempre pesquisava a etimologia dos nomes próprios, e descobriu que Ramessés significava “agitação de uma traça”. Encontrou então uma “cadeia” de citações da Escritura que deu a essa frase aparentemente inconseqüente um significado inteiramente novo. A palavra “traça” lembrou-lhe a advertência de Jesus contra o apego a bens terrenos vulneráveis a traças e caruncho.²⁵ Assim, todo cristão devia “partir de Ramessés”:

... se desejas chegar ao lugar onde o Senhor pode ser teu líder e preceder-te na coluna de nuvem,²⁶ e possa seguir-te a rocha²⁷ que te oferece alimento espiritual e bebida espiritual, nada menos.²⁸ Tampouco deverias guardar tesouros ali onde a traça destrói ou ladrões escavam e roubam.²⁹ Isto é o que o Senhor diz claramente nos evangelhos: Se quiseres ser perfeito, vai, vende todos os teus bens e dá o dinheiro aos pobres, e terás um tesouro no céu.³⁰

Isto, portanto, é partir de Ramessés e seguir Cristo.³¹

Desse modo, a estada dos israelitas em Ramessés antecipava o pedido de compromisso total de Cristo. Para Orígenes, a Escritura era um *textus*, um tecido densamente urdido de palavras, cada uma das quais dita por Cristo, o Logos, e chamava o leitor para segui-lo. Orígenes não acreditava que sua exegese fosse arbitrária, porque Deus havia semeado as pistas; sua tarefa era solucioná-las e tornar a voz divina audível de uma maneira que não fora possível antes da vinda de Jesus.

A exegese proporcionava ao intérprete e seus alunos um momento de *ekstasis*, uma “saída” do mundano. Os estudos bíblicos modernos procuram situar um texto na economia terrena da academia, tratando-o como qualquer outro documento antigo.³² A meta de Orígenes era diferente. Central para a espiritualidade cristã primitiva era aquilo que foi chamado de “filosofia perene”, porque encontrada em quase todas as culturas pré-modernas. Segundo essa especulação mítica, toda realidade terrena tem sua contrapartida na esfera divina.³³ Era uma tentativa de articular o sentimento incoado de que nossas vidas são de alguma maneira incompletas e fragmentárias, distintas da versão mais satisfatória que podemos imaginar tão claramente. Porque céu e terra estavam interligados na grande cadeia do ser, um símbolo era inseparável de seu referente invisível. A palavra “símbolo” vem do grego *symbollein*, “lançar juntos”. O arquétipo e sua réplica terrena estavam inextricavelmente combinados, como gim e água tônica num coquetel. Para provar um, era preciso provar também o outro. Esta era a base do ritual cristão: quando tomavam vinho e comiam pão durante a Eucaristia, os cristãos encontravam o Cristo que esses objetos representavam. Da mesma maneira, quando lutavam com as palavras presas ao tempo da Escritura, encontravam o Logos, o protótipo de toda elocução humana. Isso era central para a hermenêutica de Orígenes. “Os conteúdos da Escritura são formas externas de certos mistérios, e a imagem de coisas divinas”, explicou ele.³⁴ Quando ele se debruçava sobre o Novo Testamento, ficava constantemente “assombrado com a profunda obscuridade dos mistérios indizíveis ali contidos”; a cada passo, deparava com “milhares de passagens que fornecem, como se através de uma janela, uma estreita abertura que conduz a multidões dos mais profundos pensamentos”.³⁵

Mas Orígenes não desconsiderava o sentido literal da Bíblia. Seu cuidadoso trabalho com a Hécapla mostrou sua determinação de estabelecer um texto digno de confiança. Ele aprendeu hebraico, consultou rabinos e ficou também fascinado pela geografia, a flora e a fauna da Terra Santa. Mas o sentido superficial insatisfatório de tantos dos ensinamentos e narrativas da Bíblia o compeliavam a olhar além dele. A Escritura tinha um corpo e uma alma. Nossos

corpos moldam nosso espírito e pensamentos. Eles nos causavam dor e nos lembravam constantemente de nossa mortalidade. Nossas vidas físicas, portanto, nos forneciam uma ascese construída interiormente, a qual, caso respondida da forma adequada, nos levaria a cultivar nossa natureza espiritual, imortal.³⁶ Da mesma maneira, as óbvias limitações no *corpus* – no sentido literal – da Escritura nos forçavam a procurar sua alma, e Deus havia semeado essas anomalias de propósito:

A divina sabedoria providenciara certos obstáculos e interrupções do sentido histórico ... inserindo entre várias impossibilidades e incongruências, de modo que a narrativa pudesse, por assim dizer, apresentar uma barreira para o leitor e levá-lo à recusa de prosseguir pelo caminho do significado comum.³⁷

Essas passagens difíceis “nos levam, por uma trilha estreita, a uma estrada mais elevada e grandiosa, precisamente ‘impedindo-nos e privando-nos’ de uma aceitação de seu sentido manifesto”.³⁸ Por meio da “impossibilidade do sentido literal”, Deus nos conduzia “a um exame do sentido secreto”.³⁹

A exegese espiritual era um trabalho árduo: tínhamos de transformar as Escrituras do mesmo modo como transformávamos nossos eus recalcitrantes. A interpretação bíblica exigia “a máxima pureza, sobriedade e ... noites de vigília”; era impossível sem uma vida de prece e de virtude.⁴⁰ Não era como resolver um problema matemático, porque envolvia um modo de pensamento mais intuitivo. Mas se o estudioso perseverasse, ponderando as Escrituras “com toda a atenção e a reverência que elas mereciam, é certo que, no próprio ato de lê-las e estudá-las de modo diligente, sua mente e seus sentimentos serão tocados por um sopro divino, e ele reconhecerá que as palavras que lê não são os pronunciamentos de um homem, mas a linguagem de Deus”.⁴¹

Essa apreensão do divino era adquirida gradualmente, passo a passo. No prólogo a seu comentário ao Cântico dos Cânticos, Orígenes mostrou que os três livros atribuídos a Salomão – Provérbios, Eclesiastes e o Cântico dos Cânticos – representavam os estágios dessa viagem. A Escritura tinha um corpo, uma psique e um espírito que iam além de nossa natureza mortal; esses correspondiam aos três diferentes sentidos em que a Escritura podia ser compreendida. Provérbios era um livro do corpo. Podia ser entendido, sem alegoria, representando portanto o sentido *literal* da Escritura, que o exegeta devia dominar antes de avançar para algo mais elevado. O Eclesiastes funcionava no plano da psique, os poderes naturais da mente e do coração. Ao mostrar que as coisas terrenas eram vãs e vazias, o Eclesiastes revelava a futilidade de depositarmos toda nossa esperança

no mundo material; exemplificava, portanto, o sentido *moral* da Escritura: porque nos mostrava como nos comportar, usando argumentos que não demandavam nenhum entendimento sobrenatural. Em sua leitura da Bíblia, a maioria dos cristãos raramente avançava além dos sentidos literal e moral.

Somente um exegeta apropriadamente iniciado aos mistérios mais elevados da Escritura podia enfrentar o Cântico dos Cânticos, que estava, de forma providencial, colocado após Provérbios e Eclesiastes e representava o sentido alegórico, *espiritual*. Para os cristãos que leram a Bíblia apenas no sentido literal, o Cântico era somente um poema de amor. Mas uma interpretação alegórica revelava seu significado mais profundo: “O amor da Noiva pelo Noivo celeste – isto é, da alma perfeita pela Palavra de Deus.”⁴²

O amor terreno, que parece prometer tanto, quase sempre decepciona; só pode ser satisfeito por seu arquétipo, o Deus que é amor.⁴³ O Cântico descrevia o drama dessa ascensão ao divino. O tempo todo, Orígenes interpretou o Cântico em três planos. Quando expôs o verso de abertura, “Sua boca me cubra de beijos!”, ele começou com o sentido literal, histórico. Esse era o início de um epitalâmio: a noiva estava à espera do noivo; ele lhe enviara seu dote, mas ainda não se unira a ela, e ela ansiava por sua presença. *Alegoricamente*, contudo, a imagem da noiva e do noivo referia-se à relação entre Cristo e a Igreja, como Paulo explicara,⁴⁴ e o versículo simbolizava o período antes da chegada de Cristo. Israel havia recebido a Lei e os profetas como um dote, mas ainda esperava pelo Logos encarnado, que iria completá-los. Finalmente, o texto devia-se aplicar à alma individual, cujo “único desejo é ser unida à Palavra de Deus”.⁴⁵ A alma já estava em posse de seu dote de lei natural, razão e livre-arbítrio, mas eles não a podiam satisfazer. Assim ela rogava, nas palavras de abertura do Cântico, na esperança de que sua purificada “alma inocente e virginal pudesse ser esclarecida pela luz e a visitação da Palavra do próprio Deus”.⁴⁶ O sentido *moral* desse versículo mostrava que a noiva era um modelo para todos os cristãos, que devem se exercitar para ansiar por transcender sua natureza e alcançar a união com Deus.

A exegese deve sempre conduzir à ação. Para Orígenes, isso significava contemplação (*theoria*). Os leitores deviam meditar sobre o versículo até ser “capazes de receber os princípios da verdade”.⁴⁷ Iriam assim adquirir uma nova orientação rumo a Deus. Os comentários de Orígenes muitas vezes pareciam carecer de uma conclusão firme, porque seus leitores tinham de dar o passo final por si mesmos. Os comentários podiam apenas pô-lo na postura espiritual correta; Orígenes não podia fazer a meditação por ele. Sem prolongada *theoria*, não era possível compreender plenamente sua exegese.

Quando jovem, Orígenes ansiava por ser mártir. Mas depois da conversão de Constantino, quando o cristianismo se tornou uma religião legítima no Império

Romano, não houve mais oportunidade para o martírio, e o monge tornou-se o principal exemplo cristão. Durante o início do século IV, ascetas começaram a se retirar para os desertos do Egito e da Síria a fim de se dedicar a uma vida de prece solitária. Um dos mais notáveis desses monges foi Antônio do Egito (250-356), que havia se sentido incapaz de conciliar sua fortuna com os evangelhos. Um dia, ele ouviu na igreja a leitura em voz alta da história do jovem rico que recusou o convite de Jesus: “Vai e vende tudo que tens e dá o dinheiro aos pobres ... depois, vem e segue-me.”⁴⁸ Como os rabinos, Antônio experimentou essa Escritura como um *miqra*, um “chamado”. Naquela mesma tarde, deu todos os seus bens e partiu para o deserto. Os monges eram reverenciados como agentes da Palavra.⁴⁹ Em suas cavernas no deserto, eles recitavam as Escrituras, aprendiam textos de cor e meditavam sobre eles. À medida que essas passagens bíblicas se integravam ao mundo interior de um monge, seu significado original tornava-se menos importante que seu significado pessoal. Os monges acreditavam que Jesus lhes mostrava como ler a Bíblia: no Sermão da Montanha, Jesus dera à Escritura um novo sentido, enfatizando algumas porções da Bíblia mais que outras. Ele também sublinhara a importância da caridade. Os monges foram pioneiros de um novo estilo de vida cristão, que exigia uma leitura diferente do evangelho. Eles tinham de permitir que os textos que aprendiam reverberassem em suas mentes, até que alcançassem o auto-esquecimento da *apatheia*, uma falta de preocupação com o bem-estar pessoal que lhes dava liberdade para amar. Um estudioso moderno explica:

Eles podiam ser ignorados o bastante, convidados a sair de si mesmos o bastante, para amar e ser amados de uma maneira que atendia às mais profundas necessidades sociais do mundo cheio de tensão da Antiguidade tardia. Amar a Deus, amar os outros, amar o mundo criado em que estavam colocados – essa era a grande e desejada conclusão da *apatheia* – a sublime indiferença que terminava em amor.⁵⁰

Orígenes se concentrara no amor a Deus em seu comentário ao Cântico; os monges enfatizavam o amor ao próximo. Vivendo juntos em comunidade, eles tinham de se desenraizar do centro de suas vidas e pôr os outros ali. Os monges não davam as costas ao mundo: literalmente, milhares de cristãos caíam sobre eles, vindos das vilas e aldeias próximas, para pedir seu conselho. A vida em silêncio havia ensinado aos monges como ouvir.

Um dos mais ardentes admiradores de Antônio foi Atanásio de Alexandria (296-373), figura central no tumultuado debate do século IV sobre a divindade de Cristo. Agora que o cristianismo era uma fé gentia, as pessoas tinham dificuldade de compreender expressões judaicas como “Filho de Deus” ou “Espírito”. Era

Jesus divino da mesma maneira que seu Pai? Era o Espírito Santo outro Deus? O debate concentrou-se numa discussão do canto da Sabedoria em Provérbios que começava:⁵¹ “Jeová criou-me quando seu desígnio primeiro se revelou, antes da mais antiga de suas obras.” Significava isso que Cristo era uma mera criatura, e, nesse caso, como podia ser divino? Numa carta a Atanásio, Ário, um presbítero carismático de Alexandria, insistiu que Jesus era um ser humano que havia sido promovido por Deus a uma condição divina. Foi capaz de apresentar um arsenal de textos de Escritura em apoio a seu ponto de vista. Ário afirmava que o próprio fato de Jesus chamar Deus de “Pai” implicava uma distinção entre eles, já que a paternidade envolve preexistência; citava também passagens do evangelho que enfatizavam a humanidade e a vulnerabilidade de Cristo.⁵² Atanásio adotava o ponto de vista contrário: Jesus era divino da mesma maneira que Deus Pai, idéia igualmente controversa na época e apoiada por Atanásio ou com seus próprios textos probatórios.

No início da controvérsia, não havia nenhum ensinamento ortodoxo sobre a natureza de Cristo e ninguém sabia se era Atanásio ou Ário quem estava certo. A discussão grassou por mais de 200 anos. Era impossível provar qualquer coisa a partir das Escrituras, já que se podiam encontrar textos que apoiavam ambos os lados. Mas os padres gregos da Igreja não permitiam que a Escritura dominasse sua teologia. No credo que formulou após o Concílio de Nicéia, Atanásio usou um termo inteiramente estranho às Escrituras para descrever a relação de Jesus com Deus: ele era *homoousion*, “de uma só substância” com o Pai. Outros padres basearam sua teologia não numa leitura detalhada da Bíblia, mas na experiência religiosa, que podia não dizer tudo sobre um Deus que transcendia todas as palavras e conceitos humanos.

Basílio de Cesaréia, na Capadócia (329-79), mostrou que havia dois tipos de ensinamento religioso, ambos provenientes de Jesus: *kerygma* era o ensinamento público da Igreja, baseado na Bíblia, ao passo que *dogma* expressava tudo que não podia ser dito; podia ser sugerido apenas nos gestos simbólicos da liturgia e experimentado em meditação silenciosa.⁵³ Como Filon, Basílio distinguiu entre a essência de Deus (*ousia*), que estava além de nosso entendimento, e suas operações (*energeiai*) no mundo, que são descritas na Escritura. A *ousia* de Deus sequer era mencionada na Bíblia.⁵⁴ Isso era central para a doutrina da Trindade, que Basílio formulou juntamente com seu irmão Gregório de Nissa e o amigo deles, Gregório de Nazianzo (329-91). Deus tinha uma única essência (*ousia*) que permaneceria sempre incompreensível para nós. Na Escritura, porém, Deus se fizera conhecer por nós em três *hypostases*, “manifestações” (Pai, Logos e Espírito), *energeiai* divinas que adaptavam o mistério inefável de Deus a nossa inteligência limitada.

Os padres capadócius eram contemplativos; sua *theoria* cotidiana sobre a

Escritura os introduzira numa transcendência que estava além até da linguagem inspirada da Bíblia. O mesmo podia ser dito do padre grego que escreveu sob o pseudônimo Dionísio o Areopagita,⁵⁵ cuja obra é quase tão respeitada quanto a Escritura no mundo grego ortodoxo. Ele promoveu uma teologia apofática do “silêncio”. Deus nos havia revelado alguns de seus nomes na Escritura, que nos diz que ele é “bom”, “misericordioso” e “justo”, mas esses atributos eram “véus sagrados” a ocultar o mistério divino que reside além dessas palavras. Quando ouviam a Escritura, os cristãos deviam se lembrar continuamente que esses termos eram limitados demais para se aplicar a Deus. Assim, Deus era “bom” e “não bom”; “justo” e “não justo”. Esta leitura paradoxal os levaria “para aquela escuridão que está além do intelecto”⁵⁶ e para a presença do Deus indescritível. Dionísio gostava da história da nuvem que desceu sobre o monte Sinai: no cume, Moisés foi envolvido numa densa nuvem de desconhecimento. Não podia ver nada, mas estava no lugar onde estava Deus.

A Escritura não havia sido capaz de resolver a questão da divindade de Jesus, mas o teólogo bizantino Máximo o Confessor (c.580-662) chegou a uma explicação que se tornou padrão entre os cristãos de expressão grega, porque refletia sua experiência interior de Cristo. Máximo não acreditava que o Logos se fizera homem para expiar o pecado de Adão; a encarnação teria ocorrido mesmo que Adão não tivesse pecado. Jesus foi o primeiro ser humano plenamente deificado, e todos nós poderíamos ser como ele – mesmo nesta vida. A Palavra se fez carne para que “o ser humano integral se tornasse Deus, deificado pela graça de Deus feito homem – plenamente homem, alma e corpo, por natureza, e tornando-se plenamente Deus, alma e corpo, por graça”.⁵⁷

Os padres de expressão latina da Europa ocidental e da África do Norte eram mais terra-a-terra. É significativo que, no Ocidente, *theoria* tenha passado a significar um construto racional e *dogma* expressasse tudo que *podia* ser dito sobre religião. Esse foi uma época horrível no Ocidente, em que o Império Romano era tomado pelas tribos bárbaras vindas da Alemanha e da Europa oriental. Um dos exegetas ocidentais mais influentes foi Jerônimo (342-420), que nasceu na Dalmácia, estudou literatura e retórica em Roma e, fugindo das tribos invasoras, viajara por Antioquia e pelo Egito, antes de se instalar em Belém, onde fundou um mosteiro. Jerônimo fora inicialmente atraído pela hermenêutica alegórica de Alexandria, mas, como um linguísta dotado, sem rival em seu tempo por seu domínio tanto do grego quanto do hebraico, sua principal contribuição foi a tradução de toda a Bíblia para o latim. Esta foi chamada a Vulgata (“vernacular”) e continuou sendo o texto-padrão na Europa até o século XVI. De início Jerônimo, que tinha grande respeito pelo que chamava de *Hebrica veritas* (“a verdade em hebraico”), quis excluir os Apócrifos, livros que foram expurgados do cânone pelos rabinos, mas que, a pedido de seu colega

Agostinho, concordou em traduzi-los. Como resultado de seu trabalho sobre o texto, Jerônimo tendeu a se concentrar cada vez mais, em seus comentários, no sentido literal, histórico, da Bíblia.

Seu amigo Agostinho, bispo de Hipona, na África do Norte (354-430), havia estudado retórica e de início sentiu-se decepcionado com a Bíblia, que parecia inferior aos grandes poetas e oradores latinos. No entanto, a Bíblia desempenhou um papel crucial em sua conversão ao cristianismo após uma longa e penosa luta. Num momento de crise espiritual, ele ouvira uma criança no jardim vizinho cantando um refrão: “*tolle, lege*” (“pega e lê!”), e lembrou-se de que Antônio havia decidido abraçar a vida monástica após uma leitura do evangelho. Em grande alvoroço, passou a mão num exemplar das epístolas de Paulo e leu as primeiras palavras em que bateu a vista: “Nada de orgias e bebedeiras, promiscuidade e licenciosidade, nada de rixas e ciúmes. Ao contrário, deixais que sua armadura seja o Senhor Jesus Cristo, esqueçais a satisfação da carne com todos os seus apetites.”⁵⁸ Num dos primeiros casos registrados de conversões de “renascimento” que se tornariam uma característica do cristianismo ocidental, Agostinho sentiu todas as suas dúvidas desaparecerem: “Foi como se a luz da fé inabalável se derramasse dentro de meu coração, e todas as sombras da hesitação fugiram.”⁵⁹

Mais tarde Agostinho compreendeu que suas dificuldades anteriores com a Bíblia decorriam do orgulho: a Escritura só era acessível àqueles que haviam se esvaziado de vaidade e presunção.⁶⁰ O Logos descera do céu para partilhar nossa fragilidade humana; e, da mesma maneira, quando Deus revelava sua Palavra na Escritura, tinha de descer ao nosso plano e usar imagens temporais que pudéssemos compreender.⁶¹ Nunca poderíamos conhecer toda a verdade nesta vida; nem mesmo Moisés pôde contemplar a essência divina diretamente.⁶² A linguagem era inerentemente falha: poucas vezes transmitimos nossos pensamentos de modo adequado para outros, e isso torna problemáticas nossas relações com as pessoas. Assim, nossa luta com a Escritura deveria nos lembrar da impossibilidade de se expressar o mistério divino na fala humana. Discussões acrimoniosas e irritadas sobre o significado da Escritura eram, portanto, absurdas. A Bíblia expressava uma verdade infinita e acima da compreensão de cada pessoa isoladamente, de modo que ninguém podia ter a última palavra. Mesmo que Moisés aparecesse em pessoa para explicar o que tinha escrito, alguns seriam incapazes de aceitar sua interpretação do Pentateuco, porque cada um de nós só poderia deter uma minúscula faceta de toda a revelação em nossa mente.⁶³ Em vez de nos envolvermos em controvérsias inclementes, em que cada um insiste que só ele está certo, um humilde reconhecimento de nossa falta de compreensão deveria nos aproximar.

A Bíblia dizia respeito ao amor; tudo que Moisés escrevera “fora por amor”,

de modo que brigar sobre a Escritura era perverso. “Há tantos sentidos a extrair dessas palavras; é tão insensato, portanto, apressar-se em afirmar o que Moisés realmente quis dizer, e com controvérsias destrutivas ofender o espírito do amor – quando foi por amor que Moisés disse todas as coisas que estamos tentando elucidar.”⁶⁴ Agostinho havia chegado à mesma conclusão que Hillel e os rabinos. A caridade era o princípio central da Torá, e tudo mais era comentário. O que quer que Moisés tivesse escrito, seu principal objetivo era pregar o duplo mandamento: o amor a Deus e o amor ao próximo. Essa havia sido também a mensagem central de Jesus.⁶⁵ Assim, se insultamos os outros em nome da Bíblia, “fazemos de Deus um mentiroso”.⁶⁶ Pessoas que discutiam acerca da Escritura eram cheias de orgulho; elas “não conhecem o significado de Moisés, mas amam a si mesmas e ao próximo, não porque são verdadeiras, mas porque é delas”.⁶⁷ Portanto, “não fiquemos cheios de orgulho contra nosso irmão pelo que está escrito”, Agostinho pedia à sua congregação: “Mas amemos o Senhor nosso Deus com todo nosso coração, com toda nossa alma, e com toda nossa mente, e nosso próximo como a nós mesmos.”⁶⁸

Sendo ele um platônico, era natural para Agostinho elevar o significado espiritual acima do literal. Mas ele possuía um forte sentido da história, que lhe permitia seguir um curso intermediário. Em vez de se apressar em dar uma interpretação figurativa de uma história pouco edificante, Agostinho estava mais propenso a mostrar que os padrões morais eram culturalmente condicionados. A poligamia, por exemplo, era comum e permissível entre povos primitivos. Mesmo o melhor de nós cai em pecado, de modo que não é preciso alegorizar a história do adultério de Davi, que havia sido incluída na Bíblia como uma advertência a todos nós.⁶⁹ A condenação hipócrita não somente é cruel, mas tem laivos da autocomplacência e da fatuidade que são um grande impedimento para nossa compreensão da Escritura. Portanto, “devemos meditar sobre o que lemos, até que seja encontrada uma interpretação que tenda a estabelecer o reinado da caridade”, insistia Agostinho. “A Escritura não ensina nada senão a caridade, nem condena coisa alguma exceto a cupidez, e dessa maneira molda as mentes dos homens.”⁷⁰

Ireneu havia insistido que a exegese deve se conformar à “regra da fé”. Para Agostinho, a “regra da fé” não era uma doutrina, mas o espírito do amor. O que quer que o autor tivesse pretendido originalmente, uma passagem bíblica que não fosse conducente ao amor devia ser interpretada figurativamente, porque a caridade era o princípio e o fim da Bíblia.

Todo aquele, portanto, que pensa compreender as Escrituras divinas, ou alguma parte delas, de modo que elas não estabeleçam o duplo amor de

Deus e de nosso próximo, não as compreende em absoluto. Todo aquele que encontra ali uma lição útil para o estabelecimento da caridade, mesmo que não diga o que o autor pode, de modo demonstrável, ter querido dizer naquele lugar, não se enganou.⁷¹

A exegese era uma disciplina que nos formava na difícil arte da caridade. Ao procurar habitualmente uma explicação caridosa para textos perturbadores, podíamos aprender a fazer o mesmo em nossas vidas diárias. Como os outros exegetas cristãos, Agostinho acreditava que Jesus era central para a Bíblia: “Todo o nosso objetivo quando ouvimos os Salmos, os Profetas e a Lei”, explicou ele num sermão, “é ver Cristo ali, compreender Cristo ali.”⁷² Mas o Cristo que ele encontrava na Escritura não era nunca simplesmente o Jesus histórico, mas o Cristo integral, que, como São Paulo ensinara, era inseparável da humanidade.⁷³ Após encontrar Cristo na Escritura, o cristão devia retornar ao mundo e aprender a procurá-lo no serviço amoroso à comunidade.

Agostinho não era um lingüista. Não sabia hebraico e não poderia ter conhecido o *midrash* judaico, mas chegara à mesma conclusão que Hillel e Akiba. Qualquer interpretação da Escritura que espalhasse ódio e dissensão era ilegítima; toda exegese devia ser guiada pelo princípio da caridade.

Lectio divina

Em 430, seu último ano de vida, Agostinho vira os vândalos sitiarem a cidade de Hipona, quando as províncias ocidentais do Império Romano caíram indefesas diante das invasoras tribos bárbaras. Uma profunda tristeza impregna a obra de Agostinho durante esses anos finais, e é especialmente evidente em sua interpretação da queda de Adão e Eva. A tragédia do colapso de Roma convenceria Agostinho de que esse pecado original havia condenado a raça humana à danação eterna. Mesmo depois da redenção por Cristo, nossa humanidade estava deteriorada pela concupiscência, o desejo irracional de comover-se com as criaturas, não com Deus. A culpa do pecado original foi transmitida aos descendentes de Adão através do ato sexual: quando nossos poderes de raciocínio eram subjugados pela paixão, Deus era esquecido, e homens e mulheres deleitavam-se desavergonhadamente uns com os outros. A imagem da racionalidade aviltada por um caos de sensação refletia a difícil situação de Roma, fonte de ordem no Ocidente, rebaixada pelos bárbaros. Essa interpretação do terceiro capítulo do Gênesis pertence unicamente ao cristianismo ocidental; nem os judeus nem os gregos ortodoxos, que não experimentaram a queda de Roma, subscreveram essa visão trágica. O colapso do Império mergulhou a Europa ocidental em séculos de estagnação política, econômica e social, e o trauma convenceu os cristãos mais instruídos de que homens e mulheres estavam de fato permanentemente marcados pelo pecado de Adão. Não podiam mais ouvir o que Deus lhes dizia, e isso lhes tornava quase impossível compreender as Escrituras.

A Europa havia se tornado um deserto pagão. Do século V ao IX, a tradição cristã ficou restrita aos mosteiros, os únicos lugares que podiam proporcionar a estabilidade e a calma necessárias ao estudo da Bíblia. O ideal monástico fora trazido para o Ocidente por João Cassiano (360-435). Ele também introduzira os cristãos ocidentais à tríplice interpretação da Escritura de Orígenes, segundo os sentidos literal, moral e alegórico, mas acrescentou um quarto: o sentido anagógico ou místico, que revelava a significação escatológica de um texto. Quando, por exemplo, os profetas haviam descrito as glórias futuras de Jerusalém, isso se referia anagógicamente à Jerusalém celeste no Apocalipse. Cassiano ensinou a seus monges que o estudo da Escritura era uma tarefa para a vida inteira. Para apreciar as realidades inefáveis escondidas sob o véu de palavras humanas, eles deviam retificar sua natureza decaída – exercitando suas

capacidades de concentração, disciplinando seus corpos mediante jejuns e vigílias, e cultivando o hábito da introspecção.¹

A *lectio divina* (“estudo sagrado”) era também central para a Regra de São Bento de Núrsia (480-543). Os monges beneditinos passavam pelo menos duas horas diárias estudando as Escrituras e os Escritos dos Padres. A Escritura, contudo, não era experimentada como um livro: muitos dos monges nunca tinham visto a Bíblia na forma de um único volume, mas liam-na em manuscritos separados; grande parte de seu conhecimento bíblico lhes chegava em segunda mão pela liturgia ou as obras dos Padres. A Bíblia era lida em voz alta durante as refeições, e os Salmos cantados a intervalos regulares ao longo do dia no Ofício Divino. Os ritmos, as imagens e o ensinamento da Bíblia tornavam-se o substrato de sua espiritualidade, incorporada lenta e suavemente, dia a dia, ano a ano, em meditação regular e silenciosa.

Nada havia de formal ou sistemático na *lectio divina*. Os monges não eram obrigados a examinar um dado número de capítulos por sessão. *Lectio* era uma leitura tranqüila, sossegada, do texto em que o monge aprendia a encontrar um lugar calmo em sua mente que lhe permitisse ouvir a Palavra. A narrativa bíblica não era estudada como um evento histórico, mas experimentada como uma realidade contemporânea. Os monges eram estimulados a entrar na ação via imaginação – visualizando-se ao lado de Moisés no Sinai, entre os ouvintes quando Jesus pregou o Sermão da Montanha, ou ao pé da cruz. Esperava-se que considerassem a cena segundo cada um dos quatro sentidos sucessivamente, passando do literal para o espiritual, num processo que marcava uma ascensão para a união mística com Deus.²

Uma influência formativa no Ocidente foi Gregório Magno (540-604), um monge beneditino que foi eleito papa. Gregório estava imbuído da disciplina da *lectio divina*, mas sua teologia bíblica revelou a sombra que assediava o espírito ocidental no período que se seguiu à queda de Roma. Tendo absorvido inteiramente a doutrina do pecado original, ele via a mente humana como irreparavelmente amaldiçoada e deformada. Deus agora era de difícil acesso. Não podíamos saber nada sobre Ele. Era necessário um imenso esforço mental para experimentar uma alegria momentânea na contemplação, antes que caíssemos de volta nas trevas que eram nosso elemento natural.³ Na Bíblia, Deus havia condescendido com nossa pecaminosidade e descera ao plano de nossas mentes insignificantes, mas a linguagem humana se estilçara sob o impacto divino. Por isso a gramática e o vocabulário da Vulgata de Jerônimo se afastavam do uso latino clássico, e, a uma primeira leitura, era difícil encontrar algum valor religioso em certas histórias bíblicas. Ao contrário de Orígenes, Jerônimo e Agostinho, Gregório não perdia tempo com o significado literal. Estudar o sentido manifesto da Escritura era como olhar o rosto de alguém sem

ver o que estava em seu coração.⁴ O texto literal era como uma extensão plana de terra cercada por montanhas que representavam “os sentidos espirituais que nos levariam além das palavras humanas rudimentares”.⁵

No século XI, a Europa havia começado a emergir da Idade das Trevas. Os beneditinos de Cluny, perto de Paris, iniciaram uma reforma para educar o laicato, cujo conhecimento do cristianismo era deploravelmente inadequado. Leigos sem instrução não podiam ler a Bíblia, é claro, mas eram ensinados a experimentar a missa como uma alegoria complexa que reencenava simbolicamente a vida de Jesus: as leituras da Escritura na primeira parte da liturgia lembravam seu ministério; durante o oferecimento do pão e do vinho, eles meditavam sobre sua morte sacrificial, e a comunhão representava sua ressurreição na vida dos fiéis. O fato de os leigos não poderem mais compreender o latim contribuía para a mística: grande parte da missa era recitada pelo padre à meia-voz, e o silêncio e a linguagem sagrada transportavam o ritual para um espaço diferente, à parte, introduzindo a congregação ao evangelho como um *mysterium*, um ato cheio de energia. Ao lhes permitir ingressar pela imaginação, na história do evangelho, a missa era a *lectio divina* dos leigos.⁶ Os monges de Cluny estimulavam também os leigos a fazer peregrinações a lugares associados a Jesus e aos santos. Não muitos podiam empreender a longa viagem até a Terra Santa, mas, segundo se dizia, alguns apóstolos haviam viajado para a Europa e estavam enterrados lá: Pedro em Roma, José de Arimatéia em Glastonbury e Tiago em Compostela, na Espanha. Durante a viagem, os peregrinos aprendiam valores cristãos ao viverem durante algum tempo como monges: deixavam a vida secular para trás, eram celibatários ao longo da viagem, viviam em comunidade com outros peregrinos e estavam proibidos de lutar ou portar armas.

Mas a Europa ainda era um lugar perigoso e desolado. As pessoas mal eram capazes de cultivar a terra, havia fome, doença e guerras constantes, à medida que os nobres se envolviam em incessantes batalhas uns com os outros, devastando a zona rural e destruindo aldeias inteiras. Os monges de Cluny tentaram impor uma trégua periódica, e alguns buscaram reformar os barões e os reis. Mas os cavaleiros eram soldados e queriam uma religião agressiva. O primeiro ato comunal, cooperativo, da nova Europa, quando ela se arrastava para fora da Idade das Trevas, foi a Primeira Cruzada (1095-99). Alguns cruzados começaram sua viagem para a Terra Santa atacando comunidades judaicas no vale do Reno; ao encerrá-la, os cruzados massacraram cerca de 30 mil judeus e muçulmanos em Jerusalém. O ethos cruzado baseava-se numa interpretação literal da advertência de Cristo no evangelho: “Aquele que não carrega sua cruz e não me segue não pode ser meu discípulo.”⁷ Os cruzados costuravam cruces em suas roupas e seguiam os passos de Jesus para a terra onde ele vivera e morreria.

Com trágica ironia, a cruzada era pregada como um ato de amor.⁸ Cristo era o senhor feudal dos cruzados, e, como vassalos leais, eles tinham a obrigação moral de recuperar seu patrimônio. Nas Cruzadas, o cristianismo absorveu e batizou a violência feudal da Europa.

Enquanto alguns europeus combatiam os muçulmanos no Oriente Próximo, outros estudavam na Espanha com estudiosos muçulmanos, que os ajudavam a recuperar grande parte da cultura que haviam perdido durante a Idade das Trevas. No reino muçulmano de al-Andalus, estudiosos ocidentais descobriram a medicina, a matemática e a ciência da Grécia clássica, que haviam sido preservadas e desenvolvidas no mundo islâmico. Leram Aristóteles pela primeira vez em árabe e traduziram sua obra para o latim. A Europa aventurou-se num renascimento intelectual. A filosofia racional de Aristóteles, que era mais terra-a-terra que o platonismo que haviam absorvido dos Padres da Igreja, encheu muitos estudiosos ocidentais de entusiasmo e estimulou-os a usar seus próprios poderes de raciocínio.

Isso afetou inevitavelmente o estudo da Bíblia. À medida que a Europa se tornou mais organizada e o ideal racional passou a dominar, estudiosos e monges tentaram impor algum tipo de sistema às tradições um tanto caóticas que haviam herdado. O texto da Vulgata fora corrompido pelos erros acumulados de gerações de monges copistas.⁹ Estes haviam prefaciado usualmente cada livro da Bíblia com um comentário de Jerônimo ou algum dos outros Padres. No século XI, os livros mais populares eram acompanhados por vários prefácios, que muitas vezes se contradiziam. Assim, um grupo de estudiosos franceses compôs um comentário-padrão, conhecido como *Glossa Ordinaria*. Anselmo de Laon (m.1117), que começou esse trabalho, queria fornecer aos professores uma explicação clara de cada versículo da Bíblia. Se o leitor encontrasse um problema, podia consultar as notas escritas nas margens ou entre as linhas do manuscrito, que lhe forneciam explicações de Jerônimo, Agostinho ou Gregório. A *Glossa* era pouco mais que uma “cola”: as notas eram necessariamente breves e básicas, não havia espaço para uma exploração complexa de pontos mais sutis. Mas ela fornecia aos estudiosos um conhecimento rudimentar a partir do qual podiam criar. Anselmo completou o comentário sobre os livros mais populares: Salmos, Cartas de Paulo e evangelho de João. Ele compilou também as *Sententiae*, antologias das “opiniões” dos Padres arranjadas segundo temas. O irmão de Anselmo, Ralph, enfrentou o evangelho de Mateus, enquanto seus alunos, Gilberto de Poitiers e Pedro Lombardo, completaram o projeto.

Na sala de aula, o mestre lia o texto glosado para seus alunos, que tinham então a oportunidade de fazer perguntas e desenvolver uma discussão; mais tarde, quando o número de dúvidas se acumulava, uma sessão separada se dedicava a *quaestiones*. A discussão tornava-se mais intensa à medida que os

alunos começavam a fazer experiências com a lógica e a dialética aristotélicas. Outros aplicavam a nova ciência da gramática ao texto bíblico: por que a Vulgata rompia regras básicas do latim clássico? Gradualmente desenvolveu-se uma desavença entre os mosteiros e as escolas das catedrais. Nos mosteiros, os mestres concentravam-se na *lectio divina*: queriam que seus noviços lessem a Bíblia reflexivamente e desenvolvessem sua espiritualidade. Nas escolas das catedrais, porém, eles estavam mais interessados no novo saber e na crítica bíblica objetiva.

Havia também um interesse nascente pelo sentido literal da Bíblia, que fora despertado pelos rabinos do norte da França. O rabino Shlomo Yitzhak, conhecido como Rashi (1040-1105), não tinha interesse algum em Aristóteles. Sua paixão era a filologia e ele estava interessado acima de tudo no sentido manifesto da Escritura.¹⁰ Redigiu um comentário fluente sobre o texto da Bíblia hebraica, concentrando-se em palavras individuais, de um modo que lançava nova luz sobre o texto. Observou, por exemplo, que *bereshit*, a primeira palavra do primeiro capítulo do Gênesis, podia significar “No começo de”, de forma que a frase deveria ser lida: “No começo da criação por Deus do céu e da terra, a terra era um vazio sem forma (*tohu bohu*).” Isso implicava que a matéria bruta da terra já existia quando Deus iniciou sua obra criativa, e que ele simplesmente introduziu ordem em *tohu bohu*. Rashi notou também que, numa interpretação midráshica, *bereshit* era compreendido como “por causa do começo”, e que a Bíblia chamava tanto Israel quanto a Torá de “o começo”. Significava isso que Deus havia criado o mundo para dar a Torá a Israel? O método de Rashi forçava o leitor a examinar atentamente o texto antes de lhe impor seu próprio *midrash*: e seu comentário iria se tornar um dos mais importantes e influentes guias para o Pentateuco.

Rashi via sua exegese literal como complementar ao *midrash* tradicional, mas seus sucessores foram mais radicais. Joseph Kara (m.1130) afirmou que todo aquele que não se concentrava no sentido manifesto era como um afogado que se agarrava a uma palha. O neto de Rashi, rabi Shmuel ben Meir, conhecido como Rashbam (m.1174), era mais tolerante em relação ao *midrash*, mas ainda preferia uma explicação mais racional. O método de Rashi prosseguia num ritmo febril em seu círculo, dizia ele, “novos exemplos surgem todos os dias”.¹¹ Joseph Bekhor Shor, aluno de Rashbam, sempre tentava encontrar uma explicação natural para as mais fantásticas narrativas bíblicas.¹² Não havia mistério em torno da morte da mulher de Ló, por exemplo: ela havia sido simplesmente envolvida pela lava vulcânica que destruiu Sodoma e Gomorra. Joseph sonhava com grandeza futura simplesmente porque era um rapaz ambicioso, e não tivera necessidade da ajuda de Deus ao interpretar os sonhos do faraó: qualquer pessoa com um pouco de inteligência poderia ter feito o mesmo.

Apesar das Cruzadas, as relações entre judeus e cristãos na França ainda eram razoavelmente boas, e estudiosos da abadia de São Vitor, na margem esquerda do Sena, que estavam também ficando interessados no sentido literal, começaram a consultar os rabinos locais e a aprender hebraico. Os vitorinos tentaram combinar a *lectio divina* tradicional com a erudição mais acadêmica das escolas das catedrais. Hugo de São Vitor, que ensinou na abadia até sua morte, em 1141, era um contemplativo comprometido, mas, a seu ver, isso não entrava em conflito com seus poderes racionais. Gramática, lógica, dialética e ciência natural aristotélicas podiam ajudar os estudantes a compreender a Bíblia. Hugo estava convencido de que o estudo da história era o fundamento do que chamava de “a casa de exposição”. Moisés e os evangelistas haviam sido todos historiadores, e os estudantes deviam começar seu estudo da Bíblia pelos livros históricos. Sem uma correta compreensão literal da Bíblia, a alegoria estava fadada ao fracasso. Os estudantes não deviam correr antes de serem capazes de andar. Deviam começar examinando a sintaxe e o vocabulário da Vulgata, para descobrir o que o autor bíblico pretendia dizer. “Não devemos ler nosso próprio sentido (*sententia*) na Escritura, mas apropriar-nos da sentença da Escritura.”¹³

André de São Vitor (1110-75), talentoso aluno de Hugo, foi o primeiro estudioso cristão a tentar uma interpretação inteiramente literal da Bíblia hebraica.¹⁴ Ele nada tinha contra a alegoria, mas ela não lhe interessava. Aprendeu muito com os rabinos e achava que a Escritura podia ser lida “mais claramente em hebraico”.¹⁵ Seu compromisso acadêmico com a literalidade nunca esmorecia, mesmo quando os rabinos desprezavam interpretações essenciais para a compreensão cristã do Antigo Testamento. Depois de descobrir que o texto hebraico não apoiava a interpretação cristã tradicional, que via o versículo como uma profecia do nascimento de Jesus de uma mãe virgem, André aceitou a exegese de Rashi sobre a profecia de Isaías: “Eis que uma jovem (*almah*) conceberá e dará à luz um filho.” (Rashi pensava que Isaías se referia à sua própria mulher.) Em sua exposição dos Cânticos do servo, André sequer se deu ao trabalho de mencionar Cristo, aceitando a idéia judaica de que o servo simbolizava o povo de Israel. Em vez de ver a figura, na visão de Ezequiel, que era “como um filho do homem”, como uma predição de Jesus, André simplesmente quis saber o que essa representante significava para Ezequiel e os exilados. Concluiu que, sendo o “filho do homem” o único elemento humano numa teofania muito estranha e amedrontadora, teria se reafirmado aos exilados que Deus estava interessado em sua própria tribulação.

André e seus amigos judeus haviam dado um primeiro passo para uma crítica histórica moderna da Bíblia, mas André, um homem rabugento, sem carisma, teve poucos seguidores em sua própria época. Durante o século XII, os homens da hora eram os filósofos, que começavam a desenvolver um novo tipo

de teologia racionalista em que usavam a razão para apoiar sua fé e elucidar o que fora até então considerado inefável. Anselmo de Bec (1033-1109), que iria se tornar arcebispo de Cantuária em 1189, julgava ser possível provar qualquer coisa.¹⁶ Como monge, a *lectio divina* era essencial para sua vida espiritual, mas ele não escrevia comentário algum à Escritura e raramente citava a Bíblia em seus Escritos teológicos. Mas a religião, como a poesia ou a arte, requer uma abordagem intuitiva, não puramente racional, e a teologia de Anselmo mostra suas limitações. Em seu tratado *Cur Deus Homo*, por exemplo, ele tentou dar uma explicação racional da Encarnação que não tivesse absolutamente relação com a Escritura: quaisquer citações bíblicas simplesmente prolongavam a discussão. Os ortodoxos gregos haviam também produzido uma teologia independente da Escritura, mas a explicação forense que Anselmo dá sobre a encarnação carece da intuição espiritual de Máximo. Ele afirmou que o pecado de Adão exigia expiação; como Deus era justo, um ser humano devia expiar; mas a falta era tão grave que somente um deus poderia repará-la. Portanto, Deus tivera de ser tornar homem.¹⁷ Anselmo fazia Deus ponderar a questão como se fosse um ser humano. Não surpreende que, dessa vez, os ortodoxos gregos tenham temido que a teologia latina fosse demasiado antropomórfica. A teoria da expiação de Anselmo, contudo, tornou-se normativa no Ocidente, ao passo que os ortodoxos gregos continuaram a preferir a interpretação de Máximo.

O filósofo francês Pedro Abelardo (1079-1142) desenvolveu uma explicação diferente da redenção, que mais uma vez pouco devia à Escritura mas chegava mais perto do espírito dos Padres.¹⁸ Como alguns rabinos, ele acreditava que Deus sofria com suas criaturas e afirmou que a crucifixão nos mostrava um momento no pathos eterno de Deus. Quando contemplamos a figura flagelada de Jesus, somos movidos à piedade, e é o ato de compaixão que nos salva – não a morte sacrificial de Jesus. Abelardo foi a estrela intelectual de sua geração; estudantes de toda a Europa afluíam às suas aulas. Como Anselmo, ele raramente citava a Escritura e suscitava questões sem parecer dar as soluções. De fato, Abelardo estava mais interessado em filosofia, e sua teologia era bastante conservadora. Mas sua maneira iconoclastica, agressiva, dava a impressão de que estava lançando com arrogância sua razão humana contra o mistério de Deus, e isso o pôs em colisão frontal com um dos eclesiásticos mais poderosos da época.

Bernardo (1090-1153), abade do mosteiro cisterciense de Clairvaux, na Borgonha, dominava o papa Eugênio II e o rei Luís VII da França, e, à sua maneira, era tão carismático quanto Abelardo. Grande número de jovens o seguiu, ingressando na nova Ordem Cisterciense, um ramo reformado do monasticismo beneditino. Ele acusou Abelardo de “tentar arruinar a fé cristã porque supõe que a razão humana pode compreender tudo que Deus é”.¹⁹

Citando o hino de Paulo à caridade, ele afirmou que Abelardo “nada vê como um enigma, nada como num espelho, mas olha para tudo face a face”.²⁰ Em 1141, Bernardo convocou Abelardo, que nessa época sofria do que hoje se supõe ser o mal de Parkinson, para o Concílio de Sens, e atacou-o tão ferozmente que Abelardo sofreu um colapso e morreu no ano seguinte.

Embora Bernardo não pudesse ser descrito como um homem caridoso, sua exegese e espiritualidade se baseavam no amor de Deus. Sua obra mais famosa foi a exposição do Cântico dos Cânticos, 86 sermões ministrados aos monges de Clairvaux entre 1135 e 1153, que marcam o apogeu da *lectio divina*.²¹ “É o desejo que me impele”, insistia ele, “não a razão”.²² Na encarnação do Logos, Deus havia descido ao nosso plano para que pudessemos ascender ao divino. No Cântico, Deus nos mostra que fazemos essa ascensão em três estágios. Quando a noiva exclamava: “Deus me trouxe para seus aposentos”, isso se referia alegoricamente aos sentidos da Escritura. Havia três “aposentos”: o jardim, a despensa e o quarto de dormir. “Tomemos o jardim ... como representando o sentido manifesto, sem adornos, da Escritura”, sugeriu Bernardo, “a despensa é o sentido moral, e o quarto de dormir o mistério da contemplação divina”.²³ Começamos lendo a Bíblia como uma simples história de criação e redenção, mas devemos avançar depois para as despensas, o sentido moral que nos ensina a modificar nosso comportamento. Nas “despensas”, a alma é refinada pela prática da caridade. Ela se torna “agradável e amena” para os outros, “um zelo sincero pelas obras de amor” a conduz “para o esquecimento de si mesma e a indiferença pelo interesse pessoal”.²⁴ Quando a noiva procurava seu noivo “à noite”, em seu quarto de dormir, ela nos mostrava a importância da modéstia. Era melhor evitar a piedade ostensiva e orar na privacidade da própria cela, porque, “se oramos onde outros estão presentes, sua aprovação pode roubar nossa oração de ... seu efeito”.²⁵ Não haveria nenhuma iluminação súbita; à força de *lectio divina* regular e da prática da caridade, os monges fariam um progresso paulatino e nada discreto.

Eventualmente, a alma poderia ter permissão para entrar no “quarto de dormir” do noivo e alcançar a visão de Deus, embora Bernardo admitisse que tinha apenas vislumbres momentâneos desse estado final. O Cântico não podia ser compreendido racionalmente. Seu significado era um “mistério” que estava “oculto” no texto²⁶ – uma transcendência esmagadora que sempre escaparia a nossa apreensão conceitual.²⁷ Ao contrário dos racionalistas, Bernardo citava constantemente a Escritura: seu comentário ao Cântico tem 5.526 citações que vão do Gênesis ao Apocalipse.²⁸ E, em vez de ver a Bíblia como um desafio acadêmico objetivo, considerava seu estudo uma disciplina pessoal, espiritual. “O texto que estudaremos hoje é o livro de nossa experiência”, disse ele aos seus

monges, “deveis, portanto, voltar vossas afeições para dentro, cada um deve tomar nota de sua própria consciência particular das coisas.”²⁹

Durante o século XIII, a nova Ordem dos Pregadores, fundada pelo espanhol Domingos de Gusmão (1170-1221), conseguiu casar a velha *lectio divina* com o racionalismo das escolas. Os dominicanos foram os herdeiros intelectuais tanto dos filósofos quanto dos estudiosos de São Vitor.³⁰ Eles não abandonaram a exegese espiritual, mas dedicavam atenção mais séria ao sentido literal e eram acadêmicos sistemáticos, cujo objetivo era adaptar a filosofia aristotélica ao cristianismo. Os Padres haviam comparado a alegoria à “alma” ou ao “espírito” da Escritura, mas, para Aristóteles, a alma era inseparável do corpo; ela definia e moldava nosso desenvolvimento físico, e valia-se da evidência dos sentidos. Assim, para os dominicanos, o “espírito” da Escritura não estava escondido sob o texto, mas era encontrado no sentido literal e histórico.

Na *Summa Theologica*, Tomás de Aquino (1225-74) conciliou o método espiritual mais antigo com a nova filosofia. Segundo Aristóteles, Deus era o “Primeiro Motor” que havia posto o cosmo em movimento; Tomás ampliou essa idéia, mostrando que Deus era também o “Primeiro Autor” da Bíblia. Os autores humanos, que haviam feito da Palavra divina uma realidade terrena, eram instrumentos de Deus. Ele os pusera em movimento também, mas eles eram responsáveis unicamente pelo estilo e a forma literária do texto. Em vez de ignorar o sentido manifesto, o exegeta podia descobrir muita coisa sobre a mensagem divina estudando a obra desses escritores de maneira metódica e científica. Da mesma forma que os racionalistas do século XII, os escolásticos, como esses acadêmicos eram chamados, sentiam-se suficientemente confiantes em seu poder de raciocínio para libertar sua especulação teológica da exegese. Mas o próprio Aquino adotou uma posição mais conservadora. Deus não era como um autor humano, que podia simplesmente transmitir sua mensagem somente em palavras. Deus tinha também o poder de orquestrar eventos históricos para revelar as verdades da salvação. O sentido literal do “Antigo Testamento” podia ser encontrado nas palavras usadas pelos autores humanos, mas seu significado espiritual podia ser discernido nos eventos do Êxodo e na instituição do Cordeiro Pascal, que Deus havia usado para prefigurar a obra redentora de Cristo.

Nesse meio tempo, os judeus que viviam no mundo islâmico haviam tentado também aplicar o racionalismo da cultura grega clássica à Bíblia. Eles tiveram dificuldade em harmonizar o Deus revelado da Escritura com a divindade descrita por Aristóteles e Platão, que era atemporal e impassível, não tomava notícia de eventos mundanos, não havia criado o cosmo – que, como o próprio Deus, era eterno – e não o julgaria no fim dos tempos. Filósofos judeus insistiam que as passagens mais antropomórficas da Bíblia deviam ser interpretadas

alegoricamente. Eles não podiam aceitar um Deus que andava e falava, sentava-se num trono, era ciumento, irritava-se e mudava de idéia.

Importunava-os em particular a idéia de que Deus havia criado o mundo *ex nihilo*, “a partir do nada”. Saadia ibn Joseph (882-942) insistiu que, como Deus situava-se além de todo discurso e conceitos, podíamos dizer apenas que ele existia.³¹ Saadia sentia-se obrigado a aceitar a criação *ex nihilo*, porque ela estava agora profundamente arraigada na tradição judaica, mas afirmava que, se aceitássemos um criador divino, podíamos logicamente fazer outras afirmações a seu respeito. Como o mundo que ele fez era inteligentemente planejado e tinha vida e energia, seguia-se que o criador devia ter os atributos de Sabedoria, Vida e Força. Numa tentativa de explicar racionalmente como o mundo material havia derivado de um Deus inteiramente espiritual, outros filósofos judeus imaginaram a criação como um processo evolutivo de dez emanações a partir de Deus, que se tornavam progressivamente mais materiais. Cada emanação havia gerado uma das esferas do Universo de Ptolomeu: as estrelas fixas, depois Saturno, Júpiter, Marte, o Sol, Vênus, Mercúrio e finalmente a Lua. Nosso mundo sublunar, no entanto, havia se desenvolvido na direção oposta: começara como matéria inanimada e progredira através das plantas e dos animais até os seres humanos, cujas almas participavam da razão divina, mas cujos corpos derivavam da terra.

Maimônides (1135-1204) tentou tranquilizar os judeus, perturbados pelo conflito entre Aristóteles e a Bíblia.³² No *Guia dos perplexos*, ele afirmou que, como a verdade era uma, a Escritura devia estar em harmonia com a razão. Ele não tinha nenhum problema como a criação *ex nihilo*, porque a argumentação de Aristóteles em favor da eternidade da matéria não lhe parecia convincente. Maimônides concordava que as descrições antropomórficas de Deus na Bíblia não deviam ser interpretadas literalmente, e tentou encontrar motivos racionais para algumas das leis bíblicas mais irracionais. Ele sabia, porém, que a experiência religiosa transcendia a razão. O conhecimento intuitivo dos profetas, que era acompanhado por trêmula estupefação, era de uma ordem mais elevada que o conhecimento que adquirimos por nossos poderes racionais.

Abraão ibn Ezra (1089-1164), um dos grandes poetas e filósofos da Espanha, foi outro precursor medieval da crítica histórica moderna.³³ A exegese devia dar prioridade ao sentido literal; embora a lenda (*aggadah*) tivesse valor espiritual, não devia ser confundida com esse fato. Ibn Ezra encontrou discrepâncias no texto bíblico: Isaías de Jerusalém não poderia ter composto a segunda metade do livro atribuído a ele, porque se referia a eventos que ocorreram muito depois de sua morte. Sugeriu também, de maneira cautelosa e elíptica, que Moisés não era o autor de todo o Pentateuco: ele não poderia, por exemplo, ter descrito sua própria morte e, como nunca entrou na Terra Prometida, como poderia ter

escrito os versículos de abertura do Deuteronômio, que posicionavam o local de suas palavras finais “do outro lado do rio Jordão”?³⁴ Isso devia ter sido escrito por alguém que viveu na Terra de Israel depois de sua conquista por Josué.

O racionalismo filosófico inspirou uma reação mística na Espanha e na Provença. Namânides (1194-1270), um eminente talmudista e influente membro da comunidade judaica em Castela, acreditava que a exegese racionalista de Maimônides não fazia justiça à Torá.³⁵ Ele escreveu um influente comentário ao Pentateuco, que elucidava com rigor seu sentido manifesto, mas no curso de seu estudo havia encontrado uma camada de significado que transcendia inteiramente o sentido literal. No final do século XIII, um pequeno grupo de místicos de Castela levou isso adiante. Seu estudo da Escritura não apenas o introduzira num nível mais profundo do texto, mas à vida interior de Deus. Eles chamaram essa disciplina esotérica de *kaballah* (“tradição herdada”), porque ela havia passado de mestre a aluno. Ao contrário de Namânides, esses cabalistas – Abraão Abulafia, Moisés de Leon, Isaac de Latif e Joseph Gikatilla – não eram especialistas no Talmude, mas todos haviam tido interesse por filosofia antes de concluir que o Deus mitigado da disciplina era vazio de conteúdo religioso.³⁶ De modo alternativo, haviam explorado um método hermenêutico que talvez tivessem aprendido com seus vizinhos cristãos.

Seu *midrash* místico era baseado na história talmúdica dos quatro sábios que entraram no “paraíso” (*pardes*).³⁷ Como apenas o rabino Akiba havia sobrevivido a esse perigoso experimento espiritual, os cabalistas afirmavam que sua exegese, que chamavam de *pardes*, derivava dele e era a única forma segura de misticismo.³⁸ Eles descobriram que seu método de estudar a Torá transportava para o “paraíso”.³⁹ *PaRDeS* era um anagrama para os quatro sentidos da Escritura: *peshat*, o sentido literal; *remez*, a alegoria; *darash*, o sentido moral, homilético; e *sod*, a culminação mística do estudo da Torá. *Pardes* era um rito de passagem que começava com *peshat* e se elevava até as alturas inefáveis de *sod*. Como a história original de *Pardes* deixava claro, essa viagem não era para todos, mas apenas para uma elite propriamente iniciada. As três primeiras formas do *midrash* – *peshat*, *remez* e *darash* – haviam todas sido usadas por Filon, os rabinos e os filósofos, de modo que os cabalistas sugeriam que a nova espiritualidade estava em conformidade com a tradição, ao mesmo tempo que davam a entender que sua própria especialidade – *sod* – era sua consumação. É provável que sua experiência parecesse tão evidentemente judaica que eles talvez estivessem inconscientes de qualquer conflito com o pensamento dominante.⁴⁰

Os cabalistas criaram uma síntese poderosa.⁴¹ Reviveram o elemento mítico da antiga tradição israelita, que os rabinos e os filósofos haviam desvalorizado ou

tentado erradicar. Eram inspirados também pela tradição gnóstica, que voltara à tona em vários movimentos místicos no mundo muçulmano com que provavelmente estavam familiarizados. Por fim, os cabalistas fizeram uso das dez emanções concebidas pelos filósofos, em que todos os elementos na cadeia do ser estavam conectados. A revelação não precisava mais transpor um abismo ontológico, mas ocorria continuamente dentro de cada indivíduo, e a criação não havia acontecido uma vez no passado distante, mas era um evento atemporal de que todos nós podíamos participar.

A cabala provavelmente baseou-se mais em Escritura que em qualquer outra forma de misticismo. Sua “bíblia” era o *Zohar*, “O livro do esplendor”, quase sem dúvida obra de Moisés de Leon, mas assumiu a forma de um romance do século II sobre o revolucionário místico rabino Simeão ben Yohai, que vagou pela Palestina, encontrando-se com seus companheiros para discutir a Torá, que, em consequência de sua exegese, “abria” diretamente para o mundo divino. Estudando a Escritura, o cabalista descia no texto e em si mesmo, camada por camada, e descobria que estava ao mesmo tempo elevando-se à fonte de todo ser. Os cabalistas concordavam com os filósofos ao afirmar que as palavras não podiam transmitir a transcendência incompreensível de Deus. Mas acreditavam que, embora Deus não pudesse ser conhecido, podia ser experimentado nos símbolos da Escritura. Estavam convencidos de que Deus deixara sinais sobre sua vida interior no texto bíblico. Em sua exegese mística, os cabalistas criavam a partir desses sinais, inventando histórias míticas e dramas que desvendavam o texto *peshat*. Sua interpretação mística encontrava um significado esotérico em cada versículo da Escritura que descrevia os mistérios do ser divino.

Os cabalistas chamavam a essência mais íntima de Deus de *En Sof* (“sem fim”). *En Sof* era incompreensível e sequer mencionado na Bíblia ou no Talmude. Não era uma personalidade, sendo por isso mais preciso chamá-lo de “isso” que de “ele”. Mas o incompreensível *En Sof* havia se revelado para a humanidade ao mesmo tempo que criara o mundo. Havia emergido de seu ocultamento impenetrável, como uma imensa árvore fazendo brotar tronco, galhos e folhas. A vida divina espalhava-se em esferas cada vez mais amplas até que preenchia tudo quanto há, embora o próprio *En Sof* permanecesse escondido. Era a raiz da árvore, a fonte de sua estabilidade e vitalidade, mas para sempre invisível. O que os filósofos chamavam de atributos de Deus – seu Poder, Sabedoria, Beleza e Inteligência – tornavam-se assim manifestos, mas os cabalistas transformavam essas qualidades abstratas em potências dinâmicas. Como as dez emanções dos filósofos, elas revelavam aspectos do insondável *En Sof* e se tornavam mais concretas e compreensíveis à medida que se aproximavam do mundo material. Os cabalistas chamavam essas dez potências, as dimensões interiores da psique divina, de *sefirot* (“numerações”). Cada *sefirot* tinha seu próprio nome simbólico e representava um estágio na revelação em

processo de *En Sof*, mas elas não eram “segmentos” de Deus, e juntas formavam um grande Nome não conhecido pelos seres humanos. Cada *sefira* encerrava todo o mistério de Deus sob um tópico particular.

Os cabalistas interpretavam o primeiro capítulo do Gênesis como uma parábola da emergência das *sefirot*. *Bareshit* (“o começo”), a primeira palavra da Bíblia, revelava o momento em que *Kether Elyon* (a “Suprema Coroa”), a primeira *sefira*, irrompia através do mistério insondável de *En Sof* como uma “chama escura”. Até então nada fora revelado, porque nada havia nessa primeira *sefira* que seres humanos pudessem compreender. “Ele não podia ser reconhecido de maneira alguma”, explicava o *Zohar*, “até que um ponto escondido, supernal, brilhasse sob o impacto da irrupção final.” Esse “ponto” era a segunda *sefira*, *Chochamá* (“Sabedoria”), o plano-mestre divino da criação que representava o limite do entendimento humano. “Além disso nada pode ser conhecido”, continuava o *Zohar*. “Por isso ele é chamado *reshit*, começo.” Em seguida *Chochamá* penetrava a terceira *sefira*, *Binah*, a Inteligência divina, cuja “radiância incognoscível” era de uma “sutileza e translucidez ligeiramente menores que o ponto primal”. Depois desse “começo”, as sete *sefirot* “inferiores” se seguiam, uma após a outra, “extensão sobre extensão, cada uma constituindo uma vestimenta para a anterior, como uma membrana para o cérebro”.⁴²

Esse *mythos* pretendia lançar luz sobre o processo indescritível pelo qual o Deus incognoscível dava-se a conhecer aos seres humanos e dava existência ao cosmo. Havia sempre um forte elemento sexual na Cabala. *Binah* era conhecida também como a Mãe supernal, cujo útero, uma vez penetrado pelo “ponto primal”, dava à luz as *sefirot* inferiores, que refletiam aspectos do divino mais acessíveis aos seres humanos e que, no primeiro capítulo do Gênesis, eram simbolizados pelos sete dias da criação. Os seres humanos podiam discernir esses “poderes” de Deus no mundo e na Escritura: *Rachamin* (Compaixão) – também chamado *Tiferet* (Graça); *Din* (Julgamento Severo) que deveria sempre ser equilibrado por *Hesed* (Clemência); *Netsach* (Paciência), *Hod* (Majestade), *Yesod* (Estabilidade) e enfim *Malkut* (Reino), também chamado *Shekhinah*, que os cabalistas imaginavam como uma personalidade feminina.

As *sefirot* não deviam ser vistas como uma escada ligando o Ente Supremo à humanidade. Elas deram forma a nosso mundo e o envolveram, de modo que estávamos abraçados e impregnados por essa atividade divina dinâmica, múltiplice. Como estavam presentes também na psique humana, as *sefirot* representavam ademais os estágios de consciência humana através dos quais o místico ascendia ao Ente Supremo. A emanção das *sefirot* descrevia o processo pelo qual o impessoal *En Sof* tornava-se o Deus pessoal da Bíblia. À medida que as três *sefirot* mais elevadas emergiam, o “isso” de *En Sof* tornava-se “ele”. Nas seis *sefirot* seguintes, “ele” tornava-se “tu”, uma realidade com que os seres

humanos podiam se relacionar. Na *Shekhinah*, a presença divina em nosso mundo, “tu”, tornava-se “eu”, porque Deus estava presente também em cada indivíduo. No curso da exegese *pardes*, os cabalistas tornavam-se gradualmente conscientes da presença divina nos recessos mais profundos da psique.

Os cabalistas levavam a doutrina da criação *ex nihilo* muito a sério, mas viravam-na de cabeça para baixo. Esse “nada” não podia estar fora do Ente Supremo, porque este constituía toda a realidade. O abismo estava dentro de *En Sof* e era – de algum modo – superado na criação. Os cabalistas também chamavam a primeira *sefira*, a chama escura que iniciava o processo revelatório/criativo, de “Nada”, porque ela não correspondia a nenhuma realidade que pudéssemos conceber. A criação se dera verdadeiramente *ex nihilo*. No Capítulo Um do Gênesis, Deus criou *adam* (“humanidade”), que, os místicos concluíram, era a humanidade primordial (*adam kadmon*), o clímax de processo criativo, feito à imagem de Deus: o divino tornava-se manifesto no ser humano arquetípico, as *sefirot* formavam seu corpo e seus membros.

No Capítulo Dois, ao criar Adão do pó, Deus deu existência à humanidade terrena como a conhecemos. Esse Adão mundano deveria contemplar a totalidade do mistério do Ente Supremo no primeiro *Shabat*, mas ele fez a opção mais fácil e meditou somente sobre a *Shekhinah*, a *sefira* mais próxima e mais acessível. Isso – não o ato de desobediência – foi a razão da queda de Adão, que estilhaçou a unidade do mundo divino, separando a Árvore da Vida da Árvore do Conhecimento, e arrancando o fruto da árvore ao qual deveria permanecer preso. A *Shekhinah* foi arrancada da árvore das *sefirot* e permaneceu exilada do mundo divino.

Os cabalistas, no entanto, tinham o poder de reunir a *Shekhinah* com o resto das *sefirot*, executando a tarefa designada para Adão. Em sua exegese *pardes*, eles podiam contemplar a totalidade do mistério divino em toda a sua complexidade, e toda a Escritura tornava-se uma referência codificada à interação das *sefirot*. O ato de Abraão de amarrar Isaac mostrava como *Din* e *Hesed* – Julgamento e Clemência – deviam agir juntos, um temperando o outro. A história de José, que resistiu à tentação sexual e elevou-se ao poder como o provedor de alimentos no Egito, mostrava que, na psique divina, a restrição (*Din*) era sempre equilibrada pela graça (*Tiferet*). O Cântico dos Cânticos simbolizava o anseio por harmonia e unidade que pulsa através de todos os níveis de existência.⁴³

Assim como *En Sof* involuía, exteriorizava-se e contraía-se na progressiva emanção das *sefirot*, assim também o Ente Supremo se expressava nas palavras humanas limitadas da Torá. Os cabalistas aprendiam a explorar os diferentes níveis da Bíblia da mesma maneira como contemplavam as camadas da divindade. No *Zohar*, a Torá era comparada a uma bela donzela, isolada num palácio, que tinha um amante secreto. Ela sabia que ele estava caminhando para

sempre de um lado para outro da rua do lado de fora de seu quarto, na esperança de vê-la; assim, abria uma porta para lhe mostrar seu rosto – só por um segundo – e em seguida se afastava. Somente seu amante compreendeu a importância de sua fugaz aparição. Era dessa maneira que a Torá se revelava para um místico. Primeiro dava-lhe um sinal; em seguida falava com ele “de trás do véu que pendurou diante de suas palavras, de forma que elas se ajustem ao modo de compreensão, para que ele possa avançar gradualmente”.⁴⁴ Muito lentamente, os cabalistas avançavam de um nível da Escritura a outro – através das reflexões morais de *darash*, dos enigmas e alegorias de *remez*. Os véus tornavam-se mais finos e menos opacos, até que enfim ele atingia a penetração culminante de *sod*: a bem-amada “encontra-se descoberta, face a face com ele, e conversa com ele sobre todos os seus mistérios secretos, e todos os costumes secretos que estiveram escondidos em seu coração desde tempos imemoriais”.⁴⁵ O místico deve desnudar o significado superficial da Bíblia – todos os contos, leis e genealogias – como um amante desvela sua amada e aprende a conhecer não somente seu corpo, mas sua alma.

Pessoas sem entendimento vêem apenas as narrativas, a roupa; os que são um pouco mais argutos vêem também o corpo. Mas os verdadeiramente sábios, os que servem ao Rei altíssimo e se postam no monte Sinai, penetram todo o caminho até a alma, até a verdadeira Torá, que é o princípio original de tudo.⁴⁶

Todo aquele que simplesmente lia a Bíblia literalmente, “como um livro que apresenta narrativas sobre assuntos cotidianos”, não a compreendera. Não havia nada de especial na Torá literal: qualquer pessoa podia escrever um livro melhor – até os gentios haviam produzido obras mais notáveis.⁴⁷

Os cabalistas combinavam suas meditações místicas sobre a Escritura com vigílias, jejuns e constante auto-exame. Eles tinham de viver juntos em companheirismo, reprimindo o egoísmo e a egolatria porque a ira penetrava na psique como um espírito mau e estilhaçava a harmonia divina de sua alma. Era impossível experimentar a unidade das *sefirot* nesse estado dividido.⁴⁸ O amor dos amigos era fundamental para o *ekstasis* da Cabala. No *Zohar*, um dos sinais de uma exegese bem-sucedida é o grito de alegria proferido pelos colegas do intérprete quando ouvem o que experimentam como verdade divina, ou quando os exegetas se beijam um ao outro antes de recomeçar sua viagem mística.

Os cabalistas acreditavam que a Torá era falha, incompleta e apresentava uma verdade relativa, não uma verdade absoluta. Alguns pensavam que faltavam dois livros inteiros em nossa Torá, ou que nosso alfabeto carecia de uma de suas letras, de modo que a própria linguagem se deslocara. Outros

desenvolveram uma versão do mito das Sete Idades do Homem, cada uma das quais durava sete mil anos e era governada por uma das sete *sefirot* inferiores. A Primeira Idade fora governada por *Rachamim/Tiferet* (Graça e Compaixão). Todas as criaturas haviam vivido juntas em harmonia, e sua Torá nunca falava da serpente, da Árvore do Conhecimento ou da morte porque essas realidades não existiam. Mas estávamos vivendo na Segunda Idade, de *Din*, o Julgamento Severo que reflete o lado mais escuro de Deus, de modo que nossa Torá falava de constante conflito entre bem e mal, era cheia de leis, julgamentos e proibições, e suas histórias eram muitas vezes violentas e cruéis. Mas no Terceiro Ciclo, sob *Hesed* (Clemência), a Torá seria boa e santa novamente.

A Cabala começou como um movimento pequenino, esotérico, mas se tornaria um movimento de massa no judaísmo, e sua mitologia influenciaria até aqueles que não tinham talento místico. À medida que sua história tornou-se mais trágica, os judeus consideravam o Deus dinâmico dos místicos mais compassivo que o Deus distante dos filósofos, e sentiam cada vez mais que o sentido manifesto da Escritura era insatisfatório e não podia lançar nenhuma luz sem a interpretação de uma tradição herdada (*kaballah*).

Na Europa, contudo, os cristãos chegavam à conclusão oposta. O estudioso franciscano Nicolau de Lira (1270-1340) combinou os métodos mais antigos de interpretação com os novos achados dos escolásticos. Defendeu o uso dos três “sentidos espirituais” da Bíblia, mas preferia o sentido manifesto da exegese histórica. Ele aprendera hebraico sozinho, conhecia a obra de Rashi e transitava com eficiência na filosofia aristotélica. Sua *Postillae*, uma exegese literal de toda a Bíblia, tornou-se um livro-texto padrão.

Outros desenvolvimentos revelaram uma crescente insatisfação com a interpretação tradicional. Roger Bacon (1214-92), franciscano inglês, não tinha paciência com a teologia escolástica e instou os estudiosos a estudarem a Bíblia nas línguas originais. Marsílio de Pádua (1275-1342) exasperou-se com o crescente poder da Igreja estabelecida e contestou a pretensão do papa de ser o supremo guardião da Bíblia. Dali em diante, todos os reformadores vinculariam sua aversão aos papas, cardeais e bispos com uma rejeição de sua pretensão a ser os árbitros da exegese. John Wycliffe (1329-84), um erudito de Oxford, enfureceu-se com a corrupção da Igreja e afirmou que a Bíblia devia ser traduzida para o vernáculo, de modo que as pessoas comuns não precisassem se valer do sacerdócio, podendo ler a Palavra de Deus por si mesmas. “Crist seith that the gospel shold be prechid in all the world” (Cristo disse que o evangelho devia ser pregado no mundo todo), insistiu ele: “Holy writ is the escripture of pupilis for it is maad that alle pupilis shulden knowe it” (A Sagrada Escritura é a escrita dos aprendizes, pois foi feita para que todos os que estão aprendendo a conheçam).⁴⁹ E Guilherme Tyndale (m.1536), que traduziu a Bíblia para o

inglês, suscitou as mesmas questões: deveria a autoridade da Igreja ser maior que a do evangelho ou deveria o evangelho ser elevado acima da Igreja? No século XVI, esse descontentamento eclodiria numa revolução bíblica que instava os fiéis a confiarem apenas na Escritura.

Sola scriptura

No século XVI, estava em curso na Europa um processo complexo que mudaria irreversivelmente a maneira como os ocidentais experimentavam o mundo. Invenções e inovações, nenhuma das quais parecia importante no momento, ocorriam simultaneamente em muitos campos diferentes, mas seu efeito cumulativo seria decisivo. Os exploradores ibéricos haviam descoberto um novo mundo; astrônomos desvendavam o céu; e uma nova eficiência técnica dava aos europeus o controle sobre seu ambiente. Muito devagar, um espírito pragmático, científico, começava a abalar a sensibilidade medieval. Uma série de catástrofes deixara as pessoas sentindo-se indefesas e ansiosas. Durante os séculos XIV e XV, a Peste Negra matara um terço da população da Europa, os turcos otomanos conquistaram a Bizâncio cristã em 1453, e os escândalos papais do Cativo de Avignon e do Grande Cisma, quando nada menos que três pontífices haviam reivindicado a Sé de Pedro, haviam alienado muita gente da Igreja estabelecida. As pessoas logo julgariam impossível ser religiosas da maneira tradicional, e isso afetaria sua leitura da Bíblia.

O Ocidente estava prestes a criar uma civilização sem precedentes na história do mundo. Mas, no limiar dessa nova era, muitos queriam retornar *ad fontes*, “às nascentes” de sua cultura: para o mundo clássico da Grécia e de Roma bem como do cristianismo primitivo. Os filósofos e humanistas do Renascimento foram extremamente críticos de grande parte da piedade medieval, em especial da teologia escolástica, que lhes parecia demasiado seca e abstrata, e quiseram retornar à Bíblia e aos Padres da Igreja.¹ O cristianismo, acreditavam, devia ser uma experiência, e não um corpo de doutrinas. Mas os humanistas haviam também absorvido o espírito científico da época e começaram a estudar o texto bíblico mais objetivamente. O Renascimento é em geral lembrado por sua redescoberta do paganismo clássico, mas ele teve também forte caráter bíblico, em parte inspirado por um entusiasmo inteiramente novo pelo estudo do grego. Os humanistas haviam começado a ler tanto Paulo quanto Homero na língua original e considerado a experiência arrebatadora.

Na Idade Média, muito pouca gente no Ocidente tivera familiaridade com o grego, mas refugiados bizantinos das guerras otomanas haviam fugido para a Europa no século XV e se empregado como preceptores. Em 1519, o humanista holandês Desidério Erasmo (1466-1536) publicou o texto grego do Novo Testamento, que havia traduzido para um elegante latim ciceroniano muito

diferente da Vulgata. Os humanistas valorizavam o estilo e a retórica acima de tudo. Estavam preocupados também com os erros que haviam se acumulado no texto ao longo dos séculos, e queriam libertar a Bíblia dos acréscimos e da bagagem do passado.

O fato de a invenção da máquina impressora ter tornado possível para Erasmo publicar sua tradução foi de imensa importância. Qualquer pessoa que soubesse grego podia agora ler os evangelhos no original. Outros estudiosos podiam rever a tradução mais depressa que nunca e sugerir melhoramentos. Erasmo beneficiou-se dessas sugestões e publicou várias outras edições de seu Novo Testamento antes de morrer. Ele havia sido muito influenciado pelo humanista italiano Lourenço Valla (1505-57), que produzira uma antologia dos principais “textos de prova” do Novo Testamento, usados para apoiar a doutrina da Igreja; mas ele pusera a versão Vulgata ao lado do original grego, mostrando que esses textos nem sempre “provavam” o que afirmavam, tamanha era a imprecisão da Vulgata. Mas a *Collatio* de Valla aparecera somente em manuscrito; Erasmo mandou imprimi-la, e logo ela alcançou um público muito mais amplo.

Seria agora considerado obrigatório ler a Bíblia nas línguas originais, e essa exigência culta estimulou uma atitude mais imparcial, histórica, em relação à Antigüidade bíblica. Até então, os exegetas consideravam a Bíblia como uma obra única, e não uma coleção de diversos livros. Podiam nunca ter visto as Escrituras fisicamente num único volume, mas a prática de vincular textos díspares os estimulava a desprezar diferenças de visão e período. Agora os humanistas começaram a estudar os autores bíblicos individuais, notando seus talentos e idiossincrasias especiais. Sentiam-se em especial atraídos por Paulo, cujo estilo ganhava uma nova proximidade no grego *koiné* original. Sua busca apaixonada pela salvação parecia um antídoto salutar para o racionalismo escolástico. Ao contrário dos humanistas de hoje, eles não eram céticos em relação à religião, tendo se tornado ardentes cristãos paulinos.

Eles podiam compreender em particular o agudo senso de pecado de Paulo. Um período de violenta mudança social é muitas vezes caracterizado pela ansiedade. As pessoas sentem-se perdidas e impotentes; vivendo *in medias res*, não conseguem ver que direção sua sociedade está tomando, mas experimentam sua transformação subterrânea de maneiras incoerentes, esporádicas. Ao lado dos fascinantes avanços do início do século XVI, havia uma angústia disseminada. Os reformadores protestantes Huldrych Zwinglio (1484-1531) e João Calvino (1509-64) experimentaram ambos uma sensação de agudo fracasso e impotência antes de encontrarem uma nova solução religiosa. O reformador católico Inácio de Loyola (1491-1556), fundador da Companhia de Jesus, chorava tão copiosamente durante a missa que os médicos o advertiram de que poderia perder a vista. E o poeta italiano Francesco Petrarca (1304-74) era

igualmente lacrimoso: “Com que torrentes de lágrimas procurei lavar minhas manchas, de modo que mal posso falar disso sem chorar, no entanto tudo é vão. Deus realmente é o melhor: e eu sou o pior.”²

Poucos experimentaram mais penosamente a angústia da idade do que um jovem monge no mosteiro agostiniano de Efurt, na Alemanha:

Embora vivesse uma vida irrepreensível como monge, eu sentia que era um pecador com uma consciência inquieta perante Deus. Também não podia acreditar que lhe agradara com minhas obras. Longe de amar esse Deus justo que punia os pecadores, eu na verdade o abominava ... Minha consciência não podia me dar certeza, mas eu sempre duvidava e dizia: “Não fizeste aquilo direito. Não foste contrito o bastante. Deixaste aquilo de fora de tua confissão.”³

Martinho Lutero (1483-1546) fora educado na filosofia escolástica de Guilherme de Ockham (c.1287-1347), que havia instado os cristãos a tentar merecer a graça de Deus por meio de suas boas obras.⁴ Mas Lutero era vítima de uma torturante depressão, e nenhuma das piedades tradicionais podia mitigar seu extremo terror da morte.⁵ Para escapar de seus medos, ele mergulhou num frenesi de atividade reformadora, sentindo-se especialmente encolerizado pela prática papal de vender indulgências para inchar os cofres da Igreja.

Lutero foi salvo de seu sofrimento existencial pela exegese. A primeira vez que viu um exemplar de toda a Bíblia, ficou espantado ao perceber que continha um número tão maior de Escritos do que imaginara.⁶ Sentiu que a via pela primeira vez.⁷ Tornou-se professor de Escritura e filosofia na Universidade de Wittenberg, e, durante as aulas que dava sobre os Salmos e as epístolas de Paulo aos Romanos e aos Gálatas (1513-18), experimentou um avanço espiritual que lhe permitiu libertar-se de sua prisão ockhamita.⁸

As aulas sobre os Salmos começaram de maneira bastante convencional – Lutero expunha o texto versículo por versículo, segundo cada um dos quatro sentidos, sucessivamente. Mas houve duas mudanças significativas. Primeiro, Lutero pediu ao responsável pela gráfica da universidade, Johannes Gutenberg, que produzisse um Saltério especialmente para ele, com ampla margem e vastos espaços para suas anotações. Tinha, por assim dizer, limpado a página sagrada, apagando a glosa tradicional para começar de novo. Segundo, ele introduziu uma definição inteiramente nova do sentido literal. Por “literal” ele não entendia a intenção original do autor; entendia “cristológico”. “Em toda a Escritura”, afirmou ele, “não há nada além de Cristo, seja em palavras simples ou palavras veladas.”⁹ “Tira Cristo das Escrituras”, ele perguntou numa outra ocasião, “e que

mais encontrarás lá?”¹⁰

A resposta rápida para essa pergunta é que encontraríamos muita coisa. À medida que foi ficando mais familiarizado com a Bíblia, Lutero percebeu que grande parte dela tinha muito pouco a ver com Cristo. Mesmo no Novo Testamento, havia livros mais centrados em Cristo que outros. Isso o compeliu, ao longo dos anos, a inventar uma nova hermenêutica. A solução de Lutero foi criar um “cânone dentro do cânone”. Homem de seu tempo, se sentia especialmente atraído por Paulo, achando aquelas cartas que descreviam a experiência cristã do Cristo ressuscitado muito mais valiosas que os evangelhos sinóticos que eram apenas sobre Cristo. Pela mesma razão, privilegiava o evangelho de João e a Primeira Epístola de Pedro, mas relegava a segundo plano os Hebreus, as epístolas de Tiago e Judas e o Apocalipse. Aplicou o mesmo critério ao “Antigo Testamento”: descartou os Apócrifos e tinha pouco tempo para os livros históricos e as seções legais do Pentateuco. Mas admitiu o Gênesis em seu cânone pessoal porque Paulo o citava, juntamente com os profetas, que haviam previsto a vinda de Cristo, e os Salmos, que o haviam ajudado a compreender Paulo.¹¹

Durante suas aulas sobre o Saltério, Lutero começou a refletir a respeito do significado da palavra “justiça” (hebraico: *tsedek*; latim: *justitia*). Os cristãos haviam lido tradicionalmente os salmos da casa real de Davi como profecias diretas de Jesus. Assim, por exemplo, o versículo “Reveste da tua justiça o rei, ó Deus, e o filho do rei, da tua retidão”¹² referia-se a Cristo. Mas a ênfase de Lutero era diferente. Compreendido *literalmente* – isto é, para ele, “cristologicamente” –, o apelo “Resgata-me e livra-me por tua justiça”¹³ era uma prece pronunciada por Jesus para seu Pai. Mas, segundo o senso *moral*, as palavras se referiam à libertação do indivíduo, a quem Cristo concedera sua própria justiça.¹⁴ Lutero caminhava aos poucos para a idéia de que a virtude não era um pré-requisito da graça de Deus, mas uma dádiva divina, relacionando o texto diretamente com seu próprio dilema: Deus deu sua própria justiça e retidão aos seres humanos.

Não muito depois dessas aulas sobre os Salmos, Lutero realizou um avanço exegético em seu gabinete na torre do mosteiro. Ele vinha lutando para compreender a descrição que Paulo fazia do evangelho como uma revelação da justiça de Deus: “No [evangelho] é revelada a justiça de Deus, como está escrito: *O justo viverá pela fé...*”¹⁵ Seus mestres ockhamitas o haviam ensinado a compreender “a justiça (*justitia*) de Deus” como a justiça divina que condena o pecador. Como poderia isso ser uma “boa nova”? E que tinha a justiça de Deus a ver com a fé? Lutero meditou sobre o texto dia e noite até que a luz surgiu: a “justiça de Deus” no evangelho era a misericórdia divina que investe o pecador da bondade do próprio Deus. O pecador precisava unicamente de fé. De imediato, as ansiedades de Lutero se reduziram. “Senti como se tivesse nascido

de novo e como se tivesse entrado através de portões abertos no próprio paraíso.”¹⁶

Depois disso, toda a Escritura assumiu um novo significado. Durante as aulas de Lutero sobre os Romanos, houve uma acentuada mudança. Sua abordagem tornou-se mais informal e menos presa ao costume medieval. Ele não se incomodava mais com os quatro sentidos, concentrando-se em sua interpretação cristológica da Bíblia, e era abertamente crítico dos escolásticos. Não havia necessidade de medo. Enquanto tivesse “fé”, o pecador podia dizer: “Cristo fez o bastante por mim. Ele é justo. Ele é minha defesa. Ele morreu por mim. Ele fez de sua justiça a minha justiça.”¹⁷ Mas por “fé” Lutero não entendia “crença”, e sim uma atitude de confiança e abandono de si. “A fé não requer informação, conhecimento e certeza, mas uma rendição livre e uma aposta feliz na bondade não sentida, não experimentada e não conhecida [de Deus].”¹⁸

Em suas aulas sobre os Gálatas, Lutero expandiu-se sobre a “justificação pela fé”. Nessa epístola, Paulo havia atacado aqueles cristãos judeus que queriam que os gentios observassem toda a Lei de Moisés, quando, segundo Paulo, a única coisa necessária era confiança (*pistis*) em Cristo. Lutero tinha começado a desenvolver uma dicotomia entre Lei e evangelho.¹⁹ A Lei foi o meio que Deus usou para revelar sua ira e a pecaminosidade dos seres humanos. Enfrentamos a Lei nos mandamentos inflexíveis que encontramos na Escritura, como os Dez Mandamentos. O pecador acovarda-se diante dessas exigências, que lhe parecem impossível cumprir. Mas o evangelho revelava a misericórdia divina que nos salva. A “Lei” não se restringia à lei mosaica: havia “evangelho” no Antigo Testamento (quando os profetas antecipavam o Cristo) e uma abundância de mandamentos assustadores no Novo. Tanto a Lei quanto o evangelho vinham de Deus, mas somente o evangelho podia nos salvar.

No dia 31 de outubro de 1517, Lutero pregou 95 teses na porta da igreja em Wittenberg, protestando contra a venda de indulgências e a pretensão do papa de perdoar os pecados. A primeira dessas teses lançava a autoridade da Bíblia contra a tradição sacramental: “Quando nosso Senhor e Mestre Jesus disse ‘Arrepentete’, queria que toda a vida dos crentes fosse uma vida de arrependimento.” Lutero aprendera com Erasmo que *metanoia*, que a Vulgata traduzia por *poenitentiam agere* (“faz penitência”), significava uma “reviravolta” de todo o ser cristão. Não significava confessar-se. Nenhuma prática ou tradição da Igreja podia reivindicar sanção divina a menos que tivesse o apoio da Bíblia. Em seu debate público em Leipzig com Johann Eck, professor de teologia em Ingolstadt (1519), Lutero explicitou pela primeira vez sua controversa nova doutrina *sola scriptura* (“Escritura somente”). Como podia Lutero compreender a Bíblia, perguntou Eck, sem os papas, os concílios e as universidades? Lutero respondeu: “Um simples leigo armado com a Escritura merece mais crédito que um papa

ou um concílio sem ela.”²⁰

Essa era uma afirmação sem precedentes.²¹ Judeus e cristãos sempre haviam sustentado a importância sagrada da tradição herdada. Para os judeus, a Torá oral era essencial para a compreensão da Torá escrita. Antes que o Novo Testamento fosse escrito, o evangelho havia sido pregado oralmente, e a Escritura dos cristãos havia sido a Lei e os profetas. Na altura do século IV, quando o cânone do Novo Testamento foi finalizado, as igrejas valiam-se de seus credos, liturgias e pronunciamentos dos concílios eclesiásticos tanto quanto da Escritura.²² Apesar disso, a Reforma Protestante, uma tentativa deliberada de retornar às origens da fé, fez de *sola scriptura* um de seus princípios mais importantes. De fato, o próprio Lutero não rejeitava a tradição. Usava com prazer a liturgia e os credos, contanto que eles não contradissem a Escritura, e tinha plena ciência de que o evangelho fora pregado originalmente de maneira oral. Só havia sido posto por escrito, explicou ele, por causa do perigo da heresia e representava uma deficiência em relação ao ideal. O evangelho devia continuar sendo um “grito alto”, um chamado vocal. A Palavra de Deus não podia ser confinada a um texto escrito; devia ser vivificada pela voz humana na pregação, nos sermões e no canto de hinos e salmos.²³

Mas, apesar de seu compromisso com a Palavra falada, a maior façanha de Lutero foi provavelmente sua tradução da Bíblia para o alemão. Ele começou com o Novo Testamento, que traduziu do texto grego de Erasmo (1522), e depois, trabalhando numa velocidade vertiginosa, completou o Antigo Testamento em 1534. Quando Lutero morreu, um entre 70 alemães possuía um exemplar do Novo Testamento vernacular, e a Bíblia alemã de Lutero tornou-se um símbolo da integridade alemã. Ao longo dos séculos XVI e XVII, reis e príncipes por toda a Europa começaram a declarar independência em relação ao papado e a instituir monarquias absolutas. O Estado centralizado foi parte essencial do processo de modernização, e a Bíblia vernacular tornou-se um símbolo da vontade nacional nascente. A tradução da Bíblia para o inglês, que culminou com a Bíblia do rei Jaime (1611), foi endossada e controlada quase passo a passo pelas monarquias Tudor e Stuart.

Zwingli e Calvino também basearam suas reformas no princípio da *sola scriptura*, mas diferiam de Lutero em vários aspectos importantes. Estavam menos interessados em teologia e mais preocupados com a transformação social e política da vida cristã. Ambos deviam muito aos humanistas e insistiam na importância da leitura da Bíblia nas línguas originais. Mas não aprovavam o “cânone dentro do cânone” de Lutero. Ambos queriam que suas congregações se familiarizassem com a Bíblia inteira. O seminário teológico de Zwingli em Zurique publicava excelentes comentários bíblicos, distribuídos por toda a Europa; e a tradução da Bíblia de Zurique foi publicada antes da de Lutero.

Calvino estava convencido de que a Bíblia fora escrita para gente simples, iletrada, e fora roubada deles pelos eruditos. Mas compreendia que eles precisariam de orientação. Os pregadores deviam ser versados em exegese rabínica e patrística, e familiarizados com os estudos contemporâneos. Deviam sempre ver uma passagem bíblica em seu contexto original, mas ao mesmo tempo tornar a Bíblia pertinente para as necessidades diárias de suas congregações.

O estudo dos clássicos gregos e romanos feito por Zwingli o ensinara a apreciar outras culturas religiosas:²⁴ a Bíblia não tinha o monopólio da verdade revelada. Sócrates e Platão também haviam sido inspirados pelo Espírito, e os cristãos os encontrariam no céu. Da mesma forma que Lutero, Zwingli acreditava que a Palavra escrita devia ser proclamada em voz alta. Como um pregador era guiado pelo Espírito, da mesma maneira que os autores bíblicos, Zwingli via seus próprios sermões como proféticos. Sua missão era animar a Palavra escrita e torná-la uma força viva na comunidade. A Bíblia não dizia respeito ao que Deus havia feito no passado, mas ao que Ele fazia aqui e agora.²⁵

Calvino, no entanto, não tinha tempo para a cultura clássica. Concordava com Lutero que Cristo era o foco da Escritura e a manifestação suprema de Deus. Tinha, contudo, um apreço muito maior pela Bíblia hebraica. A revelação de Deus havia sido um processo gradual, evolutivo; em cada estágio da história dos seres humanos, Ele havia adaptado sua verdade à capacidade limitada deles. O ensinamento e a orientação que Deus dera a Israel mudaram e se desenvolveram com o tempo.²⁶ A religião confiada a Abraão era talhada para as necessidades de uma sociedade mais simples que a Torá concedida a Moisés ou Davi. A revelação tornou-se progressivamente mais clara e centrada no *christós*, até o tempo de João, o Batista, que havia olhado diretamente nos olhos de Jesus. Mas o Antigo Testamento não era simplesmente sobre Cristo, como afirmara Lutero. O pacto com Israel tinha sua própria integridade; vinha do mesmo Deus, e o estudo da Torá ajudaria os cristãos a compreender o evangelho. Calvino via a ser o mais influente dos reformadores protestantes e tornaria as Escrituras judaicas mais importantes para os cristãos – especialmente no mundo anglo-saxão – do que nunca.

Calvino nunca se cansou de salientar que, na Bíblia, Deus foi condescendente com nossas limitações. A Palavra foi condicionada pelas circunstâncias históricas em que foi pronunciada, de modo que as histórias menos edificantes da Bíblia devem ser vistas em contexto, como fases de um processo em curso. Não havia nenhuma necessidade de explicá-las alegoricamente. A história da criação no Gênesis era um exemplo desse balbúcio divino, que adaptava processos imensamente complexos à mentalidade de pessoas sem instrução.²⁷ Não era surpreendente que a história do Gênesis diferisse das novas teorias dos filósofos

instruídos. Calvino tinha grande respeito pela ciência moderna. Achava que ela não devia ser condenada simplesmente “porque alguns frenéticos costumam rejeitar com atrevimento tudo que lhes é desconhecido. Pois a astronomia não só é agradável, como seu conhecimento é de muita utilidade: não se pode negar que essa arte revela a admirável sabedoria de Deus”.²⁸ Era absurdo esperar que a Escritura ensinasse o fato científico; quem desejasse aprender sobre astronomia devia procurar em outro lugar. O mundo natural era a primeira revelação de Deus, e os cristãos deveriam encarar as novas ciências geográficas, biológicas e físicas como atividades religiosas.²⁹

Os grandes cientistas compartilhavam essa concepção. Nicolau Copérnico (1473-1543) via a ciência como “mais divina que humana”.³⁰ Sua hipótese heliocêntrica era tão radical que poucos seriam capazes de entendê-la: em vez de estar localizada no centro do Universo, a Terra e os outros planetas giravam em torno do Sol; o mundo parecia estável, mas encontrava-se de fato em rápido movimento. Galileu Galilei (1564-1642) testou a teoria copernicana empiricamente, observando os planetas através de telescópio. Ele foi silenciado pela Inquisição e obrigado a se desdizer, mas seu temperamento um tanto agressivo e provocativo também desempenhou um papel em sua condenação. De início, católicos e protestantes não rejeitaram automaticamente a nova ciência. O papa aprovou a teoria de Copérnico quando ela foi apresentada pela primeira vez no Vaticano, e os primeiros calvinistas e jesuítas eram uns e outros entusiásticos cientistas. Alguns, porém, sentiam-se perturbados pelas novas teorias. Como conciliar a teoria de Copérnico com uma leitura literal do Gênesis? Se, como Galileu sugeria, havia vida na Lua, como essas pessoas poderiam descender de Adão? Como podiam as revoluções da Terra se harmonizar com a ascensão de Cristo ao céu? A Escritura dizia que o céu e a Terra haviam sido criados para o benefício do homem, mas como podia ser assim se a Terra era apenas mais um planeta girando em torno de uma estrela como outra qualquer?

³¹ A antiga exegese alegórica teria tornado muito mais fácil para os cristãos enfrentar seu mundo em mudança.³² Mas a crescente ênfase no sentido literal da Escritura era o produto do início da modernidade: a tendência científica do pensamento moderno inicial exigia que pessoas vissem a verdade como conformada às leis do mundo externo. Não demoraria muito para que alguns cristãos concluíssem que, a menos que fosse histórica ou cientificamente demonstrável, um livro não podia ser verdadeiro.

O povo judeu ainda não havia sucumbido a esse entusiasmo pela letra: em 1492 eles sofreram um desastre que levou muitos a se voltarem para as consolações místicas da Cabala. Naquele ano, Fernando e Isabel, os monarcas católicos de Aragão e Castela, haviam conquistado o reino de Granada, o último baluarte

muçulmano na Europa. Judeus e muçulmanos tiveram de escolher entre a conversão ao cristianismo e a deportação. Muitos judeus escolheram o exílio e refugiaram-se no novo Império Otomano; e um número significativo instalou-se na Palestina, então província otomana. Em Safed, no norte da Galiléia, o santo místico Isaac Luria (1534-72) desenvolveu um mito cabalístico que não tinha nenhuma semelhança com o primeiro capítulo do Gênesis; no entanto, em meados do século XVII, a Cabala luriânica tinha multidões de seguidores em comunidades judaicas da Polónia ao Irã.³³ O exílio havia sido uma preocupação central para os judeus desde sua deportação para a Babilônia. Para os judeus espanhóis – os sefarditas –, a perda da pátria foi o pior desastre que se abateu sobre seu povo desde a destruição do templo. Eles sentiram que tudo estava no lugar errado e que todo o seu mundo desabara. Arrancados para sempre de locais saturados de lembranças essenciais para sua identidade, os exilados podem sentir que sua própria existência está em risco. Quando está associado também à crueldade humana, o exílio suscita problemas urgentes sobre a natureza do mal num mundo supostamente criado por um Deus justo e benevolente.

No novo mito de Luria, Deus iniciou o processo criativo exilando-se voluntariamente. Como podia o mundo existir se Deus estava em toda parte? A resposta de Luria foi o mito do *zimzum* (“retirada”): o infinito *En Sof* teve, por assim dizer, que evacuar uma região dentro de si mesmo para dar lugar ao cosmo. Essa cosmologia era pontuada por acidentes, explosões primais e falsos começos, muito diferente da criação ordenada e pacífica descrita em P. Mas, para os sefarditas, o mito de Luria parecia uma avaliação mais exata de seu mundo imprevisível e fragmentado. Num estágio inicial do processo criativo, *En Sof* havia tentado encher o vácuo que criara por meio do *zimzum* com luz divina, mas os “vasos” ou “tubos” destinados a canalizá-la haviam se quebrado. Assim, centelhas da luz primal caíram no abismo que era não-Deus. Algumas delas retornaram ao mundo divino, mas outras permaneceram presas no reino sem Deus dominado pelo mal potencial de *Din*, que *En Sof* havia – por assim dizer – tentado purgar de si mesmo. Depois desse acidente, tudo ficou no lugar errado. Adão poderia ter retificado a situação no primeiro *Shabat*, mas ele pecou, e dali em diante as centelhas divinas permaneceram presas na matéria. A *Shekhinah*, agora em exílio permanente, vagava pelo mundo, ansiando por ser reunida com o resto das *sefirot*. Mas ainda havia esperança. Os judeus não eram proscritos, mas essenciais para a redenção do mundo. Sua cuidadosa observância dos mandamentos e dos rituais especiais desenvolvidos em Safed poderiam levar a cabo a “devolução” (*tikkun*) da *Shekhinah* ao Ente Supremo, dos judeus à Terra Prometida e do mundo a seu estado legítimo.³⁴

Na Cabala luriânica, o sentido literal, superficial, da Bíblia era um sintoma do desastre primal. Originalmente as letras da Torá haviam sido numinosas com luz divina e haviam se reunido para formar as *sefirot*, os nomes secretos de Deus.

Logo ao ser criado, Adão fora um ser espiritual, mas quando pecou, sua “grande alma” foi estilhaçada e sua natureza se tornou mais material. Depois dessa catástrofe, a humanidade precisou de uma Torá diferente: as letras divinas agora formavam palavras que se relacionavam com seres humanos e eventos terrenos, enquanto os mandamentos exigiam ações físicas para separar a matéria profana da sagrada. Mas quando *tikkun* se completasse, a Torá seria restaurada à sua espiritualidade original. “O papel que homens piedosos desempenham agora na execução material dos mandamentos”, explicou Luria, “eles irão então, na veste paradisíaca da alma, desempenhar da maneira que Deus pretendeu quando criou o homem.”³⁵

A restauração de *tikkun* levada a cabo redimiria também a Bíblia. Os cabalistas estavam cientes havia muito das falhas em suas Escrituras. Na Cabala luriânica, o Deus da Bíblia hebraica era uma das “faces” (*parzufim*) de *Adam Kadmon*, o homem primordial, composto de seis das *sefirot* inferiores: Julgamento, Clemência, Compaixão, Paciência, Majestade e Estabilidade. Originalmente elas estavam em perfeito equilíbrio, mas após a quebra dos vasos, a tendência destrutiva de *Din* deixou de ser controlada pelas outras *sefirot*. Dominadas por *Din*, elas se tornaram coletivamente *Zeir Anpin*, “o Impaciente”, a divindade revelada na Torá pós-lapsária. Era por isso que o Deus da Bíblia muitas vezes parecia tão cruel e irascível. Separado da *Shekhinah*, sua contrapartida feminina, Ele era também irredimivelmente masculino.

Mas havia otimismo nesse mito trágico. Onde Lutero sentia que não podia contribuir em nada para a própria salvação, os cabalistas acreditavam que podiam transformar o mundo, devolver Deus à sua verdadeira natureza e reformar suas Escrituras. Eles não negavam sua dor: de fato, os rituais de Safed eram destinados a ajudá-los a enfrentá-la. Faziam vigílias noturnas, chorando e esfregando seus rostos no pó, para identificar seu próprio exílio com o da *Shekhinah*. Mas Luria insistia inflexivelmente que não devia haver nenhuma espojadura. Os cabalistas deviam trabalhar com deliberação através de seu pesar até alcançar uma medida de alegria. A vigília sempre terminava com uma meditação sobre a reunião final da *Shekhinah* com *Zeir Anpin*, em que eles imaginavam que seus corpos haviam se tornado um santuário terreno para a presença divina. Tinham visões, agitavam-se com espanto e reverência, e experimentavam uma transcendência extasiada que transformava o mundo que havia parecido tão cruel e estranho.³⁶

Esse sentido de unidade e alegria devia ser traduzido em ação prática, porque a *Shekhinah* não podia viver num lugar de pesar e dor. A tristeza brotava das forças do mal no mundo, de modo que o cultivo da felicidade era essencial para *tikkun*. Para contrabalançar a prevalência de *Din*, não devia haver nenhuma raiva ou agressão no coração do cabalista, mesmo pelos *goyim* que os haviam

oprimido e espoliado. Havia penas severas para faltas que injuriassem os outros: para a exploração sexual, a maledicência, a humilhação dos outros e a desonra dos pais.³⁷ A reescrita mítica da história da criação por Luria ajudou os judeus a desenvolver um espírito de alegria e bondade numa época em que poderiam ter sido dominados pela raiva e o desespero.

A nova disciplina da *sola scriptura* não foi capaz de fazer isso pelos cristãos da Europa. Mesmo após sua grande ruptura, Lutero continuou aterrorizado pela morte. Parecia estar constantemente num estado de fúria latente: contra o papa, os turcos, os judeus, as mulheres, os camponeses rebeldes, os filósofos escolásticos e cada um de seus opositores teológicos. Ele e Zwingli envolveram-se numa furiosa controvérsia acerca do significado das palavras de Cristo ao instituir a Eucaristia na última ceia, dizendo: “Este é o meu corpo.”³⁸ Calvino ficou consternado com a raiva que anuviara as mentes dos dois reformadores e causou uma desavença ímpia que podia e devia ter sido evitada: “Ambos os lados foram completamente incapazes de ter paciência para ouvir o outro, de modo a seguir a verdade sem paixão, onde quer que ela estivesse”, concluiu ele. “Ouso afirmar com deliberação que, se suas mentes não tivessem estado em parte exasperadas pela extrema veemência das controvérsias, a divergência não teria sido tão grande que uma conciliação não pudesse ter sido facilmente alcançada.”³⁹ Era impossível para intérpretes concordar acerca de cada passagem da Bíblia; disputas deviam ser conduzidas com humildade e mente aberta. Contudo, o próprio Calvino nem sempre pôs em prática esses princípios elevados e estava disposto a executar dissidentes em sua própria igreja.

A Reforma Protestante expressou muito dos ideais da nova cultura que emergia no Ocidente. Em vez de se basear num excedente de produção agrícola, como toda civilização anterior, sua economia se pautaria na reprodução científica e tecnológica de recursos e no constante reinvestimento do capital. Essa sociedade tinha de ser produtiva, e a teologia de Calvino seria usada para sustentar a ética do trabalho. Os indivíduos deviam participar, mesmo num nível humilde, como impressores, operários e escriturários, e tinham, portanto, de adquirir um pequeno grau de educação e capacidade de ler e escrever. Em consequência, acabariam reivindicando uma participação maior no processo de tomada de decisão do governo. Haveria convulsões políticas, revoluções e guerras civis para estabelecer regimes mais democráticos. A mudança social, política, econômica e intelectual era parte de um processo encadeado; cada elemento dependia dos outros e a religião foi inevitavelmente arrastada para essa espiral de desenvolvimento.

As pessoas agora liam a Escritura de uma maneira “moderna”. Os protestantes postavam-se sozinhos diante de Deus, confiando unicamente na

Bíblia. Mas isso teria sido impossível antes que a invenção da imprensa tivesse tornado viável para todos os cristãos possuir suas próprias cópias individuais e antes que tivessem a habilidade para lê-las. Cada vez mais, à medida que o ethos pragmático e científico da modernidade se impunha, a Escritura era lida pela informação que comunicava. A ciência dependia de análise rigorosa, e isso tornava incompreensível o sistema simbólico da filosofia perene. O pão eucarístico, a questão que dividira Lutero e Zwingli, era agora “somente” um símbolo. As palavras da Escritura, outrora vistas como réplicas terrenas do Logos divino, também haviam perdido sua dimensão numinosa. Mas a leitura silenciosa, solitária, que libertava os cristãos da supervisão de especialistas religiosos, expressava a independência que se tornaria essencial ao espírito moderno.

Sola scriptura havia sido um ideal nobre, ainda que controverso. Na prática, porém, ela significava que todo mundo tinha o direito, concedido por Deus, de interpretar aqueles documentos extremamente complexos como bem entendesse.⁴⁰ As seitas protestantes proliferaram, cada uma proclamando que somente ela compreendia a Bíblia. Em 1534, um grupo apocalíptico radical em Munster fundou um Estado teocrático independente baseado numa leitura literal da Escritura, que permitia a poligamia, condenava toda violência e proscovia a propriedade privada. Esse breve experimento durou apenas um ano, mas alarmou os reformadores. Se não havia nenhum corpo autorizado para controlar a leitura bíblica, como poderia alguém saber quem estava certo? “Quem dará à nossa consciência informação segura sobre quem está nos ensinando a pura Palavra de Deus, nós ou nossos oponentes?”, perguntou Lutero. “Deve todo fanático ter o direito de ensinar o que bem entende?”⁴¹, concordou Calvino: “Se todos têm direito de ser juiz e árbitro nessa matéria, nada pode ser considerado certo, e toda a nossa religião estará cheia de incerteza.”⁴²

A liberdade religiosa estava se tornando problemática num mundo que, cada vez mais, exigia conformidade e estava disposto a alcançá-la por meios coercitivos. No século XVII, a Europa foi convulsionada por guerras que podem ter sido expressadas em imagens religiosas, mas eram causadas na realidade pela necessidade de um tipo diferente de organização política na nova Europa. Os antigos reinos feudais tinham de ser transformados em Estados eficientes, centralizados, inicialmente sob monarcas absolutos que podiam impor a unidade pela força. Fernando e Isabel fundiam os antigos reinos ibéricos para formar uma Espanha unida, mas ainda não tinham recursos para conceder aos seus súditos uma liberdade irrestrita. Não havia lugar para corpos autônomos, que se autogovernassem, como as comunidades judaicas. A Inquisição espanhola, que perseguiu tenazmente esses dissidentes, foi uma instituição modernizante, projetada para criar conformidade ideológica e unidade nacional.⁴³ À medida que a modernização avançava, soberanos protestantes em países como a

Inglaterra também foram cruéis com seus súditos católicos, vistos como inimigos do Estado. As chamadas Guerras Religiosas (1618-48) foram de fato uma luta de 30 anos da parte dos reis da França e dos príncipes alemães para se tornarem politicamente independentes do Sacro Império Romano e do papado, embora tivessem se complicado com a confrontação entre um calvinismo militante e um catolicismo revigorado, reformado.

A modernização foi progressiva e fortalecedora, mas tinha uma intolerância inerente: sempre haveria pessoas que experimentavam essa nova sociedade ocidental como cruel e invasiva. Liberdade para alguns significava escravidão para outros. Em 1620, um grupo de colonos ingleses fez uma perigosa viagem através do Atlântico no *Mayflower* e chegou ao porto de Plymouth, em Massachusetts. Eram puritanos ingleses, calvinistas radicais que se sentiam perseguidos pelo *establishment* inglês e haviam decidido emigrar para o Novo Mundo. Herdaram o interesse de Calvino pelo Antigo Testamento e sentiam-se particularmente atraídos pela história do Êxodo, que parecia uma previsão literal de seu próprio projeto. A Inglaterra era seu Egito; a viagem transatlântica, sua estada no deserto, e agora haviam chegado à Terra Prometida, que batizaram de Nova Canaã.⁴⁴

Os puritanos deram nomes bíblicos às suas colônias: Hebron, Salem, Bethlehem, Sion e Judaea. Quando John Winthrop, que se tornaria seu líder, chegou ao *Arabella* em 1630, proclamou aos seus colegas passageiros que a América era Israel; como os antigos israelitas, disse, eles estavam prestes a tomar posse da terra, mas citou as palavras de Moisés no Deuteronômio: os puritanos seriam vitoriosos se guardassem os mandamentos do Senhor, mas pereceriam se fossem desobedientes.⁴⁵ A apropriação da terra pôs os puritanos em choque com as populações nativas americanas. Também nesse caso, eles encontraram uma autorização na Escritura. Como colonialistas posteriores, alguns acreditavam que os habitantes indígenas mereciam sua sorte: eles “não são industriosos, nem têm arte, ciência, habilidade ou capacidade para preservar seja a terra ou seus produtos”, escreveu Robert Cushman, o agente de negócios da colônia. “Portanto, assim como os antigos patriarcas mudaram-se de lugares mais exíguos para outros mais espaçosos, onde a terra estava abandonada e ociosa, e ninguém a usava, ... assim é legítimo agora tomar uma terra que ninguém procura para fazer uso dela.”⁴⁶ Quando os pequots permaneceram hostis, outros puritanos os compararam com os amalequitas e os filisteus, “que se confederaram contra Israel” e tiveram por isso de ser destruídos.⁴⁷ Mas alguns colonos acreditavam que os americanos nativos eram as dez tribos perdidas de Israel, que haviam sido deportadas pelos assírios em 722 a.C. Como Paulo predissera que os judeus aceitariam o cristianismo antes do fim, a conversão dos pequots apressaria a Segunda Vinda de Cristo.

Muitos puritanos estavam convencidos de que sua migração para a América era um prelúdio para os últimos dias. Sua colônia era a “cidade no monte” prevista por Isaías, o começo de uma nova era de paz e beatitude.⁴⁸ Em 1654, Edward Johnson publicou uma história da Nova Inglaterra:

Saibam que este é o lugar onde o Senhor haverá de criar um novo céu e uma nova terra, e ao mesmo tempo uma nova nação.... Estes são apenas os começos da gloriosa reforma e restauração por Cristo de suas igrejas, para devolvê-las a um esplendor mais glorioso que nunca. Ele fez portanto com que o brilho deslumbrante de sua presença fosse contraído no espelho ardente do zelo de seu povo, a partir de onde começa a ser sentido em muitas partes do mundo.⁴⁹

Nem todos os colonos americanos partilhavam da visão puritana, mas ela deixou uma marca indelével no ethos dos Estados Unidos. O Êxodo continuaria a ser um texto crucial. Foi citado pelos líderes revolucionários da Guerra da Independência contra a Grã-Bretanha. Benjamin Franklin queria que o “grande selo” da nação retratasse a separação das águas do mar dos Juncos, mas a água que se tornou o símbolo dos Estados Unidos era não só um antigo emblema imperial como estava também associada ao Êxodo.⁵⁰

Outros migrantes valeram-se da história do Êxodo da mesma maneira: os mórmons, os africaners da África do Sul e os judeus que fugiram da perseguição na Europa e buscaram refúgio nos Estados Unidos. Deus os salvara da opressão e os estabelecera numa nova terra – algumas vezes à custa de outros. Muitos norte-americanos ainda se vêem como um povo escolhido com um destino manifesto; e vêem sua nação como um farol para o resto do mundo. Houve uma tradição de reformadores norte-americanos que fizeram uma “incursão no deserto” para estabelecer um novo começo. Como veremos no próximo capítulo, um número significativo de protestantes americanos continuou preocupado com os últimos dias e sentiu forte identidade com Israel. Contudo, embora os americanos estivessem comprometidos com a libertação e a liberdade, durante 200 anos houve uma Israel escravizada em seu meio.

Em 1619, um ano antes da chegada do *Mayflower* a Plymouth, uma fragata holandesa havia lançado âncora ao largo da costa da Virgínia, com 20 negros que haviam sido capturados na África ocidental e transportados à força para a América. Em 1660, a condição desses africanos já estava definida. Eram escravos, podendo ser comprados e vendidos, agrilhoados e separados de suas tribos, mulheres e filhos.⁵¹ Eles foram introduzidos ao cristianismo como escravos, e o Êxodo tornou-se sua história. De início, provavelmente conservavam sua religião tradicional: os senhores de escravos viam com

desconfiança sua conversão, temendo que usassem a Bíblia para exigir liberdade e direitos humanos básicos. Mas o cristianismo devia parecer extremamente hipócrita aos escravos, pois os pregadores citavam a Escritura para justificar sua escravização. Citavam a maldição que Noé lançara sobre seu neto Canaã, o filho de Cam, ancestral dos povos africanos: “Escravo de escravos ele será para os seus irmãos.”⁵² Referiam-se às instruções de Paulo de que escravos devem ser obedientes a seus senhores.⁵³ Contudo, na altura dos anos 1780, os escravos afro-americanos haviam redefinido a Bíblia em seus próprios termos.

Central para seu cristianismo era o *spiritual*, uma canção baseada em tema bíblico, acompanhada pelo bater dos pés, os soluços, as palmas e os gritos que haviam caracterizado o culto africano. Como somente cerca de 5% dos escravos sabiam ler, os *spirituals* focalizavam a essência da história bíblica, e não o sentido literal das palavras. Como Lutero, eles criaram seu próprio “cânone dentro do cânone”, concentrando-se em histórias que falavam diretamente à sua própria condição: Jacó lutando com o anjo, Josué entrando na Terra Prometida, Daniel no Covil dos Leões, o sofrimento e a ressurreição de Jesus. Mas a narrativa mais importante era o Êxodo: o Egito dos escravos era a América, mas um dia Deus os libertaria:

Quando Israel estava na terra do Egito,
Ó deixa meu povo partir!
Tão oprimidos que não podiam suportar,
Ó deixa meu povo partir!
Coro: Ó, trata de ir, Moisés,
Até a terra do Egito
E diz ao rei faraó
que deixe meu povo partir!

Os escravos usavam o Êxodo para despertar sua consciência, para ajudá-los a suportar as condições desumanas em que viviam, e para pedir justiça. Os *spirituals* persistiram muito tempo após a abolição da escravidão por Abraham Lincoln; a história do Êxodo inspirou Martin Luther King Jr. durante o Movimento dos Direitos Civis, na década de 1960, e, após os assassinatos de King (1968) e Malcolm X (1965), o teólogo da libertação negro James Hal Cone afirmou que a teologia cristã devia se tornar teologia negra, inteiramente identificada com a causa dos oprimidos e afirmativa do caráter divino de sua luta pela liberdade.⁵⁴

Um único texto podia ser interpretado para servir a interesses diametralmente opostos. Quanto mais as pessoas eram estimuladas a fazer da Bíblia o foco de sua espiritualidade, mais difícil se tornava encontrar uma mensagem essencial. Ao mesmo tempo que afro-americanos recorriam à Bíblia para desenvolver sua

teologia da libertação, a Ku Klux Klan a utilizava para justificar o linchamento de negros. Mas a história do Êxodo não significa libertação para todos. Os israelitas que se rebelaram contra Moisés no deserto foram exterminados; os cananeus indígenas foram massacrados pelos exércitos de Josué. Teólogas feministas negras mostraram que os israelitas possuíam escravos; que Deus lhes permitia vender suas filhas para a escravidão; e que Deus realmente ordenou a Abraão que abandonasse a escrava egípcia Hagar no deserto.⁵⁵ *Sola scriptura* podia orientar as pessoas na direção da Bíblia, mas jamais conseguia fornecer uma prescrição absoluta: as pessoas sempre podiam encontrar textos alternativos para apoiar um ponto de vista oposto. No século XVII, as pessoas religiosas estavam se tornando agudamente conscientes de que a Bíblia era um livro muito confuso, e isso numa época em que a clareza e a racionalidade eram valorizadas como nunca.

Modernidade

No final do século XVII, os europeus haviam entrado na idade da razão. Em vez de confiar na tradição sagrada, cientistas, estudiosos e filósofos orientavam-se para o futuro, prontos a jogar fora o passado e iniciar de novo. A verdade, começavam a descobrir, nunca era absoluta, já que novas descobertas punham abaixo velhas certezas. Cada vez mais, a verdade tinha de ser demonstrada empírica e objetivamente, avaliada por sua eficiência no mundo externo e por sua fidelidade a ele. Por conseguinte, modos mais intuitivos de pensamento tornaram-se suspeitos. Em vez de conservar o que fora alcançado, os estudiosos estavam se tornando pioneiros e especialistas. O “homem do Renascimento”, com um domínio enciclopédico do conhecimento, pertencia ao passado. Logo se tornaria quase impossível para um especialista em determinado campo ser competente em outro. A racionalidade do movimento filosófico conhecido como Iluminismo estimulou um modo de pensamento analítico: em vez de tentar ver as coisas inteiras, as pessoas aprendiam a dissecar uma realidade complexa e estudar suas partes componentes. Tudo isso teria profundo efeito na maneira como liam a Bíblia.

Em seu tratado seminal, o *Avanço do conhecimento* (1605), Francis Bacon (1561-1626), conselheiro do rei Jaime I da Inglaterra, foi um dos primeiros a afirmar que mesmo as mais sagradas doutrinas deviam ser submetidas aos métodos rigorosos da ciência empírica. Se essas crenças contradissem a evidência de nossos sentidos, deviam ser abandonadas. Bacon era encantado pela ciência, convencido de que ela iria salvar o mundo e inaugurar o reino milenar previsto pelos profetas. Seu progresso não devia, portanto, ser estorvado por clérigos temerosos, simplórios. Mas Bacon estava convencido de que não podia vigorar nenhum conflito entre ciência e religião, pois só havia uma verdade. A visão que Bacon tinha da ciência, contudo, era diferente da nossa. Para ele, o método científico consistia em reunir fatos provados; ele não avaliava a importância da conjectura e da hipótese na investigação científica. A única informação em que podíamos confiar provinha de nossos cinco sentidos; tudo que não pudesse ser empiricamente demonstrado – filosofia, metafísica, teologia, arte, misticismo e mitologia – era irrelevante. Sua definição de verdade tornou-se extremamente influente, em especial entre os defensores mais conservadores da Bíblia.

O novo humanismo era cada vez mais antagônico à religião. O filósofo

francês René Descartes (1596-1650) sustentou que não havia necessidade de Escritura revelada, já que a razão nos fornecia ampla informação sobre Deus. O matemático britânico Isaac Newton (1642-1727) mal mencionou a Bíblia em seus copiosos Escritos, porque extraía seu conhecimento de Deus de um intenso estudo do Universo. A ciência logo elucidaria os “mistérios” irracionais da fé tradicional. A nova religião do deísmo, defendida por John Locke (1632-1704), um dos fundadores do Iluminismo, fundamentava-se unicamente na razão. Immanuel Kant (1724-1804) estava convencido de que uma Bíblia divinamente revelada violava a autonomia e a liberdade do ser humano. Alguns pensadores iam mais longe. O filósofo escocês David Hume (1711-76) afirmou que não havia razão para se acreditar que alguma coisa se situava além da experiência de nossos sentidos. Denis Diderot (1713-84), filósofo, crítico e romancista, simplesmente não se importava com a existência ou não de Deus, ao passo que Paul Heinrich, barão de Holbach (1723-89), afirmou que a crença num Deus sobrenatural era um ato de covardia e desespero.

Muitos homens de razão, no entanto, eram apaixonados pelos clássicos da Antigüidade greco-romana, que pareciam preencher muitas das funções da Escritura.¹ Quando lia os clássicos, Diderot experimentava “transportes de admiração, ... frêmitos de alegria, ... entusiasmo divino”.² Jean-Jacques Rousseau (1712-72) declarou que estudaria os autores gregos e romanos muitas vezes. “Inflamei-me!”, exclamou ele ao ler Plutarco.³ Ao visitar Roma pela primeira vez, o historiador inglês Edward Gibbon (1737-94) não pôde prosseguir com sua pesquisa, porque ficou “agitado” com tão “fortes emoções” e experimentou uma “embriaguez” e um “entusiasmo” quase religiosos.⁴ Todos eles investiram essas obras antigas com suas mais profundas aspirações, permitiram-lhes moldar suas mentes, dar forma a seu mundo interior, e descobriram que, em troca, os textos lhes proporcionavam momentos de transcendência.

Outros estudiosos aplicaram suas habilidades ceticamente críticas à Bíblia. Baruch Spinoza (1632-77) um judeu sefardita de ascendência espanhola nascido na liberal cidade de Amsterdam, havia estudado matemática, astronomia e física e as considerava incompatíveis com suas crenças religiosas.⁵ Em 1655 ele começou a expressar dúvidas que perturbaram sua comunidade: as contradições manifestas na Bíblia provavam que ela não podia ser de origem divina; a idéia de revelação era uma ilusão; e não havia nenhuma divindade sobrenatural – o que chamávamos de “Deus” era simplesmente a própria natureza. Em 27 de julho de 1656, Spinoza foi excomungado da sinagoga e tornou-se a primeira pessoa na Europa a viver com sucesso fora do alcance da religião estabelecida. Spinoza rejeitava a fé convencional como “um tecido de mistérios” sem sentido; ele

preferia obter o que chamava de “beatitude” a partir do livre exercício de sua razão.⁶ Spinoza estudou as origens históricas e os gêneros literários da Bíblia com uma objetividade sem precedentes. Concordou com Ibn Ezra que Moisés não poderia ter escrito todo o Pentateuco, mas foi adiante ao afirmar que o texto era obra de vários autores diferentes. Havia se tornado o pioneiro do método histórico-crítico que mais tarde seria conhecido como a Crítica Superior da Bíblia.

Moisés Mendelssohn (1729-86), o brilhante filho de um pobre estudioso da Torá em Dessau, na Alemanha, foi menos radical. Ele havia se apaixonado pelo saber secular moderno, mas, como Locke, não tinha nenhuma dificuldade em aceitar a idéia de um Deus benevolente, o que lhe parecia uma questão de senso comum. Ele criou a *Haskalah*, um “iluminismo” judaico, que apresentava o judaísmo como uma fé racional apropriada à modernidade. No monte Sinai, Deus havia se revelado num código de leis, não num conjunto de doutrinas, de modo que a religião judaica dizia respeito unicamente à ética e deixava a mente inteiramente livre. Antes de aceitar a autoridade da Bíblia, os judeus deviam se convencer racionalmente de suas pretensões. É difícil reconhecer isso como judaísmo. Mendelssohn havia tentado encaixá-lo num molde racionalista que era indiferente à espiritualidade. Apesar disso, muitos judeus, que se tornaram conhecidos como os *maskilim* (“os esclarecidos”), mostraram-se prontos para segui-lo. Estavam ansiosos por escapar das limitações intelectuais do gueto, transferir-se para a sociedade gentia, estudar as novas ciências e manter sua fé como um assunto privado.

Mas esse racionalismo foi combatido por um movimento místico surgido entre os judeus de Polônia, Galícia, Bielorrússia e Lituânia que significou uma rebelião contra a modernidade.⁷ Em 1735, Israel ben Eliezer (1698-1760), um pobre taberneiro judeu no sudeste da Polônia, anunciou que havia se tornado um *baal shem*, um “Mestre do Nome”, um dos muitos praticantes da cura pela fé que vagavam pelos distritos rurais da Europa oriental, pregando em nome de Deus. Aquela era uma época sombria para os judeus poloneses. Durante uma revolta camponesa contra a nobreza (1648-67), judeus haviam sido massacrados em grandes números e continuavam vulneráveis e economicamente carentes. Havia um fosso cada vez mais largo entre os ricos e os pobres, e muitos rabinos haviam simplesmente se recolhido ao estudo da Torá, negligenciando suas congregações. Israel ben Eliezer iniciou um movimento de reforma e tornou-se conhecido como o *Baal Shem Tov* – ou o “Besht” –, um mestre de condição excepcional. No fim de sua vida, havia cerca de 40 mil de seus *hassidim* (“piedosos”).

O Besht afirmava que não havia sido escolhido por Deus porque estudara o Talmude, mas porque recitava as preces tradicionais com tamanho fervor e concentração que alcançava uma união extática com Deus. Ao contrário dos

rabinos da era talmúdica, que acreditavam que o estudo da Torá precedia a oração,⁸ o Besht insistia no primado da contemplação.⁹ Um rabino não devia enterrar-se em seus livros e negligenciar os pobres. A espiritualidade hassídica era baseada no mito de Isaac Luria das centelhas divinas presas no mundo material, mas o Besht transformou essa visão trágica numa avaliação positiva da onipresença de Deus. Uma centelha do divino podia ser encontrada em qualquer objeto material, por mais modesto que fosse, e nenhuma atividade – comer, beber, fazer amor ou realizar negócios – era profana. Mediante a prática constante do *devekut* (“ligação”), um hasside cultivava uma perpétua consciência da presença de Deus. Os hassidim expressavam essa consciência acentuada em preces extáticas, ruidosas e agitadas, acompanhadas por gestos extravagantes – tal como saltos mortais que simbolizavam uma total inversão de visão – que os ajudavam a se lançar com todo o seu ser no culto.

Assim como olhavam através do véu da matéria para ver a centelha divina latente dentro do mais banal dos objetos, assim também os hassidim aprendiam a penetrar as palavras da Bíblia e vislumbrar a divindade oculta sob a superfície. As palavras e letras da Torá eram receptáculos que continham a luz de *En Sof*; assim, um hasside não devia se concentrar no sentido puramente literal do texto, mas na realidade espiritual que ele encerrava.¹⁰ Devia cultivar uma atitude receptiva e permitir que a Bíblia lhe falasse, retraindo suas capacidades mentais. Um dia, o Besht foi visitado por Dov Ber (1716-72), um cabalista erudito que iria finalmente sucedê-lo como líder do movimento hassídico. Os dois homens estudaram a Torá juntos e mergulharam num texto sobre os anjos. Dov Ber abordou a passagem de maneira bastante abstrata, e o Besht lhe pediu que mostrasse respeito pelos anjos que estavam discutindo, levantando-se. Assim que ele se pôs de pé, “a casa inteira ficou banhada de luz, um fogo ardia por toda parte, e eles sentiram [ambos] a presença dos anjos”. “A simples leitura é como dizes”, falou o Besht a Dov Ber, “mas faltava alma à tua maneira de estudar.”¹¹ Uma leitura de senso comum, sem a atitude e os gestos de oração, não produziria uma visão do invisível.

Sem essa prece, o estudo da Torá tornava-se inútil. Como explicou um dos discípulos de Dov Ber, os hassidim deviam ler a Escritura “com ardente entusiasmo do coração, com uma coerção de todas as faculdades psicológicas do homem na direção de pensamentos claros e puros sobre Deus, constantemente, e com a exclusão de todos os prazeres”.¹² O Besht lhes dizia que, caso se aproximassem da história do monte Sinai dessa maneira, iriam “sempre ouvir Deus lhes falar, como fez durante a revelação no Sinai, porque foi intenção de Moisés que todo Israel se tornasse digno de alcançar o mesmo nível que ele”.¹³ O que interessava não era ler *sobre* o Sinai, mas experimentar o próprio Sinai.

Quando Dov Ber tornou-se o líder hassídico, sua reputação de erudito atraía

muitos rabinos e estudiosos para o movimento. Mas sua exegese não era mais seca e acadêmica. Um de seus discípulos recordou que “quando ele abria a boca para dizer palavras de Verdade, dava a impressão de não ser absolutamente deste mundo, e a Presença Divina falava de sua garganta”.¹⁴ Às vezes, no meio de uma palavra, ele fazia uma pausa e esperava algum tempo em silêncio. Os hassidim estavam desenvolvendo sua própria *lectio divina*, criando um lugar silencioso para a Escritura em seus corações. Em vez de analisar o texto e desagregá-lo, o hasside tinha de silenciar suas faculdades críticas. “Eu lhes ensinarei a melhor maneira de ensinar a Torá”, Dov Ber costumava dizer: “não se sentir [consciente de] si mesmo em absoluto, mas ser como um ouvido atento que ouve o mundo do som falando, mas não fala ele mesmo.”¹⁵ O exegeta tinha de fazer de si mesmo um receptáculo para a presença divina. A Torá devia agir sobre ele, como se ele fosse seu instrumento.¹⁶

O hassidismo despertou arrebatada oposição entre os judeus ortodoxos, que ficaram horrorizados com a aparente difamação do estudo erudito da Torá por parte de Besht. Eles se tornaram conhecidos como os *misnagdim* (“opponentes”). Seu líder foi Elijah ben Solomon Zalman (1720-97), diretor (*gaon*) da academia de Vilna na Lituânia. O estudo da Torá era a maior paixão do *gaon*, mas ele era também versado em astronomia, anatomia, matemática e línguas estrangeiras. Embora estudasse a Escritura de maneira mais agressiva que os hassidim, o método do *gaon* era místico à sua maneira. Ele apreciava o que chamava de “esforço” do estudo, uma intensa atividade mental que o fazia cair num novo nível de consciência e o prendia aos livros a noite toda, os pés imersos em água gelada para impedir que adormecesse. Quando o *gaon* se permitia cochilar, a Torá penetrava seus sonhos e ele experimentava uma elevação ao divino. “Aquele que estuda a Torá comunga com Deus”, declarou um de seus discípulos, “pois Deus e a Torá são uma só coisa.”¹⁷

Na Europa ocidental, no entanto, estava se tornando cada vez mais difícil encontrar Deus na Escritura. O ethos do Iluminismo inspirara mais eruditos a estudar a Bíblia criticamente, mas era impossível experimentar sua dimensão transcendente sem os gestos e a disposição da prece. Na Inglaterra, alguns deístas mais radicais usavam os novos métodos eruditos para solapar a Bíblia.¹⁸ O matemático William Whiston (1667-1752) acreditava que o cristianismo primitivo havia sido uma fé mais racional. Em 1745, ele publicou uma versão do Novo Testamento da qual eliminara todas as referências à Encarnação e à Trindade, doutrinas que, afirmava ele, haviam sido impingidas aos fiéis pelos Padres da Igreja. O deísta irlandês John Toland (1670-1722) tentou substituir o Novo Testamento por um manuscrito que pretendia ser o evangelho judaico-cristão de Barnabés, desaparecido havia muito tempo, que negava a divindade de Cristo. Outros céticos afirmavam que o texto do Novo Testamento era tão

adulterado que ficava impossível determinar o que a Bíblia realmente dizia. Mas o eminente classicista Richard Bentley (1662-1742) promoveu uma campanha erudita em defesa da Bíblia. Usando as técnicas críticas agora aplicadas à literatura greco-romana, mostrou que era possível reconstruir os manuscritos originais cotejando-se e analisando-se as variantes.

Na Alemanha, os pietistas, que queriam ir além das áridas polêmicas doutrinárias das seitas protestantes rivais, lançaram mão também desses métodos analíticos para reabilitar a Bíblia, convencidos de que a crítica bíblica devia estar acima da lealdade denominacional.¹⁹ O objetivo dos pietistas era libertar a religião da teologia e recobrar uma experiência mais pessoal do divino. Em 1694, eles fundaram uma universidade em Halle para levar o novo conhecimento aos leigos de uma maneira não sectária, e Halle tornou-se o centro de uma revolução bíblica.²⁰ Entre 1711 e 1719, seu prelo imprimiu 100 mil exemplares do Novo Testamento e 80 mil Bíblias completas. Os estudiosos de Halle produziram também a *Bíblia Pentapla* para estimular uma leitura transdenominacional da Escritura: cinco diferentes traduções eram impressas lado a lado, de modo que luteranos, calvinistas e católicos podiam ler a versão de sua escolha e, se encontrassem alguma dificuldade, consultar o correspondente em outra coluna. Outros traduziram a Bíblia de forma inteiramente literal, para mostrar que, mesmo no vernáculo, a Palavra de Deus estava longe de ser clara. Os teólogos deviam ser mais reticentes em seu uso de “textos de prova”, que não podiam sustentar o peso da interpretação teológica a eles imposta. Quando o original não podia ser traduzido num alemão elegante, a Bíblia soava estranha e alheia, e isso era um lembrete salutar de que era sempre difícil compreender a Palavra de Deus.²¹

No final do século XVIII, os estudiosos alemães encontravam-se na liderança dos estudos bíblicos e levavam mais longe o método histórico-crítico de Spinoza. Eles concordavam que Moisés certamente não escrevera todo o Pentateuco, que parecia ter vários autores diferentes, cada um com seu estilo característico. Um preferia o título divino “Elohim”; outro preferia chamar Deus de “Jeová”. Havia narrativas duplicadas, obviamente escritas por mãos diferentes, bem como os dois relatos da criação no Gênesis.²² Assim, Jean Astruc (1684-1766), um médico parisiense, e Johann Gottfried Eichorn (1752-1827), professor de línguas orientais na Universidade de Iena, afirmaram que havia dois documentos principais no Gênesis: o “jeovista” e o “eloísta”. Mas, em 1798, Karl David Igen, sucessor de Eichorn, sugeriu que o material eloísta provinha de duas fontes distintas. Outros estudiosos, entre os quais Johann Severin Vater (1771-1826), e Wilhelm De Wette (1780-1849), acreditavam que também isso era simplista: o Pentateuco consistia em numerosos fragmentos independentes que haviam sido reunidos por um redator.

No século XIX, concordava-se em geral, entre os estudiosos da Crítica Superior, que o Pentateuco era uma combinação de quatro fontes originalmente independentes. Em 1805, De Wette afirmou que o Deuteronômio (“D”) era o último livro do Pentateuco e provavelmente o *sefer torah* descoberto no tempo de Josias. Hermann Hupfeld (1796-1866), professor em Halle, concordou com Igen que a fonte “eloísta” consistia de dois documentos separados: E1 (uma obra sacerdotal) e E2. E1, acreditava ele, era a fonte mais antiga, seguida por E2, J e D, nessa ordem. Mas Karl Heinrich Graf (1815-69) fez um avanço importante quando afirmou que o documento sacerdotal (E1) era de fato a mais recente das quatro fontes.

Julius Wellhausen (1844-1918) adotou a teoria de Graf, porque ela resolvia um problema que o perturbava havia muito. Por que os profetas nunca se referiam à lei mosaica? E por que o deuteronomista, que tinha clara familiaridade com a obra do jeovista e do eloísta, era ignorante do documento sacerdotal? Tudo isso podia ser explicado se a fonte sacerdotal (E1) fosse realmente uma composição recente. Wellhausen mostrou também que a teoria dos quatro documentos era demasiado simplista; teria havido acréscimos a todas as quatro fontes antes que elas fossem combinadas numa única narrativa. Sua obra foi vista por seus contemporâneos como a culminação do método crítico, mas o próprio Wellhausen compreendia que a pesquisa apenas começara – e, de fato, ela prossegue até hoje.

Como essas descobertas afetariam as vidas religiosas de judeus e cristãos? Alguns cristãos abraçaram os achados do Iluminismo. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) sentiu-se inicialmente perturbado pelo fato de a Bíblia parecer um documento tão imperfeito.²³ Sua reação foi promover uma espiritualidade baseada numa experiência fundamental para todas as religiões, mas que o cristianismo havia expressado de maneira característica. Ele definiu essa experiência como “o sentimento de dependência absoluta”.²⁴ Esta não constituía nenhum servilismo abjeto, mas um sentido de reverência e admiração perante o mistério da vida, que nos tornava cientes de que não éramos o centro do Universo. Os evangelhos mostravam que Jesus corporificou perfeitamente essa atitude de admiração e submissão, e o Novo Testamento descrevia o impacto de sua personalidade sobre os discípulos que fundaram a Igreja primitiva.

A Escritura era, portanto, essencial para a vida cristã porque nos proporcionava nosso único acesso a Jesus. Mas, como seus autores eram condicionados pelas circunstâncias históricas em que viviam, era legítimo submeter seu testemunho a escrutínio crítico. A vida de Jesus tinha sido uma revelação divina, mas os escritores que a registraram eram seres humanos comuns, sujeitos a pecado e erro. Era muito possível que tivessem cometido incorreções. Mas o Espírito Santo havia guiado a Igreja em sua seleção de livros

canônicos, de modo que os cristãos podiam confiar no Novo Testamento. A tarefa do estudioso era remover sua casca cultural para revelar o cerne atemporal em seu interior. Nem todas as palavras da Escritura eram confiáveis, assim o exegeta devia distinguir idéias marginais da essência do evangelho.

A Lei e os Profetas foram a Escritura dos autores do Novo Testamento. Mas Schleiermacher acreditava que o Antigo Testamento não era tão confiável quanto o Novo para os cristãos. Ele tinha diferentes visões de Deus, do pecado e da graça e baseava-se na lei, e não no espírito. Algum dia, o Antigo Testamento poderia até ser relegado a um apêndice. A teologia bíblica de Schleiermacher deu origem a um novo movimento cristão conhecido como liberalismo, que procurava a mensagem religiosa universal nos evangelhos, descartava o que parecia periférico e tentava expressar essas verdades essenciais de maneira que interessasse a uma audiência moderna.

Em 1859, Charles Darwin (1809-82) publicou *A origem das espécies*, livro que marcou uma nova fase na história da ciência. Em vez de meramente coletar fatos, no estilo baconiano, Darwin propôs uma hipótese: animais, plantas e seres humanos não haviam sido criados já plenamente formados, mas haviam se desenvolvido aos poucos num longo período de adaptação evolucionista a seu ambiente. Em *Descendência do homem*, obra posterior, ele sugeriu que o *homo sapiens* havia evoluído a partir do mesmo protomono que o gorila e o chimpanzé. *A Origem* era uma exposição sóbria e cuidadosa de uma teoria científica que atraiu ampla audiência popular: 1.400 exemplares foram vendidos no dia do lançamento.

Darwin não pretendia atacar a religião. De início a reação religiosa foi abafada. Houve um clamor muito maior quando sete clérigos anglicanos publicaram *Essays and Reviews* (1861), que tornava a Crítica Superior acessível ao leitor comum.²⁵ O público foi agora informado de que Moisés não havia escrito o Pentateuco, nem Davi escrito os Salmos. Os milagres bíblicos eram simplesmente tropos literários e não deviam ser compreendidos literalmente, e, em sua maior parte, os eventos descritos na Bíblia claramente não eram históricos. Os autores de *Essays and Reviews* afirmavam que a Bíblia não devia merecer tratamento especial, mas ser abordada com o mesmo rigor crítico que qualquer outro texto antigo.

No fim do século XIX, a Crítica Superior, e não o darwinismo, era o principal pomo da discórdia entre cristãos liberais e conservadores. Os liberais acreditavam que a longo prazo o método crítico levaria a uma compreensão mais profunda da Bíblia. Para os conservadores, porém, a Crítica Superior simbolizava tudo que estava errado com o mundo pós-Iluminismo e demolia antigas certezas.²⁶ Em 1888, a romancista britânica Mrs. Humphry Ward publicou *Robert Elsmere*, a história de um jovem clérigo cuja fé foi destruída

pela Crítica Superior. O livro tornou-se um best-seller, indicando que muitas pessoas solidarizaram-se com o dilema de Robert. Como disse a mulher deste: “Se os evangelhos não são verdadeiros como fato, como história, não consigo ver como poderiam ser verdadeiros de alguma maneira, ou de algum valor.”²⁷ É um sentimento que muitos compartilhariam hoje.

A tendência racional do mundo moderno tornou difícil – se não impossível – que um crescente número de pessoas apreciasse o papel e o valor da mitologia. Havia, portanto, um sentimento progressivo de que as verdades da religião deviam ser factuais e um medo profundo de que a Crítica Superior levasse a um perigoso vazio. Caso menosprezássemos um milagre, a coerência exigiria que rejeitássemos todos eles. Se Jonas não passou três dias na barriga da baleia, perguntava um pastor protestante, teria Jesus realmente se levantado do túmulo?²⁸ Clérigos culpavam a Crítica Superior pela embriaguez e a infidelidade disseminadas e o aumento das taxas de criminalidade e divórcio.²⁹ Em 1886, o pregador revivalista Dwight Moody (1837-99) fundou o Moody Bible Institute em Chicago para combater a Crítica Superior. Seu objetivo era criar um quadro de crentes genuínos para combater as falsas idéias que, ele estava convencido, haviam levado a nação à beira do aniquilamento. O Bible Institute se tornaria um fenômeno fundamentalista crucial, representando um porto seguro e sagrado num mundo sem Deus.

Os conservadores, que se sentiam minoritários em relação aos liberais nas denominações, começaram a se reunir. Nos últimos anos do século XIX, a Bible Conference, onde conservadores podiam ler a Escritura de maneira literal, direta, e purgar suas mentes da Crítica Superior, tornou-se cada vez mais popular nos Estados Unidos. Havia uma fome muito disseminada de certeza. As pessoas esperavam agora algo inteiramente novo da Bíblia – algo que ela nunca pretendia oferecer até então. Em seu livro, reveladoramente intitulado *Many Infallible Proofs* (1895), o protestante norte-americano Arthur Pierson queria que a Bíblia fosse discutida “num espírito verdadeiramente imparcial e científico”:

Gosto de uma teologia bíblica que ... não comece com uma hipótese e depois entrelace os fatos e a filosofia para se adaptar à curvatura de nosso dogma, mas [seja] um sistema baconiano, que primeiro colha os ensinamentos do mundo de Deus e depois procure deduzir alguma lei geral segundo a qual os fatos possam ser ordenados.³⁰

Numa época em que tantas crenças tradicionais estavam sendo erodidas, esse era um desejo compreensível, mas os mitos da Bíblia provavelmente não podiam fornecer a certeza científica que Pierson esperava.

O seminário presbiteriano em Princeton, Nova Jersey, tornou-se o bastião

desse protestantismo “científico”. O termo “bastião” é apropriado, porque essa busca de uma interpretação racionalista da Bíblia parecia cronicamente defensiva. “A religião tem de lutar em defesa de sua vida contra a grande classe dos cientistas”, escreveu Charles Hodge (1797-1878), professor de teologia em Princeton.³¹ Em 1871 Hodge publicou o primeiro volume de sua obra *Systematic Theology*. O título por si só já revelava seu viés baconiano. O teólogo, Hodge afirmava, não devia procurar um significado além das palavras da Escritura, mas apenas ordenar os ensinamentos da Bíblia num sistema de verdades gerais – um projeto que envolveria grande quantidade de esforço mal aplicado, porque esse tipo de sistema era inteiramente estranho à Bíblia.

Em 1881, Archibald A. Hodge, filho de Charles, publicou uma defesa da verdade literal da Bíblia com seu colega mais jovem Benjamin Warfield. O livro tornou-se um clássico: “As Escrituras não somente contêm mas são a Palavra de Deus, e por isso todos os seus elementos e todas as suas afirmações são absolutamente isentos de erro e obrigam os homens à fé e à obediência.” Toda afirmação bíblica – sobre qualquer assunto – era a absoluta “verdade dos fatos”.³² A natureza da fé mudava. Agora não era mais uma “confiança”, mas uma submissão intelectual a um conjunto de crenças. Para Hodge e Warfield, porém, isso não requeria nenhuma suspensão da incredulidade, porque o cristianismo era inteiramente racional. “Foi apenas pelo raciocínio que ele chegou tão longe”, afirmou Warfield num artigo posterior. “E é unicamente pelo raciocínio que derrotará seus inimigos.”³³

Essa era um ponto de partida inteiramente novo. No passado, alguns intérpretes haviam defendido o estudo do sentido literal da Bíblia, mas nunca haviam acreditado que cada palavra da Escritura era factualmente verdadeira. Muitos haviam admitido que, se confinássemos nossa atenção à letra, a Bíblia era um texto impossível. A crença na infalibilidade da Bíblia, cujos pioneiros foram Warfield e Hodge, iria, no entanto, tornar-se crucial para o fundamentalismo cristão e envolveria considerável negação. Hodge e Warfield respondiam ao desafio da modernidade, mas, em seu desespero, distorciam a tradição de Escritura que tentavam defender.

O mesmo podia ser dito da nova visão apocalíptica que se apoderou dos protestantes norte-americanos conservadores no final do século XIX. Esta foi criação de um inglês, John Nelson Darby (1800-82), que encontrou poucos seguidores na Grã-Bretanha, mas percorreu os Estados Unidos, fazendo grande sucesso entre 1859 e 1877.³⁴ Ele estava convencido, com base numa leitura literal do Apocalipse, de que Deus logo poria fim a esta era da história com um desastre terrível e sem precedentes. O Anticristo, o falso redentor cuja vinda antes do fim fora prevista por São Paulo,³⁵ seria de início bem recebido e poderia enganar os incautos. Ele infligiria depois à humanidade sete anos de

tribulação, guerra e massacre, mas Jesus por fim desceria à terra e o derrotaria na planície de Armagedon, próxima a Jerusalém. Cristo reinaria então sobre a terra durante mil anos, até que o Juízo Final encerrasse a história. O atrativo dessa teoria era que os verdadeiros crentes seriam poupados. Com base numa observação casual de São Paulo, sugeria que, na Segunda Vinda, os cristãos seriam “arreatados para as nuvens” ao encontro de Jesus.³⁶ Darby sustentava que, pouco antes da Tribulação, haveria um “rpto”, um “seqüestro” de cristãos renascidos, que seriam carregados para o céu e assim escapariam aos sofrimentos do fim dos tempos.

Por estranho que pareça, essa teoria do arrebatamento era condizente com aspectos do pensamento do século XIX. Darby falava de eras históricas ou “dispensações”, cada uma das quais havia terminado em destruição; isso não era diferente das épocas sucessivas que os geólogos haviam encontrado nos estratos de fósseis nas rochas e penhascos – todas as quais, pensavam alguns, haviam terminado em catástrofe. Em conformidade com o espírito moderno, a teoria de Darby era literal e democrática. Não havia nenhuma verdade oculta, acessível somente a uma elite instruída. A Bíblia queria dizer exatamente o que dizia. Um milênio significava dez séculos; se os profetas falavam de “Israel”, estavam se referindo a judeus, não à Igreja; se o Apocalipse profetizava uma batalha junto a Jerusalém, era exatamente isso que iria acontecer.³⁷ Essa leitura da Escritura se tornaria ainda mais fácil após a publicação de *The Scofield Reference Bible* (1909), que se tornou um best-seller imediato. Cyrus I. Scofield explicou a teoria do arrebatamento em notas detalhadas – uma glosa que, para muitos cristãos fundamentalistas, tornou-se quase tão digna de crédito quanto a própria Bíblia.

O mundo judaico também estava dividido entre os que queriam abraçar a modernidade e os que estavam determinados a combatê-la. Na Alemanha, os *maskilim*, que haviam abraçado o Iluminismo, acreditavam poder ser uma ponte entre o gueto e o mundo moderno. Nos primeiros anos do século XIX, alguns decidiram remodelar a própria religião. O judaísmo reformado, cujo culto era conduzido em alemão, com canto coral e coros mistos, parecia mais protestante que judaico. Para desgosto dos rabinos ortodoxos, sinagogas – agora chamadas “templos” – foram fundadas em Hamburgo e Berlim. Nos Estados Unidos, o teatrólogo Isaac Harby fundou um templo reformado em Charleston, e por volta de 1870 uma proporção substancial das 200 sinagogas nos Estados Unidos havia adotado pelo menos algumas práticas reformadas.³⁸

Os reformadores pertenciam ao mundo moderno. Não tinham tempo para o irracional, o místico ou o misterioso. Na década de 1840, alguns estudiosos da Reforma que haviam se envolvido num estudo crítico da história judaica fundaram uma escola adequadamente conhecida como a Ciência do Judaísmo.

Eram influenciados pelas filosofias de Kant e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), que havia afirmado em *Fenomenologia do espírito* (1807) que Deus, a quem chamava de o Espírito universal, só poderia realizar seu pleno potencial se descesse à terra e fosse percebido da maneira mais plena na mente humana. Tanto Hegel quanto Kant haviam visto o judaísmo como o epitome da má religião: o Deus judaico, afirmou Hegel, era um tirano, que exigia submissão incondicional às suas leis intoleráveis. Jesus tentara libertar os seres humanos dessa servidão vil, mas os cristãos haviam retornado à antiga tirania.

Os estudiosos da Ciência do Judaísmo reescreveram a história bíblica em termos hegelianos para corrigir esse preconceito. Em sua obra, a Bíblia registrava o processo de espiritualização por meio do qual o judaísmo atingia a autoconsciência.³⁹ Em *Religião do espírito* (1841), Solomon Formstecher (1808-89) afirmou que os judeus tinham sido os primeiros a chegar a uma noção hegeliana de Deus. Os profetas hebreus haviam imaginado inicialmente que sua inspiração viera de uma força externa, mas afinal compreenderam que ela se devia à sua própria natureza de Espírito. O exílio desabitou os judeus de apoios e controles externos, de modo que eles eram agora capazes de se aproximar de Deus em liberdade. Samuel Hirsch (1815-89) afirmou que Abraão havia sido o primeiro ser humano a abandonar o fatalismo pagão e a dependência para se postar sozinho na presença de Deus, em total controle de si mesmo, ao passo que o cristianismo retornara à superstição e à irracionalidade do paganismo. Nachman Krochmal (1785-1840) e Zachariah Frankel (1801-75) concordavam que toda a Torá escrita fora revelada a Moisés no Sinai, mas negavam a inspiração divina da Lei oral, que era inteiramente feita pelo homem e podia ser alterada para atender às exigências do presente. Abraham Geiger (1810-74), um racionalista convicto, acreditava que o período ingênuo, criativo e espontâneo da história judaica, que começara nos tempos bíblicos, chegara ao fim. Com o Iluminismo, um estágio mais elevado de contemplação reflexiva estava em curso.

Mas alguns desses historiadores eram capazes de ver o valor de rituais antigos, como o uso de filactérios ou as leis dietéticas, que os reformadores queriam abolir. Frankel e Leopold Zunz (1794-1886) acreditavam ambos que havia grande perigo na abolição indiscriminada da tradição. Essas práticas haviam se tornado parte essencial da experiência judaica e, sem elas, o judaísmo podia degenerar num sistema de doutrinas abstratas, sem vida. Zunz temia, em particular, que a Reforma estivesse perdendo contato com as emoções: a razão por si só não podia produzir o deleite e a alegria que caracterizavam o judaísmo em sua melhor forma. Esse era um ponto importante. No passado, a leitura da Bíblia sempre fora acompanhada por rituais – liturgia, exercícios de concentração, silêncio, jejum, cantos e gestos cerimoniais – que haviam dado vida à página sagrada. Sem esse contexto ritual, a Bíblia poderia ser reduzida a

um documento que fornecia informação, mas nenhuma experiência espiritual. Finalmente o judaísmo reformado reconheceria a verdade da crítica de Zunz e restauraria alguns dos ritos que havia abandonado.

À medida que observavam seus companheiros judeus assimilando-se, muitos judeus ficavam profundamente preocupados com a perda de tradição, e os mais ortodoxos sentiam-se cada vez mais atacados. Em 1803, R. Hayyim Volozhiner, um discípulo do *gaon* de Vilna, deu um passo decisivo ao fundar a *yeshivá* Etz Hayyim em Volozhin, na Lituânia. *Yeshivot* semelhantes foram fundadas em outras partes da Europa oriental durante o século XIX e tornaram-se os equivalentes judaicos das faculdades bíblicas norte-americanas. No passado, uma *yeshivá* consistia apenas em algumas salas para o estudo da Torá e do Talmude atrás da sinagoga. Etz Hayyim, onde centenas de estudantes talentosos de toda a Europa se reuniam para estudar com especialistas, era muito diferente. O rabi Hayyim ensinava a Torá e o Talmude segundo o método que aprendera com o *gaon*, analisando o texto logicamente, mas de uma maneira que produzia uma experiência espiritual. Os estudantes não estavam ali para aprender *sobre* a Torá; o processo de memorização, preparação e discussão animada e viva constituía rituais tão importantes quanto qualquer conclusão a que se chegasse em aula. Esse método era uma forma de oração, e sua intensidade refletia a espiritualidade do *gaon*. O currículo era exigente, os horários extensos, e os jovens permaneciam separados da família e dos amigos. Alguns tinham permissão para dedicar um pequeno tempo a assuntos seculares, mas estes eram secundários, vistos como tempo subtraído à Torá.⁴⁰

O objetivo original de Etz Hayyim fora combater o hassidismo e reinstaurar o estudo rigoroso da Torá. Contudo, à medida que o século XIX avançava, a ameaça do Iluminismo judaico tornava-se um perigo mais premente, e os hassidim e *misnagdim* juntaram forças contra os *maskilim*, que viam como uma espécie de Cavalo-de-Tróia, contrabandeando os males da cultura secular para o mundo judaico. Aos poucos as novas *yeshivot* tornaram-se bastiões da ortodoxia para evitar esse perigo invasor. Os judeus desenvolviam seu próprio tipo de fundamentalismo, que em geral começava não como uma batalha contra um inimigo externo, mas como uma luta interna em que tradicionalistas lutavam com seus correligionários. As instituições fundamentalistas respondiam à modernidade criando um enclave de pura fé – a *yeshivá* ou a faculdade bíblica – onde os fiéis poderiam transformar suas vidas. Era um movimento defensivo, que tinha potencial para uma futura contra-ofensiva. Os estudantes de uma *yeshivá*, *madrasah* ou faculdade bíblica tendiam a se tornar um núcleo qualificado, com uma formação e uma ideologia partilhadas, em suas comunidades locais.

No final do século XIX, o mundo podia realmente parecer um lugar sem Deus.

Em vez de ser uma minoria discriminada, como no passado, os ateus começavam a ocupar o terreno da moral. Um aluno de Hegel, Ludwig Feuerbach (1804-72), afirmou que a idéia de Deus diminuía e desvalorizava nossa humanidade. Para Karl Marx (1818-83), a religião era o sintoma de uma sociedade doente, um ópio que tornava tolerável o sistema social enfermo e eliminava a vontade de encontrar uma cura. E os darwinistas radicais dispararam os primeiros tiros numa guerra entre a Escritura e a ciência que até hoje continua. Na Inglaterra, Thomas H. Huxley (1825-95), e, no continente, Karl Vogt (1817-95), Ludwig Buchner (1824-99), Jakob Moleschott (1822-93) e Ernst Haeckel (1834-1919) divulgaram a teoria evolucionista para provar que a religião e a ciência eram de todo incompatíveis. Para Huxley, não podia haver solução de compromisso entre ciência e religião tradicional: “Uma ou outra deve desaparecer após uma luta de duração desconhecida.”⁴¹

Se os religiosos se sentiram agredidos no início do século XX, era porque estavam realmente sob ataque. Os judeus viam-se ameaçados por um novo racismo “científico”, que definia as características biológicas e genéticas essenciais dos povos da Europa de maneira tão estreita que o judeu se tornava “outro”.⁴² Na Europa oriental, uma nova onda de *pogroms* na virada do século XX levou alguns judeus não-religiosos a fundar o sionismo, um movimento político para estabelecer uma pátria judaica na Palestina. Embora usasse o símbolo bíblico da Terra de Israel, os sionistas não eram motivados pela religião, mas por pensamento moderno secular: nacionalismo, colonialismo e socialismo.

A modernidade secular foi sob muitos aspectos benigna, mas foi também violenta e tendeu a romantizar a luta armada. Entre 1914 e 1945, 70 milhões de pessoas na Europa e na União Soviética morreram em consequência de guerra e conflito.⁴³ Houve duas guerras mundiais, limpeza étnica brutalmente eficiente e atos de genocídio. Algumas das piores atrocidades haviam sido perpetradas pelos alemães, os criadores de uma das mais cultas sociedades da Europa. Não era mais possível presumir que uma educação racional eliminaria o barbarismo. A simples escala do Holocausto nazista e do Gulag soviético revela suas origens modernas. Nenhuma sociedade anterior tinha tecnologia para implementar esses esquemas grandiosos de extermínio. Os horrores da Segunda Guerra Mundial (1939-45) terminaram com a explosão das primeiras bombas atômicas sobre as cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki. Durante séculos, homens e mulheres haviam sonhado com um apocalipse final produzido por Deus. Agora haviam usado seu prodigioso conhecimento para encontrar meios de fazer isso com muita eficiência, por si mesmos. O campo de concentração, a nuvem em forma de cogumelo e – hoje – a destruição desenfreada do ambiente revelam uma crueldade niilista no coração da cultura moderna. A interpretação da Bíblia sempre havia sido afetada por condições históricas, e, durante o século XX,

judeus e cristãos, bem como muçulmanos, começaram a desenvolver ideologias baseadas na Escritura que haviam absorvido a violência da modernidade.

Durante a Primeira Guerra Mundial, um elemento de terror penetrou o protestantismo conservador nos Estados Unidos: a carnificina sem precedentes assumiu tal escala que, raciocinaram eles, essas deviam ser as batalhas previstas no Apocalipse. Como acreditavam agora que cada palavra da Bíblia era literalmente verdadeira, os conservadores começaram a ver os eventos correntes como o cumprimento de previsões bíblicas precisas. Profetas hebreus haviam declarado que os judeus retornariam à sua terra antes do fim, de modo que, quando o governo britânico publicou a Declaração Balfour (1917), hipotecando apoio a uma pátria judaica na Palestina, cristãos fundamentalistas sentiram uma mistura de terror e exultação. Cyrus Scofield havia sugerido que a Rússia era “o poder do norte”⁴⁴ que atacaria Israel antes do Armagedon: a Revolução bolchevique (1917), que fez do comunismo ateu a ideologia de Estado, parecia confirmar isso. A criação da Liga das Nações depois da guerra cumpriu obviamente a profecia de Apocalipse 16:14. Esse era o Império Romano renascido que em breve seria chefiado pelo Anticristo. O que fora outrora uma disputa puramente doutrinária com os liberais se tornava uma luta pelo futuro da civilização. Quando liam a Bíblia, os cristãos fundamentalistas viam – e ainda vêem – a si mesmos na linha de frente contra forças satânicas que logo iriam destruir o mundo. As histórias cruéis sobre as atrocidades alemãs que circularam durante e após a guerra pareciam comprovar os efeitos corrosivos da Crítica Superior sobre a nação que a gerara.⁴⁵

Era uma visão inspirada por profundo medo. Os cristãos fundamentalistas assumiam agora posição ambivalentes em relação à democracia, que podia levar ao “mais perverso governo que este mundo jamais viu”.⁴⁶ Instituições mantenedoras da paz, como a Liga das Nações – e hoje as Nações Unidas – estariam sempre associadas ao mal absoluto: a Bíblia dizia que no fim haveria guerra, não paz, de modo que a Liga estava perigosamente na trilha errada. De fato o próprio Anticristo, que Paulo havia descrito como um mentiroso plausível, seria sem dúvida um pacificador.⁴⁷ Jesus não era mais um salvador amoroso, mas o Cristo guerreiro do Apocalipse, que, nas palavras de Isaac Haldemann, um dos principais ideólogos do arrebatamento, “aparece como alguém que não mais procura amizade ou amor.... Suas vestes estão encharcadas de sangue, o sangue de outros. Ele desce para poder derramar o sangue dos homens”.⁴⁸ No passado, exegetas haviam tentado ver a Bíblia como um todo. Agora, as seleções de um só texto em detrimento de outros – o “cânone dentro do cânone” fundamentalista – levava a uma chocante distorção do evangelho.

Em 1920, o político democrata William Jennings Bryan (1860-1925) lançou uma cruzada contra o ensino da teoria evolutiva nas escolas públicas. Em sua

opinião, embora os dois estivessem ligados, não fora a Crítica Superior, mas o darwinismo o responsável pelas atrocidades da Grande Guerra.⁴⁹ A pesquisa de Bryan o convencera de que a convicção darwiniana de que somente os fortes deviam sobreviver havia “lançado o fundamento para a mais sangrenta guerra da história”. Não era por acaso que “a mesma ciência que fabricou gases envenenados para sufocar soldados está pregando que o homem tem uma genealogia brutal e eliminando o milagroso e o sobrenatural da Bíblia”.⁵⁰ Para Bryan, a evolução estava cercada por um nimbo de mal, que simbolizava o potencial implacável da modernidade.

As conclusões de Bryan eram ingênuas e incorretas, mas as pessoas estavam prontas para ouvi-lo. A guerra encerrara o período de lua-de-mel com a ciência e elas a queriam mantida nos devidos limites. Os que esperavam uma religião franca, baconiana, encontravam-na em Bryan, que, trabalhando sem ajuda, empurrou o tópico da evolução para o topo do programa fundamentalista, onde ele permaneceu. Mas ele poderia nunca ter substituído a Crítica Superior, não tivesse sido por um dramático desenvolvimento ocorrido no Tennessee.

Os estados sulistas dos Estados Unidos tinham tido, até então, pouca participação no movimento fundamentalista, mas estavam temerosos com relação ao ensino da evolução. Projetos de lei foram introduzidos nos legislativos estaduais da Flórida, do Mississippi, da Louisiana e do Arkansas para proibir o ensino da teoria darwiniana. As leis anti-evolucionárias do Tennessee eram em particular rigorosas, e John Scopes, um jovem professor na cidadezinha de Dayton, decidiu fazer um gesto em prol da liberdade de expressão e confessou ter violado a lei ao dar uma aula de biologia no lugar de seu diretor. Em julho de 1925 ele foi levado a julgamento. A nova American Civil Liberties Union (Aclu) enviou uma equipe de advogados para defendê-lo, encabeçada pelo defensor do racionalismo Clarence Darrow. Bryan concordou em defender a lei. O julgamento logo se transformou numa disputa entre a Bíblia e a ciência.

Bryan foi um desastre na tribuna, e Darrow emergiu do julgamento como o defensor do pensamento racional. A imprensa criticou os fundamentalistas alegremente, como adeptos de anacronismos inúteis, que não podiam fazer parte do mundo moderno. Isso teve um efeito instrutivo para nós, hoje. Quando os movimentos fundamentalistas são atacados, eles em geral se tornam mais radicais. Antes de Dayton, os conservadores desconfiavam da evolução, mas muito poucos haviam defendido a “ciência da criação”, que sustentava que o primeiro capítulo do Gênesis era verdadeiro do ponto de vista factual em todos os detalhes. Após Scopes, no entanto, eles se tornaram mais veementemente literais em sua interpretação da Escritura, e a ciência da criação tornou-se a nau capitânia de seu movimento. Antes de Scopes, os fundamentalistas se dispunham a trabalhar pela reforma social com pessoas da esquerda; depois de Scopes,

oscilaram para a extrema direita do espectro político, onde permaneceram.

Depois do Holocausto, os judeus ortodoxos sentiram-se impelidos a reconstruir os tribunais hassídicos e as *yeshivot misnágdicas* no novo Estado judaico de Israel e nos Estados Unidos, como um ato de piedade para com seis milhões de massacrados.⁵¹ O estudo da Torá era agora uma atividade para a vida inteira, em tempo integral. Os homens continuavam na *yeshivá* depois de casados e, sustentados financeiramente por suas mulheres, tinham um contato mínimo com o mundo externo.⁵² Esses judeus ultra-ortodoxos, conhecidos como os *haredim* (“os trêmulos”),⁵³ observavam os mandamentos mais rigorosamente que nunca,⁵⁴ encontrando novas maneiras de ser escrupulosos com relação à dieta e à purificação.⁵⁵ Antes do Holocausto, o rigor excessivo havia sido desencorajado como força da divisão. Agora, porém, os *haredim* criavam uma contracultura baseada na Bíblia em oposição diametral à eficiência racionalizada que havia ajudado a massacrar seis milhões de judeus. O estudo da *yeshivá* nada tinha em comum com o pragmatismo da modernidade: muitas das leis estudadas, como as leis do serviço do templo, não podiam mais ser implementadas. A repetição das palavras hebraicas que Deus pronunciara no Sinai era uma forma de comunhão com o divino. Explorar as minúcias da lei tornava-se um modo de penetrar simbolicamente na mente de Deus. Tornar-se familiar com a *halakhah* dos grandes rabinos era uma maneira de se apropriar da tradição que por tão pouco fora destruída.

O sionismo fora em sua origem uma ideologia secular, uma rebelião contra o judaísmo religioso, e uma corrente insultada pelos ortodoxos por profanar a terra de Israel, um dos símbolos mais sagrados do judaísmo. Mas, durante as décadas de 1950 e 1960, um grupo de jovens israelenses religiosos começou a desenvolver um sionismo religioso baseado numa interpretação literal da Bíblia. Deus prometera a terra aos descendentes de Abraão, e isso dava aos judeus título legal de posse da Palestina. Os sionistas seculares nunca haviam feito essa reivindicação: eles tentaram apropriar-se da terra mediante diplomacia pragmática, lavrando-a ou lutando por ela. Mas os sionistas religiosos viam a vida em Israel como uma oportunidade espiritual. No final dos anos 1950, eles encontraram um líder no rabino Zvi Yehuda Kook (1891-1892), que tinha então quase 70 anos de idade. Segundo Kook, o Estado secular de Israel era o reino de Deus *tout court*; cada torrão de sua terra era sagrado. Tal como os fundamentalistas cristãos, ele interpretava literalmente as profecias hebraicas sobre o retorno dos judeus à sua terra: a colonização do território agora habitado pelos árabes iria apressar a redenção final, e o envolvimento político nos assuntos de Israel era uma elevação aos pináculos da santidade.⁵⁶ A menos que os judeus ocupassem toda a terra de Israel, exatamente como esta era definida na Bíblia,

não poderia haver nenhuma redenção. A anexação de território pertencente aos árabes era agora uma missão religiosa suprema.⁵⁷

Quando o Exército israelense ocupou a Cisjordânia, a península do Sinai, a Faixa de Gaza e as colinas do Golã durante a guerra de junho de 1967, os sionistas viram esse cumprimento literal de um imperativo da Escritura como uma prova de que o fim dos tempos começara. Não se poderia cogitar devolver os novos territórios aos árabes em troca da paz. Kookistas radicais começaram a ocupar casas em Hebron, ilegalmente, e a construir uma cidade na próxima Kiryat Arba, embora isso infringisse as Convenções de Genebra que proibiam colonização em territórios ocupados durante hostilidades. Essa iniciativa de colonização intensificou-se após a guerra de outubro de 1973. Sionistas religiosos uniram forças com a direita secular em oposição a qualquer acordo de paz. A verdadeira paz significava integridade territorial e a preservação de toda a terra de Israel. Como explicou o rabino kookista Eleazar Waldman, Israel estava empenhado numa batalha contra o mal, da qual dependiam as perspectivas de paz para o mundo todo.⁵⁸

Essa intransigência soa perversa, mas não era diferente da adotada pelos políticos seculares, que também falavam habitualmente de guerras para pôr fim a todas as guerras e da cruel necessidade de ir à guerra para preservar a paz do mundo. Num outro espírito, um pequeno grupo de fundamentalistas judeus formulou uma versão bíblica do ethos genocida do século XX, comparando os palestinos com os amalequitas, um povo tão cruel que Deus ordenou aos israelitas matá-los sem misericórdia.⁵⁹ A mesma tendência ficou também evidente no movimento fundado pelo rabino Meir Kahane, cuja leitura da Escritura era tão reducionista que se tornou uma implacável caricatura do judaísmo, dando uma justificação bíblica para a limpeza étnica. A promessa a Abraão continuava válida, e assim os árabes eram usurpadores e deviam desaparecer.⁶⁰ “Não há várias mensagens no judaísmo”, insistia ele. “Há apenas uma.... Deus quis que vivêssemos num país só nosso, isolados, de modo que tivéssemos o menor contato possível com o que é estrangeiro.”⁶¹

No início da década de 1980, um pequeno grupo de kookistas conspirou para destruir os santuários muçulmanos no Haram al-Sharif, que haviam sido construídos no local do templo de Salomão e era o terceiro lugar mais sagrado do mundo islâmico. Como poderia o Messias retornar se esse lugar sagrado estivesse profanado? Numa interpretação literal do princípio cabalista de que os eventos na terra podiam influenciar o divino, os extremistas calculavam que, arriscando uma guerra total com todo o mundo muçulmano, “forçariam” Deus a enviar o Messias para salvar Israel.⁶² A trama não apenas poderia, se tivesse sido implementada, ter tido conseqüências fatais para o Estado judeu, como também estrategistas de Washington acreditavam que no contexto da Guerra Fria, quando

os soviéticos apoiavam os árabes e os Estados Unidos apoiavam Israel, isso poderia ter até desencadeado uma terceira guerra mundial.⁶³ No entanto, esse projeto niilista não estava fora de lugar num mundo em que as grandes potências se encontravam dispostas a expor seu próprio povo à aniquilação nuclear para derrotar o inimigo.

Ocasionalmente essas interpretações perniciosas da Escritura resultaram em atrocidades. A ideologia de Kahane inspirou Baruch Goldstein, um colono em Kiryat Arba, a fuzilar 29 devotos palestinos na Tumba dos Patriarcas em Hebron, na festa de Purim, em 25 de fevereiro de 1994. Em 4 de novembro de 1995, Ygal Amir, ex-estudante de uma *yeshivá* sionista, assassinou o primeiro-ministro Yizhak Rabin durante um comício pacifista em Tel-Aviv. Seu estudo da lei judaica, declarou ele mais tarde, o convencera de que, ao transferir a terra sagrada nos Acordos de Oslo, Rabin se tornara um *rodef* (perseguidor) que ameaçava a vida de Israel, sendo portanto merecedor de punição.

Nos Estados Unidos, os fundamentalistas protestantes haviam desenvolvido um sionismo cristão que era paradoxalmente anti-semita. O povo judeu fora central para a visão do “arrebato” de John Darby.⁶⁴ Jesus não podia retornar a menos que os judeus estivessem vivendo na Terra Santa.⁶⁵ A criação do Estado de Israel em 1948 foi vista pelo ideólogo fundamentalista Jerry Falwell como “o maior sinal isolado a indicar o iminente retorno de Jesus Cristo”.⁶⁶ O apoio a Israel era obrigatório. Mas Darby ensinara que o Anticristo massacraria dois terços dos judeus que viviam na Palestina no fim dos tempos: autores fundamentalistas aguardavam um massacre em que os judeus morreriam em números horripilantes.⁶⁷

Como os kookistas, os fundamentalistas cristãos não estavam interessados em paz. Durante a Guerra Fria, foram inflexivelmente contrários a qualquer *détente* com a União Soviética, o “inimigo do norte”. A paz, disse o televangelista James Robinson, era “contra a Palavra de Deus”.⁶⁸ Eles não se deixavam perturbar pela catástrofe nuclear, que fora prevista por São Pedro,⁶⁹ e não iria, de todo modo, afetar os verdadeiros crentes, que seriam “arrebato” antes da Tribulação. O arrebato continua a ser uma grande força na política dos Estados Unidos. A administração do presidente Bush, que se valeu do apoio da direita cristã, retornou vez por outra ao discurso do arrebato. Durante algum tempo, depois da extinção da União Soviética, Saddam Hussein desempenhou o papel do “inimigo do norte”, e seu lugar logo foi tomado pela Síria ou o Irã. Ainda há apoio incondicional a Israel, o que pode se tornar pernicioso. Em janeiro de 2006, depois que o primeiro-ministro Ariel Sharon havia sofrido um violento derrame, o líder fundamentalista Pat Robertson afirmou que isso era um castigo de Deus pela retirada de tropas israelenses de

Gaza.

Pat Robertson está associado à forma de fundamentalismo cristão mais radical que a Maioria Moral de Jerry Falwell. O movimento Reconstrução, fundado pelo economista texano Gary North e seu sogro Rousas John Rushdoony, tem convicção de que a administração secular em Washington está condenada.⁷⁰ Deus logo a substituirá por um governo cristão em linhas estritamente bíblicas. Os reconstrucionistas então planejam a nação cristã, no qual a heresia moderna da democracia será abolida e cada lei da Bíblia será implementada literalmente; a escravidão será restabelecida; a contracepção proibida; adúlteros, homossexuais, blasfemos e astrólogos serão executados; e crianças persistentemente desobedientes serão mortas a pedradas. Deus não está do lado dos pobres: na verdade, explica North, há uma “estreita relação entre maldade e pobreza”.⁷¹ Os impostos não devem ser usados para a previdência social, pois “subsidiar preguiçosos é o mesmo que subsidiar o mal”.⁷² A Bíblia proíbe toda ajuda estrangeira ao mundo em desenvolvimento: seu apego ao paganismo, à imoralidade e ao culto do demônio é a causa de seus problemas econômicos.⁷³ No passado, exegetas tentaram contornar essas partes desumanas da Bíblia ou lhes haviam dado uma interpretação alegórica. Os reconstrucionistas parecem procurar essas passagens de modo deliberado e interpretá-las de maneira anistórica e literal. Onde outros fundamentalistas absorveram a violência da modernidade, os reconstrucionistas produziram uma versão religiosa de capitalismo militante.⁷⁴

Os fundamentalistas apoderam-se das manchetes, mas outros estudiosos bíblicos tentaram reviver a espiritualidade bíblica tradicional num espírito mais pacífico. Escrevendo nos anos 1940, o filósofo judeu Martin Buber (1878-1965) acreditava saber que a Bíblia testemunhava a presença de Deus num tempo em que Ele parecia estar ausente. A exegese nunca poderia permanecer imutável, pois a Bíblia representava um diálogo em curso entre Deus e a humanidade. O estudo da Bíblia devia conduzir a um estilo de vida transformado. Quando abríamos a Bíblia, devíamos estar prontos a ser fundamentalmente transformados pelo que ouvíamos. Buber era muito impressionado com o fato de que os rabinos chamavam a Escritura de uma *miqra*, um “chamado”. Era uma convocação que não permitia aos leitores abstrair-se dos problemas do mundo, mas que os preparava para não ceder e para prestar atenção à tendência oculta dos eventos.

Seu amigo Franz Rosenzweig (1886-1929) concordava que a Bíblia nos compelia a enfrentar as crises do momento. Os leitores deviam responder a sua *miqra* da mesma maneira que os profetas, exclamando: “*Hinnen!* Aqui estou” – inteiramente dispostos, com toda a alma, para a realidade próxima”.⁷⁵ A Bíblia não era um roteiro predeterminado. Nossas vidas diárias deviam iluminar a

Bíblia, e esta por sua vez nos ajudaria a descobrir a dimensão sagrada de nossa experiência cotidiana. Ler a Escritura era um processo introspectivo. Rosenzweig sabia que seres humanos modernos não podiam reagir à Bíblia da mesma maneira que gerações anteriores. Precisávamos de nova aliança descrita por Jeremias, quando a lei seria escrita em nossos corações.⁷⁶ O texto deve ser apropriado e interiorizado em estudo paciente e disciplinado e traduzido em ação no mundo.

Michael Fishbane, atualmente professor de estudos judaicos na Universidade de Chicago, acredita que a exegese poderia nos ajudar a recobrar a idéia de um texto sagrado.⁷⁷ A crítica histórica da Bíblia não nos permite mais ler as Escrituras de modo sincrônico, vinculando passagens vastamente separadas no tempo. Mas a crítica literária moderna reconhece que nosso mundo interior é criado por fragmentos de muitos textos diferentes, que convivem em nossas mentes, um restringindo o outro. Nosso universo moral é moldado por *Rei Lear*, *Moby Dick* e *Madame Bovary* tanto quanto pela Bíblia. Raramente absorvemos textos inteiros: imagens isoladas, frases e fragmentos vivem em nossas mentes em conjuntos incontáveis, fluidos, que agem e reagem uns sobre os outros. De maneira semelhante, a Bíblia não existe inteira em nossas mentes, mas nelas se encontra de forma fragmentária. Criamos nosso próprio “cânone dentro do cânone”, e deveríamos nos assegurar deliberadamente de que nossa seleção é uma coleção de textos benignos. O estudo histórico da Bíblia mostra que houve muitas visões rivais no antigo Israel, cada qual afirmando – muitas vezes de maneira agressiva – ser a versão oficial do jeovismo. Podemos ler a Bíblia hoje como um comentário profético ao nosso próprio mundo de ortodoxias furiosas; mas ela pode nos proporcionar a distância compassiva para compreender os perigos desse dogmatismo estridente e substituí-lo por um pluralismo purificado.

A essência da obra de Fishbane foi mostrar como a Bíblia constantemente se interpretou e corrigiu a si mesma. Isaías imaginara todas as nações rumando para o monte Sião, a cidade da paz, dizendo: “Vinde, subamos ao monte de Jeová, ... para que nos instrua em seus caminhos ... quando a Lei sair de Sião e a Palavra de Jeová sair de Jerusalém.”⁷⁸ Quando Miquéias citou essas palavras, ele também antecipava uma paz universal em que as nações falariam gentilmente umas com as outras. Mas acrescentou um código assombrosamente ousado. Cada nação, inclusive Israel, “avançará, cada uma em nome de seu próprio deus”. É quase como se Miquéias previsse nosso próprio tempo de múltiplas visões convergindo numa verdade comum, que para Israel foi expressa pela idéia de seu Deus.⁷⁹

Exegetas cristãos continuaram a ver Cristo no coração da Bíblia. Em sua teologia bíblica, o jesuíta suíço Hans Urs von Balthasar (1905-88) recorreu à noção de encarnação. Jesus, como a Escritura, foi a Palavra de Deus em forma

humana. Deus é cognoscível e pode se expressar em termos que somos capazes de compreender. Mas temos de lutar constantemente com esses textos difíceis, embora indispensáveis. A Bíblia apresentava histórias arquetípicas de embates entre Deus e seres humanos que ajudavam os leitores a ver o divino como uma dimensão ideal de suas próprias vidas. Elas podem arrebatar a imaginação, da mesma maneira que o *Rei Lear* ou o *Davi* de Michelangelo. Mas era impossível extrair “essências” ou “fundamentos” definitivos da revelação de Deus na Bíblia. A teologia nunca poderia ser “mais que um reflexo em palavras e conceitos, nunca capaz de ser levada a uma conclusão, ... nunca [podendo ser] completamente explicada”.⁸⁰ Mas a Escritura ainda era confiável, e todos, inclusive o papa e a hierarquia, estavam sujeitos a seus apelos e críticas. Os católicos tinham o dever de contestar a Igreja se a vissem afastando-se do espírito do evangelho.

Hans Frei (1922-88), um convertido do judaísmo que se tornou pastor episcopal e professor de Yale, observou que, no mundo pré-crítico, a maioria dos leitores supunha que as narrativas bíblicas eram históricas, mesmo que elas tratassem sobretudo de tipos figurativos de exegese.⁸¹ Mas esse consenso sucumbiu durante o século XVIII: após o Iluminismo, alguns viam as narrativas bíblicas como puramente factuais, esquecendo que elas foram escritas como contos. Supunha-se que o uso que o autor fazia da sintaxe e do vocabulário devia afetar a maneira como compreendíamos esses relatos. Jesus era certamente uma figura histórica, mas quando examinamos as narrativas da ressurreição do evangelho, por exemplo, torna-se impossível decidir o que realmente aconteceu. Como os exegetas judeus, Frei acreditava que a Bíblia devia ser lida em conjunto com uma reflexão sistemática sobre nosso próprio tempo. A justaposição do evangelho e dos eventos atuais não deveria conduzir a interpretações fáceis, mas capacitar-nos a penetrar mais profundamente na complexidade de ambos. A Bíblia era subversiva. Essas narrativas não deviam ser usadas apenas para sustentar a ideologia do *establishment*, mas deveríamos expor esperanças, reivindicações e expectativas de nosso tempo à narrativa do evangelho e examiná-las, desconstruí-las e remoldá-las à sua luz.

Mais recentemente, Wilfred Cantwell Smith (1916-2000), que foi professor de religião comparada em Harvard, enfatizou a importância de se compreender a Bíblia historicamente.⁸² Era impossível dizer o que a Bíblia “realmente” significava quando qualquer um de seus versículos havia sido provavelmente interpretado de várias maneiras diferentes. Todas as pessoas religiosas empenharam-se por sua salvação dentro dos limites de um espaço e tempo particulares. A Bíblia representou coisas diferentes para judeus e cristãos em diferentes estágios de sua história, e a exegese deles foi inevitavelmente colorida por suas circunstâncias particulares. Se uma interpretação concentrava-se

somente no que o autor bíblico dizia, e ignorava o modo como gerações de judeus e cristãos a haviam compreendido, ela distorcia a significação da Bíblia.

Epílogo

Qual é o caminho a seguir? Esta curta biografia deixa claro que muitas suposições modernas sobre a Bíblia são incorretas. A Bíblia não estimulou uma conformidade servil. Especialmente na tradição judaica, como vimos com a história do rabino Eliezer, nem mesmo a voz de Deus podia obrigar um exegeta a aceitar a interpretação de outrem. Desde o início, os autores bíblicos se contradisseram uns aos outros, e suas visões conflitantes foram todas incluídas pelos editores no texto final. O Talmude era um texto interativo que, adequadamente ensinado, compelia o estudante a encontrar as próprias respostas. Hans Frei estava certo: a Bíblia foi um documento subversivo, desconfiado da ortodoxia desde o tempo de Amós e Oséias.

O hábito moderno de citar textos comprobatórios para legitimar políticas e governos não está em consonância com a tradição interpretativa. Como Wilfred Cantwell Smith explicou, a Escritura não era realmente um texto, mas uma atividade, um processo espiritual que introduzia milhares de pessoas à transcendência. A Bíblia pode ter sido usada para apoiar doutrinas e crenças, mas essa não foi sua principal função. A ênfase fundamentalista na letra reflete o ethos moderno, mas é uma ruptura com a tradição, que em geral preferiu algum tipo de interpretação figurativa ou inovadora. Não há, por exemplo, uma única doutrina da criação na Bíblia, e o primeiro capítulo do Gênesis raramente foi lido como uma descrição factual da origem do cosmo. Muitos dos cristãos que se opõem ao darwinismo hoje são calvinistas, mas Calvino insistiu em que a Bíblia não era um documento científico, e que aqueles que queriam aprender sobre astronomia ou cosmologia deveriam procurar em outro lugar.

Vimos que diferentes textos foram usados para apoiar programas inteiramente opostos. Atanásio e Ário puderam ambos apresentar citações para provar suas crenças pessoais sobre a divindade de Cristo. Como não conseguiram descobrir nenhuma prova definitiva na Escritura para decidir essa questão, os Padres encontraram soluções teológicas que pouco deviam à Bíblia. Donos de escravos interpretavam a Bíblia de uma maneira, os escravos de outra muito diferente. O mesmo aplica-se hoje ao debate sobre a ordenação de mulheres para o sacerdócio. Como quase todos os documentos pré-modernos, a Bíblia é um texto patriarcal. Oponentes do feminismo e de sacerdotisas podem encontrar grande número de textos bíblicos para provar suas alegações, mas alguns dos autores do Novo Testamento tinham opiniões muito diferentes e podem ser citados para mostrar que em Cristo não havia homem nem mulher, e que mulheres trabalharam como “colaboradoras” e “co-apóstolas” na Igreja

primitiva. Arremessar textos para cá e para lá polemicamente é uma atividade estéril. A Escritura não é capaz de proporcionar certezas nesse tipo de questão.

O mesmo pode ocorrer com a questão da violência da Escritura. Há de fato muita violência na Bíblia – muito mais que no Corão. E é inquestionavelmente verdadeiro que, ao longo da história, as pessoas usaram a Bíblia para justificar atos atrozes. Como Cantwell Smith observou, a Bíblia e sua interpretação devem ser vistas em contexto histórico. O mundo sempre foi um lugar violento, e a Escritura e sua exegese tornaram-se muitas vezes vítimas da agressão contemporânea. Josué foi apresentado pelos deuteronomistas combatendo com toda a crueldade de um general assírio. Os cruzados ignoraram os ensinamentos pacifistas de Jesus e alistaram-se para uma expedição à Terra Santa porque eram soldados, queriam uma religião militante e aplicavam à Bíblia seu ethos caracteristicamente feudal. O mesmo pode ser dito em nosso próprio tempo. O período moderno viu violência e carnificina numa escala sem precedentes, e não surpreende que isso tenha afetado a maneira como alguns leram a Bíblia.

Mas, tendo a Escritura sido tão flagrantemente violada dessa maneira, judeus, cristãos e muçulmanos têm o dever de estabelecer uma contranarrativa que enfatize as características benignas de suas tradições exegéticas. A compreensão e a cooperação entre as religiões são agora essenciais para nossa sobrevivência: talvez membros das três fés monoteístas devam trabalhar juntos para estabelecer uma hermenêutica comum. Esta consistiria numa crítica sistemática, o exame moral e espiritual dos próprios textos problemáticos, tal como foram interpretados ao longo da história, e num exame detalhado da exegese das pessoas que os exploram hoje. Sua significação na tradição como um todo deveria ser claramente definida.

A sugestão de Michael Fishbane de que construamos um “cânone dentro do cânone” para moderar o ódio religiosamente expresso de nosso tempo é bastante apropriada. A Bíblia é na realidade uma testemunha do perigo de ortodoxias furiosas – e, em nossos próprios dias, nem todas essas ortodoxias são religiosas. Há uma forma de “fundamentalismo secular” tão fanática, tendenciosa e inextinguível com relação à religião quanto qualquer fundamentalismo baseado na Bíblia em relação ao secularismo. Há coisas boas e más na Bíblia. Os cabalistas eram agudamente conscientes das falhas de sua Torá e encontravam maneiras inventivas de restringir a sombria predominância de *Din*. Houve um debate semelhante na própria Bíblia. No Pentateuco, a mensagem de conciliação de P opunha-se à estridência do Deuteronomio. No Novo Testamento, as batalhas do Apocalipse se justapõem ao pacifismo do Sermão da Montanha. No início do século V, Jerônimo zangava-se ferozmente com seus oponentes teológicos, enquanto Agostinho defendia a amabilidade e a humildade no debate bíblico, assim como, mais tarde, Calvino se horrorizou com as diatribes polêmicas de Lutero e Zwingli. O cânone a ser escolhido para opor-se ao entusiasmo vigente

pela agressão bíblica deveria, como Fishbane sugeriu, tornar essa Palavra alternativa mais audível em nosso mundo dividido. Buber, Rosenzweig e Frei afirmaram que o estudo da Bíblia não deveria ser confinado à torre de marfim da academia, mas aplicado rigorosamente à cena contemporânea. Sempre se esperou que o *midrash* e a exegese se relacionassem diretamente com as questões candentes da época, e os fundamentalistas não deviam ser os únicos a tentar isso.

Buber e Rosenzweig enfatizaram ambos a importância de dar ouvidos à Bíblia. Ao longo desta biografia, consideramos as maneiras como judeus e cristãos haviam tentado cultivar uma abordagem receptiva e intuitiva da Escritura. Isso é difícil para nós hoje. Somos uma sociedade loquaz e aferrada à sua opinião, e nem sempre boa em ouvir. O discurso da política, dos meios de comunicação e da academia é essencialmente antagonístico. Embora isso seja sem dúvida importante numa democracia, pode significar que as pessoas não são de fato receptivas a um ponto de vista oposto. Fica muitas vezes claro, durante um debate parlamentar, ou painel de discussão na televisão, que, enquanto seus oponentes falam, os participantes estão pensando na próxima coisa inteligente que vão dizer. O discurso bíblico é muitas vezes conduzido no mesmo espírito de confrontação, muito diferente do “ouvido atento” proposto pelo líder hassídico Dov Ber. Esperamos também respostas imediatas para questões complexas. A frase de efeito é tudo. Nos tempos bíblicos, algumas pessoas temiam que uma Escritura escrita encorajasse um “conhecimento” ilusório, superficial. Este é certamente um perigo maior ainda na era eletrônica, quando as pessoas estão acostumadas a encontrar a verdade ao clique de um mouse.

Isso torna difícil uma leitura verdadeiramente espiritual da Bíblia. Os feitos do método histórico-crítico foram magníficos; eles nos deram um conhecimento sem precedentes *sobre* a Bíblia, mas ainda não nos proporcionou uma espiritualidade. Fishbane está certo: as exegeses *horoz* e *peshet* do passado não são mais uma opção. Tampouco o são as elaboradas alegorias de Orígenes, que era capaz de encontrar uma *miqra* do evangelho em cada palavra das Escrituras hebraicas. Esse tipo de exegese figurativa ofende as sensibilidades acadêmicas modernas, porque viola a integridade do texto original. Mas havia uma generosidade na *allegoria* que freqüentemente falta no discurso moderno. Filon e Orígenes não rejeitavam os textos bíblicos com desdém, mas lhes concediam o benefício da dúvida. Modernos filósofos da linguagem afirmaram que “o princípio da caridade” é essencial para qualquer forma de comunicação. Se quisermos verdadeiramente compreender o outro, temos de supor que ele está falando a verdade. A *allegoria* era uma tentativa de encontrar verdade em textos que pareciam bárbaros e obscuros, e depois “traduzi-los” num idioma mais agradável.¹ O lógico N.L. Wilson afirmou que um crítico que se confronta com um corpo estranho de textos deve aplicar o “princípio da caridade”. Deve buscar

uma interpretação que, “à luz do que ele conhece sobre os fatos, maximize a verdade entre as sentenças do *corpus*”.² O lingüista Donald Davidson sustenta que “interpretar a declaração e o comportamento dos outros, mesmo seu comportamento mais aberrante, exige que encontremos neles muita verdade e razão”.³ Embora suas crenças possam ser muito diferentes das nossas, “temos de supor que o estranho é muito semelhante ao que somos”, de outro modo correremos o perigo de negar sua humanidade. “A caridade nos é imposta”, conclui Davidson. “Quer gostemos dela ou não, se quisermos entender os outros, devemos considerá-los corretos na maioria dos assuntos.”⁴ Na arena pública, no entanto, freqüentemente se presume que as pessoas estão erradas antes que se prove que estão certas, e isso afetou inevitavelmente nossa compreensão da Bíblia.

O “princípio da caridade” está de acordo com o ideal religioso da compaixão, o dever de “sentir com” o outro. Alguns dos maiores exegetas do passado – Hillel, Jesus, Paulo, Johanan ben Zakkai, Akiba e Agostinho – insistiram em que a caridade e a benevolência eram essenciais para a hermenêutica bíblica. Num mundo perigosamente polarizado, uma hermenêutica comum entre os religiosos deveria certamente enfatizar essa tradição. Judeus, cristãos e muçulmanos devem primeiro examinar as falhas de suas próprias Escrituras, e só depois ouvir, com humildade, generosidade e caridade, a exegese de outros.

Que significaria interpretar toda a Bíblia como um “comentário” à Regra de Ouro? Isso exigiria primeiro uma apreciação das Escrituras de outros povos. O rabino Meir disse que qualquer interpretação que espalhasse o ódio ou denegrise outros sábios era ilegítima. Hoje esses “outros sábios” devem incluir Maomé, Buda e os *rishis* do Rigveda. No espírito da leitura que Michael Fishbane faz do ciclo de freqüências, os cristãos devem cessar de ver a *TaNaKh* como um mero prelúdio ao cristianismo e aprender a valorizar as intuições dos rabinos; os judeus deveriam reconhecer a condição judaica de Jesus e Paulo e aprender a apreciar os Padres da Igreja.

Agostinho afirmou que a Escritura só ensina a caridade. Como então interpretar os massacres de Josué, os insultos do evangelho aos fariseus e as batalhas do Apocalipse? Como Agostinho aconselhou, esses episódios deveriam primeiro ser situados em seu contexto histórico e estudados da maneira já considerada. Como foram interpretados no passado? E lançam luz sobre a falta de caridade do discurso contemporâneo e da cena política moderna?

Hoje observamos uma certeza excessiva e estridente tanto na esfera religiosa quanto na secular. Em vez de citar a Bíblia no intuito de denegrir homossexuais, liberais ou sacerdotisas, poderíamos lembrar a regra da fé de Agostinho: um exegeta deve sempre procurar a mais caridosa interpretação de um texto. Em vez de usar uma passagem bíblica para apoiar a ortodoxia passada, uma

hermenêutica moderna poderia ter em mente o significado original de *midrash*: “ir à procura de”. A exegese é a busca de algo novo. Buber disse que cada leitor deveria se postar diante da Bíblia como Moisés diante da sarça ardente, ouvindo atentamente e preparando uma revelação que o obrigará a abandonar antigos preconceitos. Se isso ofende o *establishment* religioso, poderíamos lembrar-lhes, com Baltasar, que as autoridades também são responsáveis pela *miqra* da Escritura.

As principais religiões insistem que a prática da compaixão dia a dia, hora a hora, nos levará a Deus, ao Nirvana e ao Dao. Uma exegese baseada no “princípio da caridade” seria uma disciplina espiritual profundamente necessária em nosso mundo dilacerado e reduzido a fragmentos. A Bíblia atualmente corre o risco de se tornar uma letra morta ou irrelevante; tem sido distorcida por afirmações de infalibilidade literal; é ridicularizada – muitas vezes injustamente – por fundamentalistas seculares; também se torna um arsenal tóxico que alimenta o ódio e a polêmica estéril. O desenvolvimento de uma hermenêutica mais compassiva poderia proporcionar uma importante contranarrativa em nosso mundo conflituoso.

ALEGORIA (do grego *allegoria*) | Série de metáforas que significam uma coisa em termos de palavras e outra em termos de sentido. Exposição de um pensamento sob a forma figurada.

ANAGOGIA; ANAGÓGICO (do grego *anagoge*) | O significado místico ou escatológico de um texto bíblico. Interpretação simbólica dos textos sagrados.

APATHEIA (grego) | Indiferença a condições terrenas, impassibilidade, serenidade, altruísmo e invulnerabilidade.

APOCALIPSE (do grego *apokalypsis*) | Literalmente, “desvelamento” ou revelação. Muitas vezes usado em referência a uma revelação sobre os últimos dias ou o fim dos tempos.

APOFÁTICO (do grego *apophaticós*) | Silencioso; que não pode ser dito; uma experiência além do alcance da fala. Cristãos gregos vieram a acreditar que toda teologia devia ter um elemento de quietude, paradoxo e comedimento para enfatizar a inefabilidade e o mistério de Deus.

APOLOGIA (latim) | Defesa, justificação. Uma explicação racional. Apologistas cristãos tentavam dar uma explicação racional de sua fé para convencer seus vizinhos pagãos. Pode significar também elogio, louvor.

BAVLI | O Talmude babilônio (q.v.).

BINAH (hebraico) | Inteligência; a terceira *sefira* (q.v.) no mito cabalístico da criação e revelação. *Binah* é também conhecida como “a Mãe Supernal”, o útero que, uma vez penetrado por *Chochmá* (q.v.), deu origem a sete *sefirot* “inferiores” e, por conseguinte, a tudo que existe.

CABALA (do hebraico *kabbalah*: “tradição herdada”) | A tradição mística do judaísmo.

CABALALURIÂNICA | A forma de Cabala (q.v.) iniciada por Isaac Luria no século XVI, baseada no mito de *Zimzum* (q.v.), das contrações divinas que criam o Universo.

CÂNONE | Literalmente, norma ou decreto; a lista dos livros oficialmente aceitos nas biblias hebraica e cristã.

CHOCHMÁ (hebraico: “Sabedoria”) | Na Bíblia, Sabedoria é o projeto da criação, o plano divino que governa o Universo, finalmente identificado com a Torá (q.v.). *Chochmá* é também a segunda *sefira* (q.v.) do mito cabalístico da criação e revelação, que se funde com a primeira *sefira* como uma “ponta” que penetra no útero de *Binah* (q.v.).

COINCIDENTIA OPPOSITORUM (latim) | “Concordância de opostos”; a expressão aplica-se a uma experiência extática, quando divisões e contradições se desvanecem numa apreensão da unidade de todas as coisas; uma sugestão numinosa de harmonia e totalidade.

CRISTO (do grego *christós*) | Tradução grega do hebraico *meshiah* (Messias, “o unguido”) (q.v.); título aplicado pelos cristãos primitivos a Jesus de Nazaré.

DARASH (hebraico) | “Estudar”, “investigar”, “ir em busca de”. A expressão foi usada também por cabalistas para descrever o sentido moral ou homilético das Escrituras na exegese *pardes* (q.v.).

DEMIOURGOS (grego: “artesão”) | No *Timeu* de Platão, o *demiourgos* era o artesão divino, subordinado ao Deus supremo, que deu forma e coerência ao mundo material, tornando-o de acordo com as formas eternas. Os gnósticos usavam o termo *demiourgos* para descrever o Deus da Bíblia hebraica, responsável pela criação do mundo mau da matéria.

DEUTERONÔMIO, DEUTERONOMISTA (do grego *deuteronomion*: “segunda lei”) | Originalmente, termo aplicado ao discurso final de Moisés antes de sua morte no monte Nebo, descrito como o quinto livro do Pentateuco. Aplica-se também aos reformadores que compuseram o livro do Deuteronômio e os livros históricos de Samuel e Reis no século VII a.C.

DEVEKUT (hebraico) | “Ligação” com Deus; a perpétua consciência do divino a que os hassidim aspiravam.

DIN (hebraico) | Julgamento Severo; a quinta *sefira* (q.v.) no mito cabalístico da criação e revelação. Na Cabala luriânica (q.v.), *Din* representava o mal potencial dentro do divino, que se tornou predominante após a catástrofe primal da “quebra dos vasos” (q.v.).

DOGMA (do grego *dógma*) | Termo usado por cristãos de expressão grega para descrever as tradições ocultas e inefáveis da Igreja, que só podiam ser compreendidas misticamente e expressadas simbolicamente. No Ocidente, “dogma” veio a significar um corpo de opinião categórica e peremptoriamente afirmado. Indica um aspecto fundamental e indiscutível de uma doutrina religiosa.

DYNAMEIS (grego) | Força, potência. Os “poderes” de Deus, termo usado pelos gregos para denotar a atividade de Deus no mundo natural e tal como descrita na Bíblia; devia ser vista como muito diferente da *ousia* (q.v.), “essência”, inacessível de Deus.

ECONOMIA (do grego *oikonomia*: “governo da casa”) | O governo divino do mundo; o ordenamento divino; o sistema subjacente a toda a realidade.

EKKLESIA (grego) | Congregação, Igreja. Uma assembleia do povo convocada em local público para tratar de assuntos gerais. Tal como aplicado pelo Novo

Testamento, o termo indica comunidade e assembléia dos cristãos.

EKSTASIS (grego: “saída”) | Êxtase, arrebatamento que leva o devoto além do eu e para fora da experiência mundana.

EMANAÇÃO | Processo pelo qual se imaginava que os vários graus de realidade fluíam de uma fonte única e primal, que judeus, cristãos e muçulmanos identificavam com Deus; alguns preferiam usar a metáfora da emanção para descrever as origens da vida, e não a criação *ex nihilo* (q.v.), a criação instantânea de todas as coisas num momento dado do tempo.

EN SOF (hebraico: “sem fim”) | A essência inescrutável, inacessível e incognoscível de Deus na filosofia mística da Cabala; o Ente Supremo, a fonte ou raiz oculta do divino.

ENCARNAÇÃO (derivação latina) | A “corporificação” de uma realidade espiritual numa forma terrena; no cristianismo, refere-se especificamente à descida do Logos (q.v.), que “se fez carne” no corpo humano de Jesus de Nazaré.

ENERGEIAEI (grego: “energias”) | “Atividades” de Deus no mundo, que nos permitem vislumbrá-lo. Como *dynameis* (q.v.), o termo é usado para distinguir a concepção humana de Deus da sua própria realidade infável e incompreensível

ENTE SUPREMO | A fonte da divindade; a raiz oculta do divino; *En Sof* (q.v.).

EPITALÂMIO (derivação latina) | Canto, hino nupcial descrevendo a união dos noivos.

ESCATOLOGIA (do grego *eskaton*) | O fim. O estudo teológico dos últimos dias e do fim dos tempos.

ESPÍRITO SANTO | Expressão usada no Antigo Testamento como *rish*, presente na criação e na história como personalização do próprio Deus. Empregada pelo rabinos, na era talmúdica, muitas vezes como equivalente a *Shekhinah* (q.v.), para denotar a presença de Deus na Terra; maneira de distinguir o Deus que experimentamos da divindade absolutamente transcendente que sempre nos escapou. No cristianismo, essa presença divina tornou-se um dos três *dynameis* (q.v.), uma das três hipóstases, referidos nas Escrituras, que – juntamente com o Pai e o Logos – constituíam a revelação de Deus como Trindade.

EVANGELHO | Literalmente “boa notícia”. A proclamação (do grego *evangelion*) da notícia da Ressurreição de Jesus feita Igreja primitiva. O termo é também aplicado às várias biografias de Jesus.

EX NIHILO (latim: “a partir do nada”) | Expressão usada em teologia para descrever a criação do Universo por Deus a partir do nada, num ato livre, espontâneo e único no tempo.

- EXEGESE** (do grego *exegesis*) | “Conduzir ou guiar para fora”; a arte de interpretar e explicar o texto bíblico.
- GAON** (hebraico) | O diretor de uma academia rabínica.
- GEMARA** (hebraico: “exegese”) | No Talmude (q.v.) refere-se ao comentário sobre a *Mishnah* (q.v.).
- GNÓSTICO** (do grego *gnostikós*) | Forma de cristianismo que enfatizava a importância da *gnosis*, um “conhecimento” sobrenatural, redentor e privilegiado que diferenciava o Supremo Deus inteiramente espiritual, que mandara Jesus como seu enviado, e o *demiourgos* (q.v.), revelado na Bíblia hebraica, que havia criado o mundo mau da matéria.
- GOYIM** (hebraico) | As nações estrangeiras; os gentios.
- HALACHÁ, HALAKHOT** (hebraico) | Um preceito legal rabínico.
- HAREDIM** (hebraico: “os trêmulos”) | Termo derivado de Isaías 66:5, que se refere aos israelitas devotos que “tremem” perante a palavra de Deus e que foi aplicada a judeus ultra-ortodoxos.
- HASKALAH** (hebraico) | Iluminismo judaico fundado por Moisés Mendelssohn.
- HASSIDE, HASSIDIM** (hebraico: “piedoso”) | Movimento místico de reforma judaico fundado no século XVIII pelo Baal Shem Tov.
- HERMENÊUTICA** (do grego *hermeneutiké*) | A arte da interpretação, especialmente das Escrituras.
- HESED** (hebraico) | Originalmente lealdade tribal ou de culto; mais tarde “amor” ou “misericórdia”. Com maiúscula, a sexta *sefira* (q.v.) no mito cabalístico da criação e revelação, emparelhada com *Din* (q.v.); *Hesed* deve sempre moderar o Julgamento Severo de Deus.
- HOD** (hebraico: “majestade”) | A oitava *sefira* (q.v.) no mito cabalístico da criação e revelação.
- HOROS** (hebraico: “encadeamento”) | A prática rabínica de “unir” diferentes citações bíblicas numa “cadeia” que produzia a experiência extática da *coincidentia oppositorum* (q.v.).
- HYPOTHESIS** (grego: “argumento subjacente”) | Originalmente um subtexto, a mensagem que se situa sob o significado superficial da Bíblia. Mais tarde, teoria científica proposta como uma conjectura para demonstração empírica.
- KERYGMA** (grego) | Primeiro anúncio da boa nova cristã. Seu conteúdo é pessoal: a ressurreição de Jesus. Termo usado por cristãos gregos para denotar o ensinamento público da Igreja, baseado nas Escrituras, que podia ser adequadamente expresso em palavras, por oposição ao *dogma* (q.v.), que não podia.

KETHER ELYON (hebraico: “Suprema Coroa”) | A primeira *sefira* (q.v.) no mito cabalístico da criação e revelação, que emerge das profundezas insondáveis de *En Sof* (q.v.) como uma “chama escura”. É também conhecido como “Nada”, porque não corresponde a qualquer categoria inteligível para seres humanos.

KETHUVIM (hebraico) | Os Escritos, a terceira categoria da Bíblia hebraica; o cânone dos Escritos incluía Crônicas, Esdras, Neemias, Ester, Jó e os livros sapienciais atribuídos a Salomão: Provérbios, Eclesiastes e Cântico dos Cânticos.

LECTIO DIVINA (latim: “estudo sagrado”) | A prática monástica de ler a Bíblia de maneira lenta e meditativa, identificando-se com a ação e experimentando momentos de *ekstasis* (q.v.).

LOGOS (grego) | “Razão”, “definição”, “palavra”, “conhecimento”. O Logos de Deus foi identificado com a Sabedoria (q.v.) e a Palavra de Deus, que deram existência a tudo e se comunicaram com os seres humanos através da história. O prólogo do evangelho de João afirmou que a Palavra se encarnara em Jesus de Nazaré.

MALKUTH (hebraico: “reino”) | A última das *sefirot* (q.v.) no mito cabalístico da criação e revelação; é também chamada *Shekhinah* (q.v.), a presença divina na Terra.

MASKILIM (hebraico: “os iluminados”) | Seguidores do Iluminismo judaico, que queriam fazer de sua religião um assunto privado, torná-la uma fé racional e participar da cultura gentia (q.v.).

MESSIAS (do hebraico *meshiah*: “o ungido”) | Originalmente o termo era aplicado a todo aquele que recebia uma missão especial de Deus – sobretudo o rei, que era ungido em sua coroação e se tornava um “filho de Deus”. Mas o termo era aplicado também a profetas e sacerdotes, e ainda a Ciro, rei da Pérsia, que permitiu aos judeus retornar a Judá e reconstruir seu templo após o longo exílio na Babilônia. Mais tarde, no século I d.C., alguns judeus esperaram um *meshiah* para redimir Israel, auxiliar Jeová durante os últimos dias e estabelecer seu reino na Terra. Os cristãos acreditavam que Jesus era esse messias. Por isso, na teologia cristã, o título Messias equivale a Cristo.

MIDRASH (hebraico) | Derivado de *darash* (q.v.); exegese; interpretação, com conotação de investigação, procura.

MISHNAH (hebraico: “aprendizado pela repetição”) | Escritura judaica, composta entre 135 e 200 d.C., que consistia numa coleção de tradições orais e preceitos legais rabínicos.

MISNAGDIM (hebraico) | Os “adversários” dos hassidim (q.v.).

MYTHOS (grego: “mito”) | Narrativa que não pretendia ser histórica ou factual, mas expressava o sentido de um evento ou caso e sintetizava sua dimensão atemporal, eterna. Um mito pode ser descrito como uma ocorrência que em algum sentido teve lugar uma vez, mas que se repete também o tempo todo. O mito foi também descrito como uma forma primitiva de psicologia, que descrevia o mundo labiríntico e misterioso da mente. Expressão de uma verdade sob forma imaginária, em que a fantasia sugere e simboliza a verdade que se pretende transmitir.

NETSAKH (hebraico: “paciência”) | A sétima *sefira* (q.v.) no mito cabalístico da criação e revelação.

NEVIIM (hebraico) | Os “Profetas”, a segunda categoria da Bíblia hebraica.

OUSIA (grego) | A “essência” de Deus, que está acima de nossa compreensão, permanece absolutamente incognoscível por seres humanos e não é mencionada na Bíblia. Não é dissimilar a *En Sof* (q.v.). No entanto, Deus se revelou nos três *dynameis* (q.v.): Pai (q.v.), Logos (q.v.) e Espírito Santo (q.v.).

PAI | Nome pelo qual Jesus falava de Deus e com Deus; mais tarde identificado pelos cristãos como o primeiro dos *dynameis* (q.v.) da Trindade. É o primeiro artigo da fé do credo cristão: “Creio em Deus Pai.”

PARDES | Originalmente palavra persa que denotava “pomar”, mas que indicava um elevado estado místico associado a “paraíso”. Mais tarde *pardes* tornou-se um método de exegese cabalística das Escrituras, que as interpretava segundo os sentidos *peshat* (literal), *remez* (alegórico), *darash* (moral) e *sod* (místico) (q.v.) e alcançava uma ascensão espiritual ao divino.

PENTATEUCO | Os cinco primeiros livros da Bíblia, também chamados Torá: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio.

PESHAT (hebraico) | O sentido literal das Escrituras na exegese cabalística *pardes*.

PESHER (hebraico: “decifração”) | Forma de exegese usada pela seita Qumran e os cristãos primitivos, que via a totalidade das Escrituras como um código que se referiria à sua própria comunidade nos últimos dias.

PISTIS (grego) | A virtude da confiança, muitas vezes traduzida por “fé”.

POLIS (grego) | Cidade-Estado.

QUEBRA DOS VASOS | Expressão da Cabala luriânica (q.v.) que descreve a catástrofe primal, quando centelhas da luz divina caíram na Terra e foram aprisionadas na matéria.

RACHAMIN (hebraico: “compaixão”) | O termo hebraico se refere ao útero. A quarta *sefira* (q.v.) no mito cabalístico da criação e revelação. Por vezes é chamado *Tiferet* (“graça”) (q.v.). Os livros proféticos falam que Deus sente

suas *rachamin* doloridas de compaixão.

REMEZ (hebraico: “alegoria”) | O segundo sentido das Escrituras na exegese cabalística *pardes*.

SABEDORIA | ver *Chochmá*.

SEFARDITAS Os judeus da Espanha (*Sepharad*).

SEFER TORAH (hebraico) | O “rolo da lei” descoberto pelos reformadores do século VII no tempo de Josias, visto como o documento dado a Moisés no monte Sinai.

SEFIRA, SEFIROT (hebraico: “numerações”) | As dimensões interiores da psique divina; os atributos de Deus que não eram abstrações remotas, mas potências dinâmicas. No mito cabalístico, as dez *sefirot* eram as dez emanações (q.v.) ou estágios da revelação que Deus fez de si mesmo. As dez *sefirot* consistiam em: as *sefirot* “superiores”: *Kether Elyon* (q.v.); *Chochmá* (q.v.); e *Binah* (q.v.) as sete *sefirot* “inferiores”: *Rachamin/Tiferet* (q.v.); *Din* (q.v.) *Hesed* (q.v.); *Netsakh* (q.v.); *Hod* (q.v.), *Yésod* (q.v.); e *Malkuth/Shekhinah* (q.v.).

SHALOM (hebraico) | Muitas vezes traduzido por “paz”, mais precisamente “totalidade, completude”.

SHEKHINAH (hebraico) | Derivado do verbo *shakan*: armar a própria cabana; morar em cabanas. A presença divina na Terra, termo usado pelos rabinos para distinguir a experiência de Deus de um judeu da realidade infável em si mesma. Os cabalistas viam a *Shekhinah* como a décima *sefira* e uma personalidade feminina, que havia sido exilada das demais *sefirot* e vagava perpetuamente pela Terra.

SINÓTICOS (do grego *Sunoptikos*: “vendo juntos”) | Os três evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas, que derivam da mesma fonte e partilharam mais ou menos a mesma teologia e visão sobre Jesus.

SOD (hebraico: segredo) | O sentido “místico” das Escrituras na exegese cabalística *pardes*.

SOLA SCRIPTURA (latim: “Escritura somente!”) | Lema da Reforma protestante que proclama a Bíblia como a única fonte da revelação.

TALMUDE (do hebraico *Talmud*: “estudo, ensino”) | O termo refere-se a duas Escrituras, o *Yerushalmi*, o Talmude de Jerusalém, completado no início do século V d.C., e o *Bavli*, o Talmude babilônio, completado no século VI. Ambos assumem a forma de uma *gemara* (“comentário”) (q.v.) sobre a *Mishnah* (q.v.).

TANAKH (acrônimo hebraico) | A Bíblia hebraica, que consistia na Torá (q.v.), nos *Neviim* (q.v.) e nos *Kethuvim* (q.v.) – a Lei, os Profetas e os Escritos.

- TANNA; TANNAIM** (hebraico: “recitadores, repetidores”) | Os estudiosos rabínicos que cotejavam a *Mishnah* (q.v.).
- TEMENTE A DEUS** | Pagão gentio simpatizante, que era membro honorário da sinagoga, com diferentes graus de compromisso. O “temor de Deus” foi posteriormente estabelecido pela Igreja como um dos sete dons do Espírito Santo.
- TEOFANIA** (do grego *theophania*) | Revelação ou aparecimento de Deus em geral cercado de elementos extraordinários, como fogo, estrondos etc.
- TEXTO** (do latim *textus*) | Escrito “tecido” de uma miríade de fios, significados e realidades entrelaçados.
- THEORIA** (grego: “teoria”) | Contemplação, meditação, percepção da beleza como faculdade moral.
- TIFERET** (hebraico: “graça”, “beleza”) | A quarta *sefira* (q.v.) no mito cabalístico da criação e revelação; muitas vezes chamada *Rachamin*.
- TIKKUN** (hebraico) | A “devolução” da *Shekhinah* (q.v.) ao resto das *sefirot* (q.v.), dos judeus à sua pátria, do mundo ao estado legítimo, e das Escrituras à sua espiritualidade e graça originais. *Tikkun* podia ser efetuado pelos judeus por meio da dedicada observância da Torá, da exegese *pardes* (q.v.) e de rituais cabalísticos.
- TORÁ** (hebraico) | Termo muitas vezes traduzido simplesmente por “lei”, deriva de um verbo que significa instruir, ensinar ou guiar. Na Bíblia, a Torá incluía o governo de Deus no mundo e as palavras que usava para formulá-lo. Assim, a Torá refere-se freqüentemente ao Pentateuco, que consiste em narrativas que revelam o zelo e a tutela de Deus, bem como sua lei. Mais tarde a Torá foi associada à sabedoria de Deus (*Chochmá*) (q.v.) e à Palavra que deu existência ao mundo: tornou-se assim sinônimo de conhecimento supremo e de bondade transcendente.
- YERUSHALMI** | O Talmude de Jerusalém (q.v.).
- YESHIVÁ; YESHIVOT** (hebraico) | Deriva do verbo *shivah*, “sentar-se”. Casa de estudos; série de salas ligadas a uma sinagoga, onde judeus podiam estudar a Torá (q.v.) e o Talmude (q.v.).
- YESOD** (hebraico: “estabilidade”) | A nona *sefira* (q.v.) no mito cabalístico da criação e revelação.
- ZEIR ANPIN** (hebraico: “o Impaciente”) | Na Cabala luriânica (q.v.), o Deus revelado na Bíblia hebraica, que consistia nas seis *sefirot* inferiores (q.v.). Como *Din* (q.v.) tornara-se predominante após a “quebra dos vasos” (q.v.) e não era mais moderado e equilibrado por *hesed* (q.v.), Deus muitas vezes parecia irascível e até violento nas Escrituras. Separado da *Shekhinah*, *Zeir*

Anpin era agora inequivocamente masculino.

ZIMZUM (hebraico: “retirada”) | Processo na Cabala luriânica (q.v.) pelo qual *En Sof* (q.v.) recolheu-se para dentro de si mesmo no início do processo criativo para dar lugar ao cosmo. Encolheu-se para que o cosmo pudesse vir a ser.

INTRODUÇÃO

1. Margaret Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, Londres, 1991, p.26-9; R.E. Clements, *God and Temple*, Oxford, 1965, p.65.

1. TORÁ

1. Ezequiel 1.

2. Ezequiel 3:1-3.

3. Ezequiel, 40-8; Salmo 137.

4. Geo Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Uppsala e Leipzig, 1950, *passim*; Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, Londres, 1993, p.59-61.

5. Deuteronômio 26: 5-9. Este texto muito antigo provavelmente era recitado numa das festas da aliança.

6. Josué 3:24.

7. Por exemplo, Salmos 2, 48, 87 e 110.

8. Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, MA / Londres, 1973, p.148-50; 162-3.

9. William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge, 2004, p.35-47.

10. Frank Moore Cross, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore / Londres, 1998, p.41-2.

11. Juízes 5:4-5; Habacuc 3:4-8. Estes são textos muito antigos, que remontam ao século X a.C.

12. George W. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition*, Baltimore / Londres, 1973; N.P. Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, Leiden, 1985; D.C. Hopkins, *The Highlands of Canaan*, Sheffield, 1985; James D. Martin, "Israel as a Tribal Society", in R.E. Clements (org.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge, 1989, p.94-114; H.G.M. Wiliamson, "The Concept of Israel in Transition", in Clements, *The World of Ancient Israel*, p.141-63.

13. Deuteronômio 32:8-9.

14. Salmo 82.
15. Salmo 47-8, 96, 148-51.
16. Salmo 89:5-8; Mark S. Smith, *Origins of Biblical Monotheism*, p.9.
17. Mark S. Smith, *The Early History of God: Yáhwé and the Other Deities in Ancient Israel*, Nova York/ Londres, 1990, p.44-9.
18. R.E. Clements, *Abraham and David*, Londres, 1967.
19. David S. Sperling, *The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers*, Nova York/ Londres, 1998, p.89-90.
20. Êxodo 24:9-31:18; Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, p.121-34.
21. Êxodo 24:9, 11. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Nova York/ Londres, 2001, p.86.
22. Oséias 6:6.
23. Oséias 11:5-6.
24. Amós 1: 3-5; 6:13; 2:4-16.
25. Amós 5:24.
26. Isaías 6:1-9.
27. Isaías 6:11-13.
28. Isaías 6:3.
29. Isaías 2:10-13; 10:5-7. cf. Salmo 46: 5-6.
30. William G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids, MI / Cambridge, RU, 2001, p.280.
31. Isaías 7:14. Essa é uma tradução literal do versículo, não segue a versão tradicional da Bíblia de Jerusalém.
32. Isaías 9:1.
33. Isaías 9: 5-7.
34. 2 Reis 21:2-7; 23:11; 23:10; Ezequiel 20:25-26; 22:30.
35. Cf. Salmos 68:18; 84:12. Gosta W. Ahlstrom, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, 1993, p.734.
36. 2 Reis 22.
37. Êxodo 24:3.
38. Êxodo 24:4-8. Este é o único outro lugar da Bíblia em que se encontra a expressão *sefer torah*. Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, p.124-26.
39. 2 Reis 23:4-20.
40. Deuteronômio 12-26.
41. Deuteronômio 11:21.
42. R.E. Clements, *God and Temple*, Oxford, 1965, p.89-95; S. David Sperling, *The Original Torah*, p.146-7.
43. 1 Reis 8:27.

44. Juízes 2:7.
45. 1 Reis 13:1-2; 2 Reis 23:15-18; 2 Reis 23:25.
46. Jeremias 8:8-9; Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, p.114-17.
47. Haym Soloveitchik, “Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy”, *Tradition*, 28, 1994.
48. Deuteronômio 12:2-3.
49. Josué 8:24-5.
50. 2 Reis 21:10-15.
51. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 321-5.
52. Levítico 17-26.
53. Levítico 25-7; 35-8; 40.
54. Êxodo 29:11; 18-20.
55. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p.321.
56. Êxodo 40:34, 36-8.
57. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p.421.
58. Peter Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought in the Sixth Century BC*, Londres, 1968, p.254-5.
59. Levítico 19:2; *kadosh* (todo) significa “separado, outro”.
60. Levítico 26:12; trad. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic.*, p.298.
61. Levítico 25.
62. Levítico 19:33-4.
63. Gênesis 2: 5-17.
64. Smith, *Origins of Biblical Monotheism*, p. 167-71.
65. Salmos 89:10-13; 93:1-4; Isaías 27:1; Jó 7:12; 9:8; 26:12; 38:7-11.
66. Gênesis 1:31.
67. Isaías 44:28
68. Isaías 41:-24.
69. Isaías 45:5.
70. Isaías 51:9-10.
71. Isaías 42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12.
72. Isaías 49:6.

2. ESCRITURA

1. Malaquias 1:6-14; 2:8-9.
2. É muito difícil datar esse período com precisão. Ver Gosta W. Ahlstrom, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, 1993, p.880-3; Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, MA, 1988, p.29-32; W.D. Davies e Louis Finkelstein (orgs.), *The Cambridge History of Judaism*, vol.I, Cambridge, RU,

1984, p.144-53.

3. A tribo de Levi havia sido escolhida originalmente para servir a Jeová no tabernáculo do deserto, Números 1:48-53; 3:5-40. Após o exílio, porém, eles se tornaram sacerdotes de segunda classe, sujeitos àqueles sacerdotes que eram descendentes diretos de Aarão, irmão de Moisés.

4. Neemias 8:7-8.

5. Neemias 8:12.

6. Michael Fishbane, *The Garments of Torah, Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington / Indianapolis, 1989), p.64-5; Gerald L. Bruns, “Midrash and Allegory; The Beginnings of Scriptural Interpretation”, in Robert Alter e Frank Kermode (orgs.), *The Literary Guide to the Bible*, Londres, 1978, p.626-7.

7. Esdras 1:6. Trad. Fishbane in *Garments of Torah*, p.65.

8. Esdras 1:10. Trad. Fishbane, *ibid.*, p.66.

9. Esdras 1:6, 9; cf. Ezequiel 1:3.

10. 1 Samuel 9:9; 1 Reis 22:8, 13, 19; cf. Neemias 7:65.

11. Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, Londres, 1993, p.290.

12. Esdras 10.

13. Fishbane, *Garments of Torah*, p.64.

14. Bruns, “Midrash and Allegory”, p.626-7.

15. Provérbios 29:4-5.

16. 1 Reis 5: 9-14.

17. Jó 42:3.

18. Eclesiástico 24:1-22.

19. Eclesiástico 24:23.

20. Provérbios 8:22, 30-31.

21. Eclesiástico 24:20.

22. Eclesiástico 24:21.

23. Eclesiástico 24:28-29.

24. Eclesiástico 35: 1-6.

25. Eclesiástico 35:7-11.

26. Eclesiástico 24:33.

27. Fishbane, *Garments of Torah*, p.67-9; Donald Harman Akenson, *Surpassing Wonder; The Invention of the Bible and the Talmuds*, Nova York / San Diego / Londres, 1998, p.89-90.

28. Ezequiel 14:14; 28:15.

29. Daniel 1:4.

30. Daniel 1:18.

31. Daniel 7:25.

32. Daniel 11:31.
33. Daniel 7: 13-14.
34. Jeremias 25:11-12; Daniel 9:3.
35. Daniel 9:3.
36. Daniel 10:3.
37. Daniel 9:21; 10:16 cf. Isaías 6:6-7; Daniel 10: 4-6 cf. Ezequiel 1:1, 24. 26-28.
38. Daniel 11:35; 12:9-10.
39. Akenson, *Surpassing Wonder*, p. 160-7.
40. Jacob Neusner, “Judaism and Christianity in the First Century”, in Philip R. Davies e Richard T. White (orgs.), *A Tribute to Geza Vermes; Essays in Jewish and Christian Literature and History*, Sheffield, 1990, p.256-7.
41. Fishbane, *Garments of Torah*, p.73-6.
42. Bruns, “Midrash and Allegory”, p.634.
43. Flavius Josefo, *Jewish Antiquities*, 18.21. Estudiosos dão diferentes estimativas da população da Palestina nessa época; alguns a avaliam em 2,5 milhões; outros em 1 milhão; alguns, em meros 500 mil.
44. Jacob Neusner, “Varieties of Judaism in the Formative Age”, in Arthur Green (org.), *Jewish Spirituality*, 2 vols., Londres, 1986, 1988, 185; E.P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE to 66 CE*, Londres / Filadélfia, 1992, p.342-7.
45. Josefo, *Jewish Antiquities*, 17.42.
46. Akenson, *Surpassing Wonder*, p.144-70.
47. *Ibid.*, p.171-89.
48. Salmos de Salomão, 17:3.
49. Florentino Garcia Martinez (org.), *The Dead Sea Scrolls Translated*, Leiden, 1994, p.138.
50. Josefo, *The Jewish War*, Trad. G.A. Williamson, Harmondsworth, 1959, 2:258-60; Josefo, *Jewish Antiquities*, 20: 97-9, cf. Atos dos Apóstolos 5:36.
51. Mateus 3:1-2.
52. Lucas 3:3-14; Josefo, *Jewish Antiquities*, 18:116-119.
53. Marcos 1:14-15. As expressões “Reino de Deus” e “Reino do Céu” eram usadas como equivalentes. Alguns judeus consideravam mais respeitoso evitar a palavra Deus e preferiam dizer “Céu” em seu lugar.
54. Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, Nova York, 2005, p.36-44; Akenson, *Surpassing Wonder*, p.124-5; Cantwell Smith, *What Is Scripture*, p.58; Bruns, “Midrash and Allegory”, p.636-7.
55. Moses Hadas (org. e trad.), *Aristeas to Philocrates*, Nova York, 1951, p.21-3.
56. Filon, *The Life of Moses*, in *Philo*, trad. F.H. Colson, Cambridge, MA, 1950, 6:476.

57. Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941, p.3-4; Bruns, “Midrash and Allegory”, p.637-42; Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*, São Francisco, 1995, p.254-6; Akenson, *Surpassing Wonder*, p.128-32; Pelikan, *Whose Bible Is It?*, p.46-7.
58. Filon, *The Migration of Abraham*, l.16, in *Philo in Ten Volumes*, trad. F.H. Colson e G. H. Whitaker, Cambridge, MA / Londres, 1958, vol.II.
59. Bruns, “Midrash and Allegory”, p.638-9.
60. Filon, *On the Birth of Abel and the Sacrifices Offered by Him and His Brother Cain*, vol.II, ll.95-7, trad. de Colvin e Whitaker.
61. Filon, *Special Laws*, l.43; trad. Colson e Whitaker.
62. Filon, *On the Confusion of Tongues*, l.147, trad. Colvin e Whitaker.
63. Filon, *Abraham*, l.121, trad. Colson e Whitaker.
64. Filon, *On the Confusion of Tongues*, l.147, trad. Colson e Whitaker.
65. Filon, *The Migration of Abraham*, ll.34-5, trad. Colvin e Whitaker.
66. Dio Cássio, *History*, 66:6; Josefo, *Jewish War*, 6:98.

3. EVANGELHO

1. Donald Harman Akenson, *Surpassing Wonder, The Invention of the Bible and the Talmuds*, Nova York / San Diego / Londres, 1998, p.212-3.
2. Josefo, *The Jewish War*, trad. G.A. Williamson, Harmondsworth, 1959, 6:312-3; Tácito, *Histories*, 5:13; Suetônio, *Vespasian*, 4. Paula Fredricksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews. A Jewish Life and the Emergence of Christianity*, Londres, 2000, p.246.
3. Marcos 8:27-33.
4. Marcos 5:12; Mateus 27:17, 22; cf. Josefo, *Jewish Antiquities* 18:63-64.
5. 1 Coríntios 15:20.
6. Akenson, *Surpassing Wonder*, p.94; Fredricksen, *Jesus*, p.262-3.
7. Mateus 19:28.
8. Lucas 24:53; Atos 2:46.
9. Mateus 26:29; Marcos 14:25.
10. Atos 4:32-5.
11. Mateus 5:3-12; Lucas 6:20-3; Mateus 5:38-48; Lucas 6:27-38; Romanos 12:9-13,14; 1 Coríntios 6:7; Akenson, *Surpassing Wonder*, p.102; Fredricksen, *Jesus*, p.243.
12. Mateus 12:17; Romanos 13:6-7.
13. Mateus 5:17-19; Lucas 16:17.
14. Lucas 23:56.
15. Gálatas 2:11-12.

16. Mateus 7:12; Lucas 6:31; cf. Romanos 13:10; e Shabbat 31a.
17. Marcos 13: 1-2.
18. 1 Coríntios 1:22.
19. Mateus 21:31.
20. Atos 8:1, 18; 9:2; 11:19.
21. Fredricksen, *Jesus*, p.60-1.
22. Gálatas 2:1-10; 5:3; Atos 15.
23. Atos 10-11.
24. Atos 11:26.
25. Assim Romanos 1:20-32.
26. No mundo antigo, as pessoas em geral não comiam carne vermelha que não tivesse sido sacrificada e consagrada num templo.
27. Isaías 2:2-3; Zefanias 3:9; Tobit 14:6; Zacarias 8:23.
28. Gálatas 1:1-16.
29. A autoria da primeira epístola aos tessalonicenses é discutida; talvez ela não tenha sido escrita por Paulo.
30. 1 Tessalonicenses 1:9; 1 Coríntios 5:1-13; 8:4-13; 10:4.
31. Joel 3:1-5; Atos 2:14-21.
32. Romanos 8:9; Gálatas 4:16, Fredricksen, *Jesus*, p. 133-35.
33. Romanos 9:1-33.
34. Julia Galambush, *The Reluctant Paring. How the New Testament's Jewish Writers Created a Christian Book* (São Francisco, 2005), p.148.
35. Salmo 69:9; Romanos 15:3.
36. Romanos 15:4. Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages* (Nova York, 2005), p. 72. O grifo é meu.
37. 2 Coríntios 3:9-18. Galambush, *Reluctant Parting*, 145-46.
38. Romanos 5:12-20; cf. 1 Coríntios 15:45.
39. Gênesis 15:6.
40. Romanos 4:22-24. O grifo é meu.
41. Gálatas 3:8; Gênesis 12:3.
42. Gálatas 4:22-31.
43. Hebreus 3:1-6.
44. Hebreus 4:12-9:28.
45. Hebreus 11:1.
46. Hebreus 11:32.
47. Hebreus 11:40.
48. Akenson, *Surpassing Wonder*, p. 213.
49. 2 Pedro 3:15; Inácio de Antioquia, *Carta aos Efésios* 2:12.

50. Uma coleção desses evangelhos gnósticos foi descoberta em Nag Hammadi no Egito em 1945.
51. Akenson, *Surpassing Wonder*, p.229-43.
52. Ver, por exemplo, Marcos 14:61-64.
53. Filipenses 2:6-11.
54. Daniel 7:13; Mateus 24:30; 26:65; Marcos 13:26; 14:62; Lucas 17:22; 21:25; 22:69.
55. João 1:1-14; Hebreus 1:2-4.
56. Lucas 2:25; Mateus 12:14-21; 26:67; Atos 8:32-4; 1 Pedro 2:23-24.
57. Salmos 69:21; 31:6; 22:18; Mateus 33-36.
58. Isaías 7:14; Mateus 1:22-23.
59. David Flusser, *Jesus* (Nova York, 1969), p.72.
60. Fredricksen, *Jesus*, p.19.
61. Há uma crença muito difundida de que Lucas era gentio, mas não há prova incontestável disso.
62. Marcos 13:9-19, 13.
63. Marcos 4:3-9; 8:17-18.
64. Marcos 2:21-22.
65. Marcos 13:33-37.
66. Marcos 14:58-61; 15:29.
67. Marcos 13:5-27.
68. Marcos 13:14; Daniel 9:27.
69. Marcos 11:15-19; Isaías 56:7; Jeremias 7:11.
70. Marcos 14:21, 27.
71. Salmo 41:8.
72. Zacarias 13:7.
73. Marcos 16:8. Nos manuscritos mais antigos, o evangelho de Marcos termina aqui. Os 12 versículos seguintes descrevendo as aparições de Jesus na sua ressurreição foram quase certamente acrescentados mais tarde.
74. Marcos 1:15. Esta é uma tradução literal do grego e não segue a Bíblia de Jerusalém.
75. Mateus 13:31-50.
76. Mateus 5:17.
77. Mateus 5:11; 10:17-23.
78. Mateus 24: 9-12.
79. Gênesis 16:11; Juizes 13:3-5; Gênesis 17:15-21.
80. Mateus 8:17; Isaías 53:4.
81. Mateus 5:1.
82. Mateus 5:19.

83. Mateus 5:21-39.
84. Mateus 5:38-48.
85. Mateus 9:13; Oséias 6:6 cf. Aboth de Rabba Nathan 1.4.11a.
86. Mateus 7:12 cf. B. Shabbat 31a.
87. Mateus 12:16, 41, 42.
88. M. Pirke Avoth 3:3, in C.C. Montefiore e H. Lowe (orgs.), *A Rebbinic Anthology*, Nova York, 1974, p.23.
89. Mateus 18:20; Galambush, *Reluctant Parting*, p. 67-68.
90. Lucas 24:13-35; Galambush, *Reluctant Parting* p.91-2; Gabriel Josipovici, “The Epistle to the Hebrews and the Catholic Epistles” in Robert Alter e Frank Kermode (orgs.), *The Literary Guide to the Bible*, Londres, 1987, p.506-7.
91. João 1:1-5.
92. João 1:30.
93. 1 João 4:7-12; João 15:12-13.
94. João 15:18-27; 1 João 3:12-13.
95. João 6:60-66.
96. 1 João 2:18-19.
97. 1 João 4:5-6.
98. João 7:34; 8:19-21.
99. João 2:19-21.
100. João 8:57.
101. M. Sukkah 4:9; 5:2-4; John 7:37-39; 8:12.
102. João 6:32-6.
103. João 7:58. A expressão *Ani Waho*: (“Eu sou”), usada nos rituais da festa das Cabanas”, era provavelmente um termo para a *Shekhinah*; W. D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christiannity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley, 1974, p.294-5.
104. Galambush, *Reluctant Parting*, 291-2.
105. Apocalipse 21:22-4.
106. Lucas 18:9-4.
107. Mateus 27:25.
108. Mateus 23:1-33.
109. João 11:47-53; 18:2-3. A única honrosa exceção é o fariseu Nicodemos, que procura Jesus secretamente pedindo instrução privada. (João 3:1-21).

4. MIDRASH

1. Donald Harman Akenson, *Surpassing Wonder; The Invention of the Bible and the Talmuds*, Nova York/ San Diego / Londres, 1998, p.319-25.

2. B. Berakhot 8b; 63b; B. Avodah Zarah 3b.
3. Pesikta Rabbati 14:9, in William Braude, trad., *Pesikta Rabbati: Discourses for Feasts, Fasts and Special Sabbaths*, 2 vols., New Haven, 1988; Gerald L. Bruns, "Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation", in Robert Alter e Frank Kermode (orgs.), *The Literary Guide to the Bible*, Londres, 1987, p.630.
4. Bruns, "Midrash and Allegory," p.629.
5. B. Shabbat 31^a, in A. Cohen (org.), *Everyman's Talmud*, Nova York, 1975, p.65.
6. Sifra sobre Levítico 19:11.
7. Gênesis 5:1; C.G. Montefiore, "Preface", in C. G. Montefiore e H. Loewe (orgs.), *A Rabbinic Anthology*, Nova York, 1974, p.xl.
8. Aboth de Rabbi Nathan, 1.4.11a in C.G. Montefiore e H. Loewe (orgs.), *A Rabbinic Anthology*, Nova York, 1976, p.430-1. Oséias 6:6.
9. Michael Fishbane, *The Garments of Torah, Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington / Indianápolis, 1989, p.37.
10. Eclesiástico, 50.
11. M. Pirke Avoth, 1:2.
12. Salmo 89:2; Aboth de Rabbi Nathan, 1.4.11a, in Montefiore e Loewe (orgs.), *A Rabbinic Anthology*, p.430.
13. B. Menahoth 29b.
14. M. Rabbah; Números 19:6.
15. M. Avot 5:25; Fishbane, *The Garments of Torah*, p.38.
16. Eliyahu Zatta, 2.
17. Sifra sobre Levítico 13:47, in Fishbane, *The Garments of Torah*, p.115.
18. Bowler, *The Targums and Rabbinic Literature, An Introduction To Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge, 1969, p.54-5.
19. Bruns, "Midrash and Allegory", p.629.
20. Fishbane, *Garments of Torah*, p.22-32.
21. Deuteronômio 21:23.
22. M. Sanhedrin, 6:4-5.
23. Fishbane, *Garments of Torah*, p.30.
24. Sifre Benidbar, Pisqa 84; Zacarias 2:12; trad. Fishbane, *Garments of Torah*, p.30-1.
25. Deuteronômio 30:12.
26. Êxodo 33:2, como interpretado no *midrash*.
27. Baba Metzia 59b em Montefiore e Loewe, orgs., *A Rabbinic Anthology*, p.340-1.
28. Gênesis Rabbah 1:14.
29. B. Sanhedrin, 99b.

30. Ibid.
31. Jeremias 23:29.
32. M. Cântico dos Cânticos Rabbah 1.10.2. Bruns, “Midrash and Allegory”, p.627; Fishbane, “Midrash and the Nature of Scripture”, p.19.
33. B. Hagigah 14b; T. Hagigah 2:3-4; J. Hagigah 2:1, 77a.
34. M. Tohorot; Yadayim 3:5, trad. Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, Londres, 1993, p.253.
35. Levítico Rabbah 8:2; Sotah 9b.
36. J. Hagigah 2:1.
37. T. Sanhedrin 11:5; T. Zabiim 1:5; T. Maaser Sheni 2:1; Bowker, *The Targums*, p.49-53.
38. Dio Cássio, *History*, 69:2.
39. Tradicionalmente, acredita-se que isso ocorreu em Yavneh, mas há bons argumentos para atribuir esse desenvolvimento ao período de Usha, que foi mais comprometido com a Escritura escrita.
40. Akenson, *Surpassing Wonder*, p.324-5.
41. Em M. Yadayim 4:3; M. Edayyoth 8:7; M. Peah 2:6; M. Rosh Hashanah 2:9 a *Mishnah* dá uma referência mosaica para seus *halakoth*, mas não afirma derivá-los de Moisés ou do Sinai; Akenson, *Surpassing Wonder*, p.302-3.
42. Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, p.116-117.
43. Jacob Neusner, *Medium and Message in Judaism*, Atlanta, 1989, p.3; “The Mishnah in Philosophical Context and Out of Canonical Bounds”, *Journal of Biblical Literature*, 11, verão 1993; Akenson, *Surpassing Wonder*, p.305-20.
44. Jacob Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago, 1981, p.87-91, 97-101, 132-1-7, 150-3.
45. B. Menahoth 110a.
46. Akenson, *Surpassing Wonder*, p.329-39.
47. Esse é um corpo de historicidade duvidosa, não mencionado na *Mishnah*.
48. Josué 24:51.
49. Gershom Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, Nova York, 1995, p.46.
50. Pirke Avoth 1:1; 3:13, in Jacob Neusner, trad., *The Mishnah, A New Translation*, New Haven, 1988.
51. Akenson, *Surpassing Wonder*, p.361-2.
52. Ibid., p.366-95.
53. Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It?, A History of the Scriptures Through the Ages*, Nova York, 2005, p.67-8
54. B. Yoma 81a.
55. Davod Kraemer, *The Mind of the Talmud. An Intellectual History of the Bavli*,

Nova York / Oxford, 1990, p.151.

56. B. Zebatim 99a.

57. B. Baba Batara 12a.

58. Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, p.102-4; Pelikan, *Whose Bible Is It?*, p.66.

59. Louis Jacobs, *The Talmudic Argument. A Study in Talmudic Reasoning and Methodology*, Cambridge, 1984, p.20-3; 203-13.

60. Akenson, *Surpassing Wonder*, p.379.

61. Mekhilta de R. Ishmael, Beshalah 7; Fishbane, *Garments of Torah*, p.124.

62. B. Qedoshim 49b; Cantwell Smith, *What Is Scripture?* p.116-7.

63. William G. Braude (org. e trad.), *Pesikta Rabbati Discourses for Feasts, Fasts and Special Sabbaths*, 2 vols., New Haven, 1968, *Piska* 3:2.

5. CARIDADE

1. Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*, São Francisco, 1995, p.266-73.

2. Justino, *Apology*, 1.36; Mack, *Who Wrote the New Testament?*, p.269.

3. Apologia 1:63.

4. Ireneu, *Contra as heresias*, 4:23.

5. R.R. Reno, “Origen”, in Justin S. Holcomb (org.), *Christian Theologies of Scripture: A Comparative Introduction*, Nova York / Londres, 2006, p.23-4; R.M. Grant, *Irenaeus of Lyon*, Londres, 1997, p.47-51.

6. Efésios 1:10. Efésios provavelmente não foi escrita pelo próprio Paulo.

7. David S. Pacini, “Excursus: Reading Holy Writ: the Locus of Modern Spirituality”, in Louis Dupre e Don E. Saliers, *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*, Londres / Nova York, 1989, p.177.

8. Ireneu, *Contra as heresias*, 1:8-9.

9. Mack, *Who Wrote the New Testament?* p.285-6.

10. Mateus 13:38-44.

11. Ireneu, *Contra as heresias*, 4.26.1; Reno, “Origen”, p.24.

12. Eusébio, *Demonstratio Evangelium*, 4:15, in J.P. Migne (org.), *Patrologia Graeca*, Paris, 1857-66, vol.28, p. 296.

13. Ibid.

14. Reno, “Origen”; David W. Kling, *The Bible in History: How the Texts Have Shaped the Times*, Oxford / Nova York, 1994, p.89-91; Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, Nova York, 2005, p.61-2.

15. R.B. Tollington (trad.), *Selections from the Commentaries and Homilies of Origen*, Londres, 1929, p.54. Gerald L. Bruns, “Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation” in Robert Alter e Frank Kermode (orgs.),

A Literary Guide to the Bible, Londres, 1987, p.365.

16. Mateus 5:29.

17. Orígenes, *Sobre os primeiros princípios* 4.3.1. Ele está comentando um versículo tal como traduzido na Septuaginta.

18. Êxodo 25-31; 35-40.

19. Gênesis 3:8.

20. Mateus 10:9.

21. *Sobre os primeiros princípios*, 4.3.1 in G.W. Butterworth (trad.), *Origen: On First Principles*, Gloucester, MA, 1973.

22. Homilias sobre Ezequiel 1:2, citado in Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Trought the Ages*, Nova York, 2005, p.60.

23. Gênesis 20.

24. Êxodo 12:37.

25. Mateus 6:20.

26. Êxodo 13:21.

27. I Coríntios 10:1-4.

28. Ibid. cf. João 6:51.

29. Mateus 6:20.

30. Mateus 19:21.

31. Ronald E. Haine (trad.), *Origen: Homilies on Genesis and Exodus*, Washington DC, 1982, p.277; Reno, "Origen", p.25-6.

32. Reno, "Origen", p.29.

33. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*, trad. Willard R. Trask, Nova York, 1959.

34. Orígenes, *Sobre os primeiros princípios*, Prefácio, parágrafo 8, trad. Butterworth.

35. Ibid., 4.2.3.

36. Ibid., 2.3.1.

37. Ibid., 4.2.9.

38. Ibid.

39. Ibid., 4.2.3.

40. Ibid. 4.2.7.

41. Ibid. 4.1.6.

42. R.P. Lawson (trad.), *Origen, The Song of Songs: Commentary and Homilies*, Nova York, 1956, p.44.

43. Cântico dos Cânticos 1:2.

44. Efésios 5:23-32.

45. Lawson, *Song of Songs*, p. 60.

46. Ibid., p.61.

47. Orígenes, *Comentário sobre João*, 6:1, in Reno, “Origen”, p.28.
48. Mateus 19:21.
49. Douglas Burton Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Nova York / Oxford, 1993, p.297-8; Kling, *Bible in History*, p.23-40.
50. Beldon C. Lane, *The Solace of Fierce Landscapes: Exploring Desert and Monastic Spirituality*, Nova York / Oxford, 1998, p.175.
51. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine.1. The Emergence of Catholic Tradition (100-600)* (Chicago e Londres, 1971), p.191-200.
52. Mateus 26:39; 24:36; 17:5.
53. Basil, *On the Holy Spirit*, 28:66.
54. Basil, *Epistle*, 234.1.
55. Dionísio o Areopagita era o nome do primeiro convertido de são Paulo em Atenas.
56. Denys, *Mystical Theology*, 3, in Paul Rosea, “The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius”, in Bernard McGinn e John Meyendorff (orgs.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, Londres, 1985, p.142.
57. Máximo, *Ambigua*, J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol.91, p.1085.
58. Romanos 13:13-14.
59. Agostinho, *Confissões*, 8.12.29, in Philip Burton (trad.), *Augustine, The Confessions*, Londres, 2001.
60. *Ibid.*, *Confissões*, 7.18.24.
61. *Ibid.*, *Confissões*, 13.15.18. Pamela Bright, “Augustine,” em Holcomb (org.), *Christian Theologies of Scripture*, p.39-50.
62. Êxodo 33:23. Agostinho, *A Trindade*, 2.16.27; G.R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, Cambridge, 1984), p.3-6.
63. Agostinho, *Confissões*, 12.25.35.
64. *Ibid.*, trad. Burton.
65. Deuteronomio 6:5; Mateus 22:37-39; Marcos 23:30-31; Lucas 10:17.
66. João 5:10. Agostinho, *Confissões*, 12.25.35.
67. Agostinho, *Confissões*, 12.25.34-35, in Philip Burton (trad.), *Augustine, The Confessions*, Londres, 1907.
68. Deuteronomio 6:5; Mateus 22:37-39; Marcos 12:30-31; Lucas 10:17; Agostinho, *Confissões* 12.25.35, trad. Burton.
69. Beryl Smalley, *Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941, p.11.
70. D.W. Robertson (trad.), *Augustine: On Christian Doctrine*, Indianápolis, 1958, p. 30.
71. *Ibid.*

72. Agostinho, Sobre o Salmo 98:1, in Michael Cameron “Enerrationes in Psalms”, in Allen d. Fitzgerald (org.), *Augustine Through the Ages*, Grand Rapids, 1999, p.292.

73. 1 Coríntios 12:27-30; Colossenses 1:15-20. Charles Kannengiesser, “Augustine of Hippo”, in Danald Mc.Kim (org.), *Major Biblical Interpreters* (Downers Grove, Ill, 1998), p.22.

6. *LECTIO DIVINA*

1. João Cassiano, *Collationes*, 1.17.2.

2. Ewart Cousins, “The Humanity and Passion of Christ”, in Jill Raitt (org.), com Bernard Mc.Ginn e John Meyendorff, *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, Londres, 1988, p.377-83.

3. Gregório, *Homilias sobre Ezequiel*, 2.2.1.

4. Gregório, *Moralia*, 4.1.1. G.R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, Cambridge, 1984, p.56, 143, 164.

5. Gregório, *Sobre o Primeiro Livro dos Reis*, 1.

6. James F. McCrae, “Liturgy and Eucharist: West”, in Raitt, *Christian Spirituality*, p.428-9.

7. Lucas 14:27.

8. Jonathan Riley-Smith, “Crusading as an Act of Love”, *History*, 65, 1980.

9. Evans, *Language and Logic*, p.37-47; Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941, p.31-57.

10. *Ibid.*, p.121-7. Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, Nova York, 2005, p.106.

11. Smalley, *Study of the Bible*, p.123.

12. Joseph Bekhor Shor, *Commentary on Exodus*, 9:8.

13. Hugo de são Vítor, *Didascalion* 8-11; Smalley, *Study of the Bible*, p.69-70.

14. Smalley, *Study of the Bible*, p.86-154.

15. *Ibid.*, p.139.

16. Evans, *Language and Logic*, p.17-23.

17. Anselmo, *Cur Deus Homo*, 1:11-12; 1:25; 2:4;2:17.

18. Evans, *Language and Logic*, p.70-1; 134-41.

19. Bernardo, *Epistola* 191.1, in J.P. Migne (org.), *Patrologia Latina*, Paris, 1878-90, bol.182, p.357.

20. Cf. 1 Coríntios 13:12. Citado in Henry Adams, *Mont St Michel and Chartres*, Londres, 1986, p.296.

21. Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach*, Londres, 1993, p.29-37; David W. Kling, *The Bible in History: How the Texts Have*

- Shaped the Times*, Oxford / Nova York, 2004, p.96-112.
22. Irene M. Edmonds e Killian Walsh (trad.), *The Works of Bernard of Clairvaux: On the Song of Song*, 4 vols., vol.1, Spencer, MA; vols.2-4, Kalamazoo, MI, 1971-1980, vol.I, p.54.
23. *Ibid.*, vol.2, p.28.
24. *Ibid.*, vol.2, p.30-2.
25. *Ibid.*, vol.1, p.2.
26. *Ibid.*, vol.4, p.86.
27. *Ibid.*, p.4.
28. Kling, *The Bible in History*, p. 103.
29. Edmonds e Walsh, *On the Song of Songs*, vol.I, p.16.
30. Evans, *Language and Logic*, p.44-7.
31. Henry Malter, *Saadia Gaon, His Life and Works*, Filadélfia, 1942.
32. Abraham Cohen, *The Teachings of Maimonides*, Londres, 1927; David Yellin e Israel Abrahams, *Maimonides*, Londres, 1903.
33. Moses Friedlander, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, Londres, 1877; Louis Jacobs, *Jewish Biblical Exegesis*, Nova York, 1973, p.8-21.
34. Deuteronomio 1:1. O grifo é meu. A passagem não segue a Bíblia de Jerusalém, mas é uma tradução literal do hebraico tal como lida por Ibn Ezra.
35. Hyam Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputation in the Middle Ages*, Londres / Toronto, 1982, p.95-150; Solomon Schechter, *Studies on Judaism*, Filadélfia, 1945, p.99-141.
36. Moshe Idel, “PaRDDeS: Some Reflections on Kabbalistic Hermeneutics”, in John J. Collins e Michael Fishbane (orgs.), *Death, Ecstasy and Other-Worldly Journeys*, Albany, 1995, p.251; 255-6.
37. Ver Capítulo 4, p. 81-2.
38. Collins e Fishbane, *Death, Ecstasy and Other-Worldley Journys*, p.249-57; Michael Fishbane, *The Garments of Torah, Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington / Indianápolis, 1989, p.113-20.
39. Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, p.112.
40. Gershom Scholem, “The Meaning of Torah in Jewish Mysticism”, in *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Ralph Manheim (trad.), Nova York, 1965, p.33.
41. *Ibid.*, p.11-158; Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nova York, 1995, p.1-79; 119-243; Michael Fishbane, *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology*, Cambridge, MA / Londres, 1998, p.99-126; Fishbane, *Garments of Torah*, p.34-63.
42. *Zohar* 1.15.a in Gershom Scholem (trad. e org.), *Zohar: The Book of Splendor, Basic Readings from the Kabbalah*, Nova York, 1949, p.27-8.
43. Fishbane, *The Exegetical Imagination*, p.100-1.

44. Zohar II.94b em Scholem, *Zohar*, p.90.
45. Ibid.
46. Ibid., p.122.
47. Zohar, III. 152^a, in Scholem, *Zohar, the Book of Splendor*, p.121.
48. Zohar, II.182a.
49. A Hudson, *Selections from English Wycliffite Writings*, Cambridge, 1979, p.67-8.

7. SOLASCRIPURA

1. Jerry S. Bentley, *The Humanists and Holy Writ; New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton, 1983; Debora Kuller Shuger, *The Renaissance Bible, Scholarship, Sacrifice, Subjectivity*, Berkeley / Los Angeles / Londres, 2004; Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of Scripture Through the Ages*, Nova York, 2005, p.112-28; William J. Bouwsma, “The Spirituality of Renaissance Humanism”, in Jill Raitt (org.), com Bernard McGinn e John Meyendorff, *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, Londres, 1988; James D. Tracy, “Ad Fontes, The Humanist Understanding of Scripture”, in Raitt (org.), *Christian Spirituality*.
2. Charles Trinkaus, *The Poet as Philosopher, Petrarch and the Formation of Renaissance Consciousness*, New Haven, 1977, p.87.
3. Citado in Alastair McGrath, *Reformation Thought, an Introduction*, Oxford e Nova York, 1988, p.73.
4. Marc Leinhard, “Luther and the Beginnings of the Reformation”, in Raitt (org.), *Christian Spirituality*, p.269.
5. Richard Marius, *Martin Luther: The Christian between God and Death*, Cambridge, MA / Londres, 1999, p.73-4, 213-15, 486-7.
6. G.R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: the Road to Reformation*, Cambridge, 1985, p.8.
7. Ibid., p.100.
8. David W. Kling, *The Bible in History: How the Texts Have Shaped the Times*, Oxford / Nova York, 2004, p.120-49.
9. Philip S. Watson, *Let God Be God! An Interpretation of the Theology of Martin Luther*, Filadélfia, 1947, p.149.
10. Martinho Lutero, *Luther's Works (LW)*, 55 vols., Jaroslav Pelikan e Helmut Lehmann, Filadélfia / St. Louis, 1955-86, vol.33, p.26.
11. Emil G. Kraeling, *The Old Testament Since the Reformation*, Londres, 1955, p.145-6.
12. Salmo 72:1.

13. Salmo 71:2.
14. Leinhard, "Luther and the Beginnings of the Reformation", p.22.
15. Romanos 1:17, citando Habacuc 2:4.
16. McGrath, *Reformation Thought*, p.74.
17. *LW*, vol.25, p.188-9.
18. Martinho Lutero, *Sermons*, 25; *LW*, vol.10, p.239.
19. Mickey L. Mattox, "Martin Luther", in Justin S. Holcomb, (org.), *Christian Theologies of Scripture*, Nova York / Londres, 2006, p.101; Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: Volume 4: Reformation of Church and Dogma*, Chicago / Londres, 1984, p.168-71; Leinhard, "Luther and the Beginnings of the Reformation", p.274-6.
20. Scott H. Hendrix, *Luther and the Papacy: Stages in a Reformation Conflict*, Filadélfia, 1981, p.83; Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, Nova York, 1950, p.90.
21. Bernard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*, Robert C. Schultz, Filadélfia, 1988, p.154.
22. Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture, A Comparative Approach*, Londres, 1993, p.204-5; Pelikan, *Whose Bible Is It?*, p.145.
23. Leinhard, "Luther and the Beginnings of the Reformation", p.276-86; Pelican, *The Christian Tradition*, p.180-1.
24. Ele encontrou um apoio bíblico in João 3:8.
25. Fritz Buster, "The Spirituality of Zwingli and Bullinger in the Reformation of Zurich", in Raitt (org.); *Christian Spirituality*; Kraeling, *The Old Testament*, p.21-2.
26. Kraeling, *The Old Testament*, p.30-2; Randall C. Zachman, "John Calvin", in Holcomb (org.), *Christian Theologies*, p.117-29.
27. Alastair McGrath, *A Life of John Calvin, A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, 1990, p.131; Zachmann, "John Calvin", p.129.
28. Comentário sobre Gênesis 1:6, in *The Commentaries of John Calvin on the Old Testament*, 30 vols., Calvin Translation Society, 1643-48, vol. I., p. 86.
29. Bernard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*, Robert C. Schultz, Filadélfia, 1988, p.154.
30. Citado em Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind; Understanding the Ideas that have Shaped Our World View*, Nova York / Londres, 1990, p.300.
31. William R. Shea, "Galileo and the Church" in David C. Lindberg e Ronald E. Numbers (orgs.), *God and Nature; Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, Berkeley / Los Angeles / Londres, 1986, p.124-5.
32. Pelican, *Whose Bible Is It?*, p.128.
33. Gershom Scholem, *Sabbetai Sevi, The Mystical Messiah*, Londres / Princeton, p.30-45; Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nova York, ed. 1995, p.245-80; "The Messianic Idea in Kabbalism", in Scholem, *The Messianic*

Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality, Nova York, 1971, p.43-8; “The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism” in Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Ralph Manheim (trad.), Nova York, 1965; “Kabbalah and Myth”, in Scholem, p.90-117.

34. Scholem, *Sabbetai Sevi*, p.37-42.

35. Como relatado em Hyam Vital, *Sh'ar Ma'amar Razal* 16c, in Scholem, “The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism”, p.72-5.

36. R.J. Wenlowsky, “The Safed Revival and Its Aftermath” in Arthur Green (org.), *Jewish Spirituality*, 2 vols., Londres, 1986, 1989, vol.2, 15-17; Louis Jacobs, “The Uplifting of the Sparks” in *ibid.*, p.108-11.

37. Laurence Fine, “The Contemplative Practice of Yehudim in Luriaic Kabbalah” in Green (org.), *Jewish Spirituality*, vol.2, p.73-78.

38. Mateus 26:26.

39. John W. Fraser (trad.), *John Calvin: Concerning Scandals*, Grand Rapids, MI, 1978, p.81.

40. Pelikan, *Whose Bible Is It?*, p.132.

41. *LW*, vol.36, p.67.

42. Calvino, *Commentaries* J. Harontinian e L.P. Smith (trads. e orgs.), Londres, 1958, p.104.

43. Yirmanyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2 vols., Princeton, 1989, vol.1, p.17.

44. Kling, *Bible in History*, p.205-7; Alan Heimert e Andrew Delbanco (orgs.), *The Puritans in America: A Native Anthology*, Cambridge, MA, 1988.

45. Deuteronomio 30:15-17; John Winthrop, “A Model of Christian Charity”, in Perry Miller, *The American Puritans: Their Prose and Poetry*, Garden City, NY, 1956, p.83.

46. Robert Cushman, “Reasons and Considerations”, in Heimert e Delbanco (orgs.), *The Puritans in America*, p.44.

47. Regina Sharif, *Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History*, Londres, 1983, p.90.

48. Isaías 2: 1-6.

49. Edward Johnson, “Wonder-Working Providence of Sion's Savior in New England”, in Heimert e Delbanco (orgs.), *The Puritans in America*, p.115-16.

50. Êxodo 19:4; Kling, *Bible in History*, p.206-7.

51. Kling, *Bible in History*, p.207-29; Theophilus H. Smith, “The Spirituality of Afro-American Traditions”, in Louis Dupre e Don E. Saliers, *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*, Nova York / Londres, 1989; Lewis V. Baldwin e Stephen W. Murphy, “Scripture in the African-American Christian Tradition”, in Holcomb (org.), *Christian Theologies*; Sterling Stuckey, *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*, Nova York /

Oxford, 1987.

52. Gênesis 9:25.

53. Efésios 6:5.

54. James Hal Cone, *A Black Theology of Liberation*, Filadélfia, 1970, p.18-19, 26.

55. Êxodo 21: 7-11; Gênesis 16; 21:8-21. Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll, NY, 2003), p.144-9.

8. MODERNIDADE

1. Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, Londres, 1993), p.184-94.

2. Diderot, “Carta a Falconet”, 1766, in Diderot, *Correspondence*, Georges Roth (org.), 16 vols., Paris, 1955-70, vol.VI, p.261.

3. Rousseau, *Confessions*, parte I; livro I, in G. Petain (org.), *Oeuvres completes de J.J. Rousseau*, 8 vols., Paris, 1839, vol.I, p.19.

4. Edward Gibbon, *Memoirs of My Life*, Georges A. Bonnard (org.), Londres, 1966, p.134.

5. Julius Guttman, *Philosophies of Judaism*, Londres / Nova York, 1964, p.265-85; R.M. Silverman, *Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage*, Northwood, RU, 1995; Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Nova York, 1982; Yovel Yirmanyahu, *Spinoza and Other Heretics*, 2 vols., Princeton, 1989.

6. Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, R.H.M. Elwes (trad.), Nova York, 1951, p.7.

7. Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nova York, 1995, p.327-429; Gershom Scholem *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Nova York, p.189-227; Gershom David Hundert (org.), *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, Nova York/ Londres, 1991.

8. B. Shabbat 10a; 11a.

9. Louis Jacobs, “Hasidic Prayer”, in Hundert (org.), *Essential Papers*, p.330

10. Scholem, *Messianic Idea in Judaism*, p.211.

11. Citado in Simon Dubnow, “The Maggid of Miedzyryecz, His Associates and the Center in Volhynia”, in Hundert (org.), *Essential Papers*, p.61.

12. Rabino Meshullam Phoebus de Zbaraz, *Devekh emet* (s.l., s.d.), in Jacobs, “Hasidic Prayer”, p.333.

13. Benzion Dinur, “The Messianic-Prophetic Role of the Baal Shem Tov”, in Marc Saperstein (org.), *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, Nova York/ Londres, 1992, p.381.

14. Dubnow, “The Maggid,” p.65.

15. Ibid.

16. Ibid.

17. Louis Jacobs (org. e trad.), *The Jewish Mystics*, Londres, 1990; Nova York, 1991, p.208-15.
18. Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible; Translation, Scholarship, Culture*, Princeton / Oxford, 2005, p.28-44.
19. Ibid., p.95-136.
20. Ibid., p.54-84.
21. Ibid., p.68.
22. Ernest Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford, 1998, p.3-61.
23. John R. Franke, "Theologies of Scripture in the Nineteenth and Twentieth Centuries", in Holcomb (org.), *Christian Theologies of Scripture A Comparative Introduction*, Nova York / Londres, 2006; Jeffrey Hensley, "Friedrich Schliermacher", in Holcomb (org.), *ibid.*
24. Friedrich Schliermacher, *The Christian Faith*, H.R. Mackintosh e J.S Steward (trad.), Edimburgo, 1928, p.12.
25. James R. Moore, "Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century", in David C. Lindberg e Ronald E. Numbers (orgs.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, Berkeley / Los Angeles / Londres, 1986, p.341-3.
26. Ferenc Morton Szasz, *The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930*, University, AL, 1982, p.16-34; 37-41; Nancy Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", in Martin E. Marty e R. Scott Appleby (orgs.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago / Londres, 1991, p.11-12.
27. Mrs. Humphry Ward, *Robert Elsmere*, Lincoln, NE., 1969, p.414.
28. *New York Times*, 1º fev. de 1897.
29. Ibid., 18 abr. 1899.
30. George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925*, Nova York / Oxford, 1980, p.55.
31. Charles Hodge, *What is Darwinism?*, Princeton, 1874, p.142.
32. A.A. Hodge e B.B. Warfield, "Inspiration", *Presbyterian Review*, n.2, 1881.
33. B.B. Warfield, *Selected Shorter Writings of B.B. Warfield*, 2 vols., John B Meeber (org.), Nutley, NJ, 1902, p.99-100.
34. Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge, MA / Londres, 1992, p.87-90; Marsden, *Fundamentalism*, p.50-8.
35. 2 Tessalonicenses 2:3-8.
36. 1 Tessalonicenses 4:17.
37. Marsden, *Fundamentalism*, p.57-63.
38. David Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements: A History of*

Emancipation and Adjustment, ed. rev., Nova York, 1967, p.157-64; 286-90.

39. Guttman, *Philosophies of Judaism*, p.308-51; A.M. Eisen, "Strategies of Jewish Faith" in Arthur Green (org.), *Jewish Spirituality*, 2 vols., Londres, 1986; 1989, vol.2, p.291-387.

40. Samuel C. Heilman e Menachem Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews", in Marty e Appleby (orgs.), *Fundamentalisms Observed*, p.211-15; Charles Selengut, "By Torah Alone: Yashiva Fundamentalism in Jewish Life", in Martin E. Marty e R. Scott Appleby (orgs.), *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago / Londres, 1994-41; Menachem Friedman, "Habad as Messianic Fundamentalism", in *ibid.*, p.201.

41. Citado em Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis*, New Haven / Londres, 1987, p.6-7.

42. Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca, NY), 1989), p.40-77.

43. George Steiner, *In Bluebeard's Castle: Some Notes Toward the Redefinition of Culture*, Londres, New Haven, 1971, p.33.

44. Daniel 11:15; Jeremias 1:14.

45. Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession*, Oxford / Nova York, 1995, p.115-17; Paul Boyer, *When Time Shall Be No More*, p.101-5; Marsden, *Fundamentalism*, p.141-4; 150; 157; 207-210.

46. Boyer, *When Time Shall Be No More*, p.119; Marsden, *Fundamentalism*, p.90-2.

47. Boyer, *When Time Shall Be No More*, p.192; Marsden, *Fundamentalism*, p.154-5.

48. Szasz, *The Divided Mind*, p.85.

49. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", p.26; Marsden, *Fundamentalism*, p.69-83; Ronald L. Numbers, *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism*, Berkeley / Los Angeles / Londres, 1992, p.41-4; Szasz, *The Divided Mind*, p.107-18.

50. J. Baldon, *Marcos 27, 1923*, in Numbers, *The Creationists*, p.41.

51. Heilman e Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews", p.220.

52. Michael Rosenek, "Jewish Fundamentalism in Israeli Education", in Martin E. Marty e R. Scott Appleby (orgs.), *Fundamentalisms and Society*, Chicago e Londres, 1993, p.383-4.

53. O nome é tomado de Isaías 66:5: "Ouví a palavra de Jeová, vós que tremeis à sua palavra."

54. Menachem Friedman, "The Market Model and Religious Radicalism", in Laurence J. Silberstein (org.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity*, Nova York/ Londres, 1993, p.194.

55. Heilman and Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews", p.229-31.
56. Gideon Aran, "The Roots of Gush Emunim", *Studies in Contemporary Judaism*, 2. 1986; Gideon Aran "Jewish Religious Zionist Fundamentalism", in Marty e Appleby (orgs.), *Fundamentalisms Observed*, p.270-1; "The Father, the Son and the Holy Land", in R. Scott Appleby (org.), *Spokesmen for the Despised, Fundamentalist Leaders in the Middle East*, Chicago, 1997, p.318-20; Samuel C. Heilman, "Guides of the Faithful, Contemporary Religious Zionist Rabbis", in *ibid.*, p.329-38.
57. Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, Nova York, 1988, p.84.
58. Eleagar Walden, *Artzai*, 3, 1983, in Lustick, *For the Land and the Lord*, p.82-83.
59. 1 Samuel 15:3; R. Israel Hess, "Genocide: A Commandment of the Torah", in *Bat Kol*, fev. 26, 1980; Haim Tzuria, "The Right to Hate", *Nekudah*, 15; Ehud Sprinzak, "The Politics, Institutions and Culture of Gush Eminim", in Silberstein (org.), *Jewish Fundamentalism*, p.127.
60. Ehud Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Far Right*, Oxford / Nova York, 1991, p.233-5.
61. Raphael Mergui e Philippe Simonnot, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel*, Londres, 1987, p.45.
62. Aviezer Ravitsky, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism*, Michael Swirsky e Jonathan Chipman (trad.), Chicago / Londres, 1983, p.133-4; Ehud Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*, p.94-8.
63. Aran, "Jewish Religious Zionist Fundamentalism", p.267-8.
64. John N. Darby, *The Hopes of the Church of God in Connexion with the Destiny of the Jews and the Nations as Revealed in Prophecy*, 2ª ed., Londres, 1842.
65. Boyer, *When Time Shall Be No More*, p.187-8.
66. Jerry Falwell, *Fundamentalist Journal*, mai 1968.
67. John Walvoord, *Israel and Prophecy*, Grand Rapids, MI, 1962.
68. Boyer, *When Time Shall Be No More*, p.145.
69. 2 Pedro 3:10.
70. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism," p.49-53; Michael Liensesch, *Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right*, Chapel Hill, NC / Londres, 1995, p.226.
71. Gary North, *In the Shelter of Plenty: The Biblical Blueprint for Welfare*, Fort Worth, TX, 1986, p.xiii.
72. *Ibid.*, p.55.
73. Gary North, *The Sinai Strategy: Economics and the Ten Commandments* (Tyler TX, 1986), p.213-14.

74. Ammerman, “North American Protestant Fundamentalism”, p.49-53; Liensesch, *Redeeming America*, p.226.
75. Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, William W. Hallo (trad.), Nova York, 1970, p.176.
76. Jeremias 31:31-33.
77. Fishbane, “The Notion of a Sacred Text”, in *The Garments of Torah, Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington / Indianápolis, 1989, p.122-32.
78. Isaías 2:1-4.
79. Fishbane, “The Notion of a Sacred Text”, p.131.
80. Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic*, vol. VII, *Theology: the New Covenant*, (org.) John Riches (org.), Brian Mc. Neill C.R.V. (trad.), são Francisco, 1989, p.202.
81. Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven, 1974.
82. Smith, *What Is Scripture?*

EPÍLOGO

1. Gerald L. Bruns, “Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation”, in Robert Alter e Frank Kermode (orgs.), *The Literary Guide to the Bible*, Londres, 1987, p.641-2.
2. Citado por Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge, 1975, p.148.
3. Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984, p.153.
4. Ibid.

Índice Remissivo

As referências de página em itálico indicam definições no Glossário

A

Abelardo, Pedro, 1-2

Abraão ibn Ezra, 1

Abraão, 1, 2-3, 4, 5, 6, 7

e Jesus, 1

abuso das escrituras, 1

Agostinho de Hipona, 1-2, 3, 4

e o princípio da caridade, 1-2, 3-4

Akiba, rabino, 1, 2, 3-4, 5-6, 7, 8, 9

alegoria, 1-2, 3

na exegese cristã, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9, 10-11, 12-13, 14-15, 16-17

na exegese judaica, 1-2, 3-4, 5-6

ver também remez

Alemanha e crítica bíblica, 1-2

Amir, Ygal, 1

Amós (profeta), 1-2

Anagogia, 1, 2

André de São Vítor, 1-2

Anselmo de Bec, 1-2

Anselmo de Laon, 1

Antíoco Epifânio, 1-2

Antioquia e tradição de exegese, 1

anti-semitismo, 1-2, 3-4

Antônio do Egito, 1-2, 3

Apatheia, 1, 2

apocalipse (*apokalypsis*), 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8

Apocalipse (livro), 1-2, 3, 4-5, 6-7, 8-9, 10

apocalíptico

fundamentalista, 1-2

judaico, 1-2

Apócrifos, 1, 2

apofatismo, 1-2, 3

apologia, 1-2, 3, 4
Aquino, Tomás de, 1
Ário, 1, 2
Aristóteles, 1, 2, 3, 4, 5-6
ascetismo cristão, 1-2
Astruc, Jean, 1
Atanásio de Alexandria, 1-2, 3
Ateísmo, 1, 2-3
autoridade e interpretação, 1-2, 3, 4-5, 6

B

Baal Shem Tov (Israel ben Eliezer; Besht), 1-2, 3
Baal, culto de, 1, 2-3
Babilônia
 conquista da Assíria, 1
 conquista pela Pérsia, 1-2
 e exílio, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8
 judeus na, 1-2, 3-4
 e retorno do exílio, 1-2
Bacon, Francis, 1
Bacon, Roger, 1
Balthasar, Hans Urs von, 1-2, 3
Bar Koseba, Simeão, revolta de, 1-2, 3
Basílio de Cesaréia, 1
Bavli (Talmude babilônio), 1-2, 3, 4
Bentley, Richard, 1-2
Bento de Núrsia, 1
Bernardo de Claraval, 1-2
Besht *ver* Baal Shem Tov
Bíblia hebraica, 1-2
 cânone, 1-2, 3-4, 5-6
 e cristianismo, 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8-9, 10-11, 12-13
Binah (inteligência), 1, 2, 3
Bryan, William Jennings, 1
Buber, Martin, 1, 2, 3
Buchner, Ludwig, 1
budismo, escrituras do, 1

C

Cabala (tradição herdada), 1-2, 3-4, 5-6, 7
 Luriânica, 1-2, 3, 4, 5
 e Tora, 1-2, 3-4, 5-6
calvinismo, 1-2, 3-4
Calvino, João, 1, 2-3, 4-5, 6
Cânone, 1-2, 3, 4
 do Novo Testamento, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8
 dentro do cânone, 1, 2-3, 4, 5, 6-7 e Bíblia
 hebraica, 1-2, 3-4, 5-6
 e Bíblia hebraica, 1-2, 3-4, 5-6
 e fundamentalismo, 1-2
Cântico dos Cânticos (livro), 1-2, 3-4, 5, 6-7, 8-9, 10-11
Cânticos do Servo, 1, 2-3, 4-5
Cantwell Smith, Wilfred, 1, 2, 3
capacidade de ler e escrever, difusão, 1-2
capitalismo, 1, 2
caridade, 1-2
 cristã, 1-2, 3-4, 5-6
 e fariseus, 1, 2
Ciência do Judaísmo, escola, 1
ciência e a Bíblia, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9-10, 11-12, 13-14
Ciro (rei da Pérsia), 1-2, 3, 4
Cochmá (Sabedoria), 1-2, 3, 4
 Jesus como, 1-2
 na Cabala, 1-2, 3-4, 5-6, 7
Código da Santidade, 1
coincidentia oppositorum, 1, 2, 3, 4
colônias norte-americanas
 colonos puritanos, 1-2
 e escravidão, 1-2
compaixão
 e *midrash*, 1-2
 no ensinamento de Jesus, 1-2
 ver também caridade
Cone, James Hal, 1
conservadorismo cristão, 1-2, 3-4
contemplação *ver theoria*
Copérnico, Nicolau, 1

Corão, 1-2, 3, 4-5

criação

criacionismo, 1, 2-3

e literalismo, 1-2, 3-4, 5-6

ex nihilo, 1-2, 3, 4

na Cabala, 1-2, 3-4, 5-6

na linha de P (fonte sacerdotal), 1-2

cristianismo

e criatividade literária, 1-2

e evolução, 1-2

e gentios, 1-2

e judaísmo, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8

e perseguição, 1-2

e Tora, 1-2, 3-4, 5

ver também movimento de Jesus

Cristo (*christós*), como título, 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8

crítica histórica, 1-2, 3-4, 5, 6-7, 8-9, 10, 11-12

Crônicas (livros), 1-2

cruzadas, 1-2, 3-4

Cushman, Robert, 1

D

Daniel (livro), 1-2, 3-4

darash (estudo), 1, 2-3, 4-5, 6, 7

Darrow Clarence, 1

Darvy, John Nelson, 1-2, 3

Darwin, Charles, 1, 2

Davi (rei de Israel) e a aliança, 1, 2

Davidson, Donald, 1

De Wette, Wilhelm, 1

Deísmo, 1, 2

demiourgos (artesão), 1, 2, 3, 4-5

Descartes, René, 1

Deuteronômio (livro), 1-2, 3-4, 5, 6

deuteronomista, tradição, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9

devekut (ligação), 1, 2

Dez Mandamentos, 1, 2, 3, 4-5

diáspora judaica, 1-2, 3

e cristianismo, 1-2
Diderot, Denis, 1
Din (Julgamento Severo), 1, 2, 3-4, 5, 6-7
Dionísio o Areopagita, 1-2
Dogma, 1-2, 3
dominicanos, 1-2
Dov Ber, 1-2, 3
dynameis (poderes, forças), 1, 2, 3

E

e exegese alegórica, 1-2, 3
 e judaísmo, 1-2
Eck, Johann, 1
Eclesiastes (livro), 1-2, 3-4, 5-6
Eclesiástico, 1-2, 3, 4-5
economia divina, 1-2, 3
Egito
 e Assíria, 1-2
 e Judá, 1
Eichhorn, Johann Gottfried, 1-2
ekklesia (congregação), 1, 2, 3, 4, 5
ekstasis (saída), 1-2, 3, 4, 5, 6, 7
Eliezer, rabino, 1, 2-3, 4, 5-6
Emanações, 1-2, 3-4, 5
En Sof (sem fim), 1-2, 3, 4, 5, 6-7, 8
Encarnação, 1
energeiai (energias divinas), 1, 2, 3
Ente Supremo, 1
Epitalâmio, 1, 2
Erasmus, Desidério, 1-2, 3-4
escatologia, 1
 cristã, 1-2, 3-4, 5-6
 judaica, 1-2
escolas das catedrais e exegese, 1-2
escolástica, 1, 2, 3, 4
escravidão, 1-2, 3-4, 5-6
escritos ver *kethuvim*
Escrituras

- e hermenêutica comum, 1
- formação, 1
- ver também* Bíblia hebraica;
Mishnah; Novo Testamento
- Esdras (líder da Judéia), 1-2
- Espanha
 - e judeus, 1-2, 3-4, 5-6, 7, 8
 - e muçulmanos, 1
- Espírito Santo, 1
- Essays and Reviews*, 1-2
- Estados Unidos
 - e destino manifesto, 1-2
 - e judaísmo reformado, 1-2
 - e literalismo bíblico, 1-2, 3-4, 5-6
 - e protestantismo conservador, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8
- Eusébio de Cesaréia, 1
- evangelho de Barnabé, 1
- evangelho de Tomé, 1
- evangelho, 1-2
 - como *mysterium*, 1
 - como escritura, 1-2
 - e Lei, 1-2
 - significado, 1
- evangelhos
 - autoria, 1-2
 - gnósticos, 1-2
 - judaico-cristãos, 1-2, 3-4, 5-6
 - sinópticos, 1-2, 3-4, 5
- evolução
 - e a Bíblia, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8
 - na educação, 1-2
- ex nihilo*, 1
- exegese
 - como profética, 1-2, 3-4
 - e caridade, 1, 2-3, 4-5, 6-7
 - espiritual, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9, 10-11, 12-13, 14, 15-16, 17-18
 - e texto sagrado, 1
 - crisológica, 1-2, 3-4

figurativa *ver* alegoria
pardes, 1, 2-3, 4, 5
significado, 1
ver também alegoria; *lectio*
divina; sentido literal (evidente); *pesher*
exílio na Babilônia, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8
e criatividade literária, 1-2, 3-4
e colonos norte-americanos, 1-2
e escravos norte-americanos, 1-2
e Êxodo, 1-2
e teologia negra, 1-2
história do Êxodo, 1-2, 3-4, 5, 6-7
retorno, *ver* Golah
Ezequiel (profeta), 1-2, 3

F

Falwell, Jerry, 1-2
Fariseus, 1
e misticismo, 1-2
e templo, 1-2, 3-4
e Torá, 1-2
nos evangelhos, 1-2, 3-4, 5
renascimento, 1-2
Fernando e Isabel da Espanha, 1, 2
Feuerbach, Ludwig, 1
Filon de Alexandria, 1-2, 3, 4-5, 6-7
Fishbane, Michael, 1-2, 3-4, 5
Formstecher, Solomon, 1
Frankel, Zachariah, 1
Franklin, Benjamin, 1
Frei, Hans, 1, 2, 3
fundamentalismo
judaico, 1-2, 3-4
protestante, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8
secular, 1-2, 3

G

Galileu Galilei, 1
gaon (diretor de academia), 1, 2

Gelger, Abraham, 1
Gemara (exegese), 1-2, 3, 4
Gênesis (livro)
 e Lutero, 1-2
 histórias da criação, 1-2, 3, 4-5, 6-7, 8-9
 gentios, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9
Gibbon, Edward, 1
Gilberto de Poitiers, 1
Glossa ordinaria, 1
gnosticismo/gnóstico, 1-2, 3-4, 5-6
Golah (exilados retornados), 1-2
Goldstein, Baruch, 1
goyim (gentios), 1-2, 3, 4-5, 6-7, 8-9, 10
Graf, Karl Heinrich, 1
grego e texto bíblico, 1-2
Gregório de Nazianzo, 1
Gregório de Nissa, 1
Gregório Magno, 1-2, 3
guerras macabéias, 1-2
Guerras Religiosas (1618-48), 1
Guilherme de Ocham, 1-2
Gutenberg, Johannes, 1

H

Haeckel, Ernst, 1
*halachá/halako*th (governo legal), 1-2, 3, 4, 5 n.6
Haldemann, Isaac, 1
Harby, Isaac, 1
Haredim (os trêmulos), 1, 2
Halachá (iluminismo judaico), 1-2, 3
hasmoneana, dinastia, 1-2
Hasside/Hassidim (os piedosos), 1, 2
Hassidismo, 1-2, 3-4, 5-6, 7
Hebreus (Epístola aos), 1-2, 3-4
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1
Helenismo, 1-2, 3-4, 5-6
Hermenêutica, 1
hesed (misericórdia), 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9

Hillel, rabino, 1, 2, 3, 4, 5
e a Regra de Ouro, 1, 2-3, 4-5, 6
e *midrash*, 1-2
Hirsch, Samuel, 1
história de Israel, 1-2
e cristianismo, 1-2, 3-4
linha E, 1-2
linha J, 1-2
linha P, 1-2, 3-4, 5
monarquia, 1-2, 3-4
tribos, 1-2, 3-4, 5-6
ver também tradição
deuteronomista
Hod (majestade), 1, 2
Hodge, Archibald A., 1-2
Hodge, Charles, 1-2
Holbach, Paul Heinrich von, 1
Holocausto, 1, 2
horoz (encadeamento), 1-2, 3-4, 5, 6-7, 8
Hugo de São Vítor, 1-2
Humanismo, 1-2, 3-4, 5-6
Hume, David, 1
Hupfeld, Hermann, 1
Huxley, Thomas H., 1
hyponoia (pensamento mais elevado), 1-2
hypostasis (manifestação), 1
hypothesis (argumento subjacente), 1, 2-3, 4

I

Igen, Karl David, 1
Igreja e a Bíblia, 1-2, 3-4, 5-6
Iluminismo, 1-2, 3-4, 5
judaico, 1-2, 3-4, 5
Império Assírio, 1-2, 3, 4
Império Romano
colapso, 1, 2-3
e conquista de Jerusalém, 1-2, 3-4, 5-6
e cristianismo, 1-2, 3-4, 5-6

- e judaísmo, 1-2, 3-4, 5-6
- e movimento de Jesus, 1-2
- imprensa, impacto, 1, 2-3, 4-5
- infallibilidade bíblica, 1-2
- inspiração
 - de escritores bíblicos, 1-2, 3-4
 - de exegetas, 1-2
 - de pregadores, 1-2
 - de profetas, 1, 2-3, 4-5
 - da Tora, 1-2
 - de tradutores, 1-2
- interpretação
 - e revelação, 1-2
 - ver também* alegoria; exegese; *peshet*
- Irineu de Lyon, 1, 2-3, 4
- Isaías de Jerusalém, 1-2, 3-4, 5-6, 7
- Ishmael, rabino, 1, 2
- islã
 - e violência, 1-2, 3
 - movimentos místicos, 1-2
 - na Espanha, 1
- Israel (Estado moderno) e sionismo, 1-2
- Israel (reino do norte), 1-2, 3, 4-5
- Israel ben Eliezer *ver* Baal Shem Tov
- Jardim do Éden, 1-2, 3, 4-5, 6

J

- Javé
 - como guerreiro divino, 1-2, 3-4
 - como um de muitos deuses, 1-2
 - culto exclusivo, 1-2, 3
 - Yavneh, como centro rabínico, 1-2
 - Yēsushalmi* (Talmude de Jerusalém), 1-2, 3-4
 - Jeremias (profeta), 1-2, 3-4, 5
- Jerônimo, 1-2, 3, 4, 5
- Jerusalém
 - como filho do homem e filho de

- Deus, 1-2, 3-4, 5-6
 - como Logos, 1-2, 3-4
 - como Messias, 1, 2-3, 4-5
 - conquista babilônia, 1-2, 3-4, 5-6
 - conquista romana, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8
 - cristãos em, 1
 - cristãos judeus, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9-10, 11-12
 - divindade, 1-2, 3-4, 5-6
 - e caridade, 1
 - e retorno do exílio, 1-2
 - e Torá, 1-2
 - histórico, 1-2, 3-4
 - Jesus de Nazaré
 - ressurreição, 1-2, 3, 4
- Jó (livro), 1, 2
- João Batista, 1-2, 3-4
- João Cassiano, 1
 - João Crisóstomo, 1
 - João (evangelho), 1, 2-3, 4, 5
- Johan ben Zakkai, rabino, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9
- Johnson, Edward, 1
- Josefo, Flávio, 1
- Joshua, rabino, 1, 2-3, 4
- Josias (rei de Judá), 1-2, 3-4
- Jubileus (livro), 1-2
- Judá (reino do sul), 1-2, 3-4
 - e Assíria, 1-2
 - e reformas deuteronomicas, 1-2
 - e exílio, 1-2, 3-4
 - e império grego, 1-2
 - pós-exílico, 1-2
- Judaísmo Reformado, 1-2
- Judaísmo
 - e cristianismo, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8
 - e Ezra, 1
 - e modernidade, 1-2, 3-4, 5-6, 7
 - e Palestina, 1-2
 - farisaico, 1-2

Reforma, 1-2
ver também hassidismo; Cabala;
Torá; sionismo
justeza e Lutero, 1-2
justificação pela fé, 1-2
Justino Mártir, 1-2

K

Kahane, rabino Meir, 1-2
Kant, Immanuel, 1, 2
Kara, Joseph, 1
kavod (glória de Deus), 1, 2
kerygma (ensinamento), 1, 2
Kether Elyon (Suprema Coroa), 1, 2, 3
kethuvim (Escritos), 1-2, 3-4, 5-6
King, Martin Luther Jr., 1
Kook, rabino Zvi Yehuda, 1-2
Krochmal, Nachman, 1

L

laicidade e *lectio divina*, 1-2
Lane, Beldon C., 1-2, 3 n.50
lectio divina (estudo sagrado), 1-2, 3
e hassidismo, 1-2
e monasticismo, 1-2, 3-4, 5-6
e racionalismo, 1-2, 3-4, 5-6
levitas, 1
Levítico (livro), 1
liberalismo cristão, 1-2, 3-4
liberdade religiosa, 1-2
linha E do Pentateuco, 1-2, 3-4
linha J do Pentateuco, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8
linha P do Pentateuco, 1-2, 3-4, 5, 6, 7-8, 9-10
literalismo, 1-2, 3
cristão, 1, 2-3, 4-5, 6, 7-8
crítica literária, 1
judaico, 1-2
Locke, John, 1-2
Logos, 1-2, 3

- e exegese, 1-2, 3-4
- e Filon, 1-2, 3-4
- Jesus como, 1-2, 3-4
- Loyola, Inácio de, 1
- Lucas (evangelho), 1-2, 3-4
- Lurian, Isaac, 1-2, 3, 4
- Lutero, Martinho, 1-2, 3-4, 5-6
 - e cânone, 1-2, 3-4, 5-6

M

- Maimônides, Moisés, 1-2
- Malcolm X, 1
- Malkuth* (reino), 1, 2-3, 4
- Manassés (rei de Judá), 1, 2, 3
- Marcion, 1-2, 3
- Marcos (evangelho), 1-2
- Marsílio de Pádua, 1
- Marx, Karl, 1
- maskilim* (os iluminados), 1, 2, 3, 4
- Mateus (evangelho), 1-2, 3
- Máximo Confessor, 1, 2-3
- Meir, rabino, 1-2, 3
- Mendelssohn, Moisés, 1-2, 3
- Messias (*meshiah*; o ungido), 1-2
 - Jesus como, 1, 2-3, 4-5
 - no judaísmo, 1, 2-3, 4-5, 6
- Midrash*, 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8-9, 10, 11
 - e Cabala, 1-2
 - e compaixão, 1-2, 3-4, 5-6
- miqra* (chamados), 1-2, 3-4, 5, 6-7, 8
- Mishnah*, 1-2, 3
 - e Talmudes, 1-2
- Misnagdim*, 1, 2, 3, 4
- misticismo judaico, 1-2, 3-4
 - ver também* Cabala
- Modernidade
 - e fundamentalismo, 1-2, 3-4
 - e judaísmo, 1-2, 3-4, 5-6, 7

- e racionalidade, 1-2
- e violência, 1-2
- Moisés de Leão, 1
- Moisés, 1-2, 3-4
 - e Jesus, 1-2, 3-4
 - e *Mishnah*, 1-2, 3-4
 - e pacto do Sinai, 1-2
 - e Torá, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9
 - Israel, 1-2
- Moleschott, Jakob, 1
- monarquia davídica, 1-2, 3-4, 5-6, 7
- monasticismo, 1-2, 3, 4-5, 6-7, 8-9
- monges de Cluny, 1-2
- monoteísmo
 - da Torá, 1-2, 3, 4-5
 - do cristianismo, 1-2
- Moody, Dwight, 1
- movimento de Jesus, 1-2, 3-4
 - e destruição de Jerusalém, 1-2
 - e gentios, 1-2
 - e Torá, 1, 2-3
- movimento de Reconstrução, 1-2
- movimento essênio, 1-2, 3
- mythos* (mito), 1-2, 3-4, 5-6, 7

N

- Nabucodonosor, 1
 - e conquista de Judá, 1-2, 3-4, 5-6
- Namânides, 1-2
- Netsakh* (paciência), 1-2, 3-4, 5
- Neviim* (Profetas), 1, 2, 3
- Newton, Isaac, 1-2
- Nicolau de Lira, 1
- North, Gary, 1
- Novo Testamento
 - cânone, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8
 - e judeus, 1-2
- Números (livro), 1

O

Orígenes, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8

Oséias (profeta), 1-2

ousia (essência divina), 1, 2, 3

P

Padres da Igreja, 1-2, 3-4, 5-6, 7, 8-9, 10-11

Pai, 1

Palestina e movimento de Jesus, 1-2, 3-4

pardes (paraíso), 1-2, 3-4, 5

pardes, exegese, 1-2, 3-4, 5, 6

Pastor de Hermas, 1

Paulo de Tarso, 1-2, 3-4, 5, 6-7, 8-9, 10-11, 12

 Lutero, 1-2

pecado original, 1-2, 3-4

Pedro Lombardo, 1

 Petrarca, Francesco, 1

Pentateuco, 1

 autoria, 1-2, 3, 4-5, 6-7

 e história nacional, 1-2, 3-4

ver também Torá

peshat (sentido literal), 1-2, 3

peshet (decifração), 1, 2

 cristã, 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8-9, 10, 11-12

 Qumran, 1, 2, 3

Pierson, Arthur, 1

pietismo, 1

Pirke Avoth, 1-2, 3-4

pistis (confiança, fê), 1, 2, 3, 4

platonismo

 de Agostinho, 1

 de Filon, 1-2

polis (cidade-Estado), 1

Pôncio Pilatos, 1-2

Primeiro Livro de Enoc, 1

profecia e Torá, 1-2, 3, 4-5, 6-7

protestantismo norte-americano, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8

Provérbios (livro), 1, 2-3, 4-5, 6-7

puritanos na Nova Inglaterra, 1-2

Q

Q (fonte dos evangelhos), 1

quebra dos vasos, 1-2, 3, 4

Qumran, seita, 1-2, 3, 4-5

R

Rabin, Yitzhak, 1-2

Rachamin (entranhas divinas), 1, 2, 3, 4

racionalismo

 e judaísmo, 1-2, 3-4, 5-6

 e *lectio divina*, 1-2, 3-4, 5-6

 e modernidade, 1-2, 3-4, 5-6

racismo “científico”, 1-2

Rashbam (rabino Shemuel ben Meir), 1-2

Rashi (rabino Shlomo Yitzhak), 1-2, 3

Reforma, 1-2, 3-4

Regra de Ouro, 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8

rei Jaime, Bíblia do, 1

Reino de Deus/do céu no

 movimento de Jesus, 1-2, 3-4

 no pensamento judaico, 1-2

remez (alegoria), 1-2, 3-4, 5

Renascimento, 1-2, 3-4

Revelação

 como em curso, 1-2, 3, 4, 5-6, 7-8, 9-10

 e ciência, 1-2

 e razão, 1-2

ver também apocalipse

Rigveda, 1, 2

ritual e Bíblia hebraica, 1, 2-3, 4-5

Robertson, Pat, 1

Robison, James, 1

Rosenzweig, Franz, 1-2, 3-4

Rousseau, Jean-Jacques, 1

Rushdoony, Rousas John, 1

S

Saadia ibn Joseph, 1
Sabedoria *ver Chochmá*
Sabedoria, literatura da, 1-2, 3-4, 5
saduceus, 1-2
Salmos (livro) e Lutero, 1-2
Salomão e a tradição da
 Sabedoria, 1
Samaria (capital de Israel), 1, 2, 3, 4
santidade
 e *Mishnah*, 1
 na Torá, 1, 2
Schleermacher, Friedrich, 1-2
Scofield Reference Bible, 1
Scofield, Cyrus, 1, 2
Scopes, John, 1-2
sefarditas, 1-2, 3, 4
sefer torah, 1-2, 3, 4-5, 6-7, 8
sefira/sefirot, 1-2, 3-4, 5
 ver também Binah; Din; Hod;
 Chochmá; Kether Elyon;
 Malkuth, Rachamin, Yésod
Segundo Isaías, 1-2, 3-4, 5-6
Selêucida Império, 1
senso moral, 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8-9, 10-11
Sententiae, 1-2
sentido literal (evidente)
 e Cabala, 1, 2, 3-4
 e Reforma, 1-2, 3-4, 5-6
 no cristianismo 1, 2-3, 4, 5-6, 7-8, 9-10, 11
 no judaísmo, 1, 2-3, 4-5, 6-7
sentido místico, 1-2, 3-4, 5-6
Septuaginta, 1-2
sexo ritual, 1-2
shalom (totalidade), 1, 2, 3
Shammai, rabino, 1, 2
Sharon, Ariel, 1
Shekhinah, 1
 Jesus como, 1-2

na Cabala, 1-2, 3-4, 5-6
no judaísmo farisaico, 1-2, 3-4, 5, 6-7
ver também Espírito Santo
Shor, Joseph Bekhour, 1
Sifra, 1
sinópticos, evangelhos, 1-2, 3, 4, 5
sionismo
 cristão, 1-2
 religioso, 1-2
 secular, 1-2
sod, 1, 2, 3
sola scriptura, 1-2, 3-4, 5-6, 7
Soloveitchik, Haym, 1
Spinoza, Baruch, 1, 2
Spirituals, 1-2
Suetônio (Gaio Suetônio Tranquilo), 1

T

Tabernáculo, Documento do, 1-2
Tácito, Públio Cornélio, 1
Talmude (exegese), 1-2, 3, 4
 TaNaKh, 1-2, 3-4, 5, 6
tanna; *tannaim* (estudiosos), 1, 2
targum (tradução), 1
“tementes a Deus”, 1
 e cristianismo, 1-2
 e judaísmo, 1-2
Templo de Herodes, 1-2, 3-4
 destruição romana, 1-2, 3-4, 5-6
 e fariseus, 1-2, 3-4
 e gentios, 1
 e movimento de Jesus, 1-2
Templo, Primeiro
 como central ao culto, 1-2, 3-4
 como Jardim do Éden, 1
 destruição, 1-2, 3-4, 5-6
Templo, Segundo, 1-2, 3-4
 e culto helenístico, 1-2

literatura, 1-2

Teodoro de Mopsuéstia, 1

Teofania, 1-2, 3-4, 5

teoria do “rpto”, 1-2, 3-4, 5-6

terrorismo, e uso do Corão, 1-2

texto (*textus*), 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8

“textos de prova”, 1-2, 3, 4-5, 6-7

theoria (contemplação), 1, 2-3, 4-5, 6

Tiago (irmão de Jesus), 1, 2

Tiferet (graça), 1-2, 3-4

tikkun (restauração), 1-2, 3

Toland, John, 1

Torá, 1-2

- como escritura, 1-2
- e Cabala, 1-2, 3-4, 5-6
- e cânone, 1-2,
- e exílio babilônio, 1
- e fariseus, 1-2
- e hassidismo, 1-2
- e história nacional, 1-2
- e Jesus, 1-2
- e literatura da Sabedoria, 1-2, 3
- e movimento de Jesus, 1, 2-3
- e profecia, 1-2, 3, 4-5, 6-7
- e tradição oral, 1, 2-3, 4-5, 6-7, 8-9

estudo, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9-10, 11-12

- proibida pelos romanos, 1-2
- reverência pela, 1-2
- significado, 1
- texto escrito, 1-2, 3-4, 5-6, 7
- ver também midrash*

Tosefta, 1-2

tradição e escritura, 1-2

tradição oral

- e *midrash*, 1-2
- e *Mishnah*, 1-2
- e Torá, 1, 2-3, 4-5, 6-7

traduções vernaculares, 1, 2-3, 4-5

transcendência, 1-2, 3-4

trepain, 1

tribos de Israel, 1-2, 3-4

perdidas, 1-2

Trindade, 1, 2

Tyndale, William, 1

urim e tumim, 1

U

Usha, centro rabínico, 1-2

V

Valla, Lourenço, 1

Vater, Johann Severin, 1

verdade e razão, 1-2

vernaculares, traduções, 1, 2-3, 4-5

violência, 1-2, 3

e a Bíblia, 1-2, 3-4, 5-6, 7-8

e modernidade, 1-2, 3-4

e o Corão, 1-2, 3-4

não-violência, 1-2, 3-4, 5-6

Vogt, Karl, 1

Volozhiner, Hayyim, 1

Vulgata (tradução latina), 1, 2-3, 4-5, 6, 7-8, 9-10

W

Waldman, R. Eleazar, 1

Ward, Mrs. Humphry, 1-2

Warfield, Benjamin, 1-2

Wellhausen, Julius, 1-2

Whiston, William, 1

Wilson, N.L., 1

Winthrop, John, 1

Wycliffe, John, 1-2

Y

Yerushalmi, 1

yeshivá, *yeshivot* (casa de estudos), 1-2, 3-4, 5

Yésod, 1-2, 3-4, 5, 6

Z

Zalman, Elijah ben Solomon, 1-2, 3-4

Zeir Apin, 1, 2

zimzum (encolhimento, contração), 1, 2

Zohar, 1-2, 3, 4

Zunz, Leopold, 1-2

Zwingli, Huldrych, 1, 2-3, 4, 5

Índice de citações bíblicas

ANTIGO TESTAMENTO

Amós

1:3-5 238 n.24; 2:4-16 238 n.24; 5:24 238 n.25; 6:13 238 n.24.

Cântico dos Cânticos

1:2 251 n.43; 3:1 254 n.25.

Daniel

1:4 241 n.29; 1:18 241 n.30; 7:13-14 241 n.33; 7:13 245 n.54; 7:25 241 n.31; 9:3 241 nn.34,35; 9:21 241 n.37; 9:27 245 n.68; 10:3 241 n.36; 10:4-6 241 n.37; 10:16 241 n.37; 11:15 261 n.44; 11:31 248 n.32; 11:35 241 n.38; 12:9-10 241 n.38.

Deuteronômio

1:1 254 n.34; 6:5 252 n.65, 253n.68; 11:21 239 n.41; 12-26 239 n.40; 12:2-3 239 n.48; 21:23 88-9, 248 n.21; 26:5-9 237 n.5; 30:12 89-90, 248 n.25; 30:15-17 258 n.45; 32:8-9 238 n.13

Esdras

1:6 240 nn.7,9; 1:9 240 n.9; 1:10 240 n.8; 10 241 n.12.

Êxodo

12:37 251 n.24; 13:21 251 n.26; 18 238 n.20; 19:4 258 n.50; 21:7-11; 258 n.55; 24:3 239 n.37; 24:4-8 239 n.38; 24:9-31 238 n.20; 24:9 238 n.21; 24:11 238 n.21; 25-31 251 n.18; 29:45-6 239 n.54; 33:2 248 n.26; 33:23 252 n.62; 35-40 251 n.18; 40:34 239 n.56; 40:36-8 239 n.56.

Ezequiel

1 237 n.1b; 1:1 241 n.37; 1:3 240 n.9; 1:24 241 n.37; 1:26-8 241 n.37; 3:1-3 17-8, 237 n.2; 14:14 241 n.28; 20:25-6 239 n.34; 22:30 239 n.34; 28:15 241 n.28; 40-48 237 n.3.

Gênesis

1:6 257 n.28; 1:31 240 n.66; 2:5-17 240 n.63; 3 129; 3:8 251 n.19; 5:1; 47 n.7; 9:25 258 n.52; 12:3 244 n.41; 15:6 244 n.39; 16 258 n.55; 16:11; 246 n.79; 17:15-21 246 n.79; 20 251 n.23; 21:8-21 258 n.55.

Habacuc

2:4 256 n.15; 3:4-8 237 n.11.

Isaiás

2:1-6 258 n.48; 2:1-4 263 n.78; 2:2-3 244 n.27; 2:10-13 238 n.29; 6:1-9 238 n.26; 6:6-7 241 n.37; 6:11-13 238 n.27; 6:13 238 n.28; 7:14 238; n.31, 245 n.58; 9:1 238 n.32; 9:5-7 238 n.33; 10:5-7 238 n.29; 27:1 240 n.65; 41:24 240 n.68;

42:1-4 240 n.71; 44:28 240 n.67; 45:5 240 n.69; 49:1-6 240 n.71; 49:6 240 n.72;
50:4-9 240 n.71; 51:9-10 240 n.70; 52:13 – 53:12 246 n.80; 53:4 244 n.27; 56:7
245 n.69; 66:5 231, 261 n.53.

Jeremias

1:14 261 n.44; 7:11 245 n.69; 8:8-9 239 n.46; 23:29 90-1, 248 n.31; 25:11-12
241 n.34; 31:31-3 263 n.76.

Jó

7:12 240 n.65; 9:8 240 n.65; 26:12 240 n.65; 38:7-11 240 n.65; 42:3 241 n.17.

Joel

3:1-5 244 n.31

Josué

3 237 n.6; 8:24-5 239 n.49; 24 237 n.6; 24:51 249 n.48

Juizes

2:7 239 n.44; 5:4-5 237 n.11; 13:3-5 246 n.79

Levítico

13:47 248 n.17; 17-26 239 n.52; 19:2 239 n.59; 19:11 247 n.6; 19:33-4; 40 n.62;
25-7 239 n.53; 25 239 n.61; 26:12 239 n.60; 35-8 239 n.53; 40 239 n.53.

Malaquias

1:6-14 240 n.1; 2:8-9 240 n.1.

Neemias

7:65 240 n.10; 8:7-8 240 n.4; 8:12-16 240 n.5.

Números

1:48-53 240 n.3; 3:5-40 240 n.3; 19:6 248 n.14

Oséias

6:6 85-7, 238 n.22, 246 n.85, 247 n.8; 11:5-6 238 n.23.

Provérbios

8:22 241 n.20; 8:30-31 241 n.20; 29:4-5 241 n.15.

1 Reis

5:9-14 241 n.16; 8:27 239 n.43; 13:1-2 239 n.45; 22:8 240 n.10; 22:13 240 n.10;
22:19 240 n.10.

2 Reis

21:2-7 239 n.34; 21:10-15 239 n.50; 22 239 n.36; 23:4-20 239 n.39; 23:10 239
n.34; 23:11 239 n.34; 23:15-18 239 n.45; 23:25 239 n.45.

Salmos

2 237 n.7; 22:18 245 n.57; 31:6 245 n.57; 41:8 245 n.71; 46:5-6 238 n.29; 47
238 n.15; 48 237 n.7, 238 n.15; 68:18 239 n.35; 69:9 244 n.35; 69:21 245 n.57;
71:2 256 n.13; 72:1 256 n.12; 82 238 n.14; 84:12 239 n.35; 87 237 n.7; 89:2 86,
247 n.12; 89:5-8 238 n.16; 89:10-13 240 n.65; 93:1-4 240 n.65; 96 238 n.15;
110 237 n.7; 137 237 n.3; 148 238 n.15; 149 238 n.15; 150 238 n.15; 151 238

n.15.

1 Samuel

9:9 240 n.10; 15:3 262 n.59.

Apócrifos

Eclesiástico

24:1-22 241 n.18; 24:20 241 n.21; 24:21 241 n.22; 24:23 241 n.19; 24:28-9 241 n.23; 24:33 241 n.26; 35:1-6 241 n.24; 35:7-11 241 n.25; 50 247 n.10.

Tobias

14:6 244 n.32

NOVO TESTAMENTO

Apocalipse

16:14 204; 21:22-4 247 n.105.

Atos dos Apóstolos

2:14-21 244 n.31; 2:46 243 n.8; 4:32-5 244 n.10; 8:1 244 n.20; 8:18 245 n.20; 8:32-4 244 n.56; 9:2 252 n.20; 10-11 244 n.23; 11:19 244 n.20; 11:26 244 n.24; 15 244 n.20.

Colossense

1:15-20 253 n.73.

1 Coríntios

1:22 244 n.18; 5:1-13 244 n.30; 6:7 243 n.11; 8:4-13 244 n.30; 10:1-4 251 n.27; 10:4 244 n.30; 12:27-30 253 n.73; 13:12 254 n.20; 15:20 243 n.5; 15:45 244 n.38.

2 Coríntios

3:9-18 244 n.37

Efésios

1:10 106-7, 250 n.6; 5:23-32 251 n.44; 6:5 258 n.53.

Filipenses

2:6-11 245 n.53.

Gálatas

1:1-16 244 n.28; 2:1-10 244 n.22; 2:11-12 243 n.15; 3:8 244 n.41; 4:16 244 n.32; 4:22-31 244 n.42; 5:3 244 n.22.

Hebreus

1:2-4 245 n.55; 3:1-6 244 n.43; 4:12 – 9:28 244 n.44; 11:1244 n.45; 11:32 244 n.46; 11:40 245 n.47.

João

1:1-14 245 n.55; 1:1-5 246 n.91; 1:30 246 n.92; 2:19-21 246 n.99; 3:1-21 247 n.109; 3:8 256 n.24; 5:10 252 n.66; 6:32-6 246 n.102; 6:51 251 n.28; 6:60-6 246

N.95; 7:34 246 n.98; 7:37-9 246 n.101; 8:12 246 n.101; 8:19-21 246 n.98; 8:57 246 n.100; 8:58 246 n.103; 11:47-53 247 n.109; 15:12-13 246 n.93; 15:18-27 246 n.94; 18:2-3 247 n.109.

1 João

2:18-19 246 n.96; 3:12-13 246 n.94; 4:5-6 246 n.97; 4:7-12 246 n.93.

Lucas

2:25 245 n.56; 3:3-14 242 n.52; 6:20-23 243 n.11; 6:27-38 243 n.11; 6:31 243 n.16; 10:17 252 n.65, 253 n.68; 14:27 131, 253 n.7; 16:17 243 n.13; 17:22 253 n.54; 18:9-14 247 n.106; 21:25 245 n.54; 22:69 245 n.54; 23:56 243 n.14; 24:13-35 74-6, 246 n.90; 24:53 243 n.8.

Marcos

1:14-15 242 n.53; 1:15 245 n.74; 2:21-2 245 n.64; 4:3-9 253 n.63; 5:12 243 n.4; 8:17-18 245 n.63; 8:27-33 243 n.3; 11:15-19 245 n.69; 12:30-31 253 n.68; 13:1-2 244 n.17; 13:5-27 245 n.67; 113:9-13 245 n.62; 13:14 245 n.68; 13:26 245 n.54; 13:33-7 245 n.64; 14:21, 27 245 n.69; 14:25 243 n.9; 14:58-61 245 n.66; 14:61-4 245 n.52; 14: 245 n.54; 15:29 245 n.66; 16:8 245 n.73; 23:30-31 252 n.65

Mateus

1:22-3 245 n.58; 3:1-2 242 n.51; 5:1 246 n.81; 5:3-12 243 n.11; 5:11 246 n.77; 5:17-19 243 n.13; 5:17 246 n.76; 5:19 246 n.82; 5:21-39 246 n.83; 5:29 250 n.16; 5:38-48 243 n.11, 246 n.84; 6:20 251 n.25, 251 n.29; 7:12 243 n.16, 246 n.86; 8:17 246 n.80; 9:13 246 n.85; 10:9 251 n.20; 10:17-23 246 n.77; 12:14-21 245 n.56; 12:16 246 n.87; 12:17 243 n.12; 12:41-2 246 n.87; 13:31-50 246 n.75; 13:38-44 107, 250 n.10; 17:5 252 n.52; 18:20 246 n.89; 19:21 251-2 nn.30,48; 19:28 243 n.7 21:31 244 n.19; 22:37-9 252 n.65, 253 n.68; 23:1-33 247 n.108; 24:9-12 246 n.78; 24:30 245 n.54; 24:36 252 n.52; 26:26 171-2, 257 n.38; 26:29 243 n.9; 26:39 252 n.52; 26:65 245 nn.54,56; 27:17 243 n.4; 27:22 243 n.4; 27:25 247 n.107; 27:33-6 245 n.57.

1 Pedro

2:23-4 245 n.56.

2 Pedro

3:10 262 n.69; 3:15 245 n.49.

Romanos

1:17 161, 256 n.15; 1:20-32 244 n.25; 4:22-4 244 n.40; 5:12-20 244 n.38; 8:9 244 n.32; 9:1-33 244 n.33; 12:9-13 243 n.11; 12:14 243 n.11; 13:6-7 243 n.12; 13:10 243 n.16; 13:13-14 121, 252 n.58; 15:3 244 n.35; 15:4 244 n.36.

1 Tessalonicenses

1:9 244 n.30; 4:16 260 n.36.

2 Tessalonicenses

2:3-8 260 n.35.

LIVROS QUE MUDARAM O MUNDO

A BÍBLIA

Karen Armstrong

O CAPITAL DE MARX

Francis Wheen

O CORÃO

Bruce Lawrence

OS DIREITOS DO HOMEM DE THOMAS PAINE

Christopher Hitchens

ILÍADA E ODISSÉIA DE HOMERO

Alberto Manguel

A ORIGEM DAS ESPÉCIES DE DARWIN

Janet Browne

O Príncipe DE MAQUIAVEL

Philip Bobbitt

A REPÚBLICA DE PLATÃO

Simon Blackburn

A RIQUEZA DAS NAÇÕES DE ADAM SMITH

P.J. O'Rourke

SOBRE A GUERRA DE CLAUSEWITZ

Hew Strachan

**Em memória de Eileen Hastings Armstrong
(1921-2006)**

Título original:

The Bible

(A Biography)

Tradução autorizada da primeira edição inglesa,
publicada em 2007 por Atlantic Books, um selo de
Grove Atlantic Ltd., de Londres, Inglaterra

Copy right © 2007, Karen Armstrong

Copy right da edição brasileira © 2008:

Jorge Zahar Editor Ltda.

rua Marquês de São Vicente 99 –1º | 22451-041 Rio de Janeiro, RJ

tel (21) 2529-4750 | fax (21) 2529-4787

editora@zahar.com.br | www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Capa: Sérgio Campante

Edição digital: outubro 2012

ISBN: 978-85-378-0921-1

Arquivo ePub produzido pela **Simplíssimo Livros**
