



O PENSAMENTO DO
ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO
E O
ANTIGO TESTAMENTO

*Introdução ao mundo
conceitual da Bíblia hebraica*

JOHN H. WALTON

O PENSAMENTO DO
ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO
E O
ANTIGO TESTAMENTO



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Walton, John H.

O pensamento do antigo Oriente próximo e o Antigo Testamento : introdução ao mundo conceitual da Bíblia hebraica / John H. Walton; tradução de Marcio Loureiro Redondo. - São Paulo : Vida Nova, 2021.

recurso digital; 3,8 MB

ISBN 978-65-86136-37-1 (recurso eletrônico)

Título original: Ancient near eastern thought and the Old Testament

1. Bíblia A.T. - Crítica e interpretação I. Título II. Redondo, Marcio Loureiro

20-2373

CDD 221.67

Índices para catálogo sistemático

1. Bíblia A.T. - Crítica e interpretação

O PENSAMENTO DO
ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO
E O
ANTIGO TESTAMENTO

*Introdução ao mundo
conceitual da Bíblia hebraica*

JOHN H. WALTON

TRADUÇÃO
MARCIO LOUREIRO REDONDO


VIDA NOVA

©2006, 2018, de John H. Walton

Título do original: *Ancient Near Eastern thought and the Old Testament: introducing the conceptual world of the Hebrew Bible*, edição publicada por BAKER ACADEMIC uma divisão do BAKER PUBLISHING GROUP (Grand Rapids, Michigan, EUA).

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por

SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
Rua Antônio Carlos Tacconi, 63, São Paulo, SP, 04810-020
vidanova.com.br | vidanova@vidanova.com.br

1.^a edição: 2021

Proibida a reprodução por quaisquer meios, salvo em citações breves, com indicação da fonte.

Todas as citações bíblicas foram traduzidas diretamente da New International Version (NIV).

DIREÇÃO EXECUTIVA
Kenneth Lee Davis

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Jonas Madureira

EDIÇÃO DE TEXTO
Daniel de Oliveira
Tiago Abdalla T. Neto

PREPARAÇÃO DE TEXTO
Virginia Neumann
Marcia B. Medeiros

REVISÃO DE PROVAS
Fernando Mauro S. Pires

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO
Sérgio Siqueira Moura

DIAGRAMAÇÃO
Sandra Reis Oliveira

CAPA
Paulo Jardim (adaptação)

IMAGEM DA CAPA

Reprodução das gravuras encontradas na tumba da rainha Nefertari, na cidade de Tebas (atualmente denominada Luxor), no Egito.

PRODUÇÃO DO ARQUIVO EPUB

Booknando

Sumário

Capa

Folha de rosto

Créditos

Material especial

Agradecimentos

Reduções gráficas

PRIMEIRA PARTE

Estudos comparados

1. História e métodos
2. Estudos comparados, ambiente acadêmico e teologia

SEGUNDA PARTE

Literatura do antigo Oriente Próximo

3. Resumo da literatura do antigo Oriente Próximo

TERCEIRA PARTE

Religião

4. Os deuses
5. Templos e rituais
6. Religião do estado e religião da família

QUARTA PARTE

Cosmo

- 7. Geografia cósmica
- 8. Cosmologia e cosmogonia

QUINTA PARTE

Pessoas

- 9. Entendendo o passado: origens e papel dos seres humanos
- 10. Entendendo o passado: historiografia
- 11. Enfrentando o presente: orientação para a vida — adivinhação e vaticínios
- 12. Enfrentando o presente: contexto de vida — cidades e realeza
- 13. Enfrentando o presente: diretrizes para a vida — lei e sabedoria
- 14. Meditando sobre o futuro na terra e depois da morte

Comentários finais

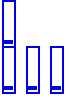
Apêndice

Bibliografia

Índice de palavras estrangeiras

Índice de textos antigos

Índice remissivo



Material especial

Fotos

4.1. Estatueta de El

4.2. Estela de Baal

4.3. Cabeça de Shamash

5.1. Santuário de Arade

5.2. Fachada do templo de Inanna em Uruk

5.3. Jardim e santuário de Sargão

5.4. Gudea com a planta do templo no colo

5.5. Oferenda egípcia

6.1. Tábua com inscrições de orelhas

6.2. Estatueta de ancestral

6.3. Amuleto de Lamashtu

6.4. Estela de Tukulti-Ninurta I

6.5. Bezerro de Ascalom

6.6. Pedra de Shabaka

6.7. Plataforma cultural de Taanaque

7.1. Shamash: o deus-Sol

7.2. Tábua dos céus em forma de disco

7.3. Mapa-múndi babilônico

7.4. Selo cilíndrico de Etana

8.1. Desenho de Nut, Geb e Shu

8.2. Ninurta lutando contra uma criatura do caos

8.3. *Enuma elish*

8.4. Cilindro de Gudea

9.1. Khnum moldando o faraó na roda de oleiro

9.2. Tábua de Atrahasis

9.3. Representação do *ba* como um pássaro

10.1. Inscrição de Tel Dan

10.2. Sisaque e lista de reis derrotados

10.3. Relevô do cerco de Laquis

10.4. Obelisco Negro de Salmaneser III

10.5. Prisma de Senaqueribe

11.1. Carta de Laquis

11.2. Modelo de fígado

12.1. Estela de Naram-Sin

13.1. Estela de Hamurábi

14.1. *Textos dos sarcófagos*

14.2. *Livro dos mortos*

14.3. Ketef Hinnom

14.4. Tábua de Gilgamesh

Tabelas

10.1. Perspectivas parecidas sobre criação e história no mundo antigo

10.2. Perspectivas moderna, antiga e israelita sobre história e historiografia

11.1. Oráculos proféticos do antigo Oriente Próximo

11.2. Oráculos proféticos israelitas

11.3. Tipos de oráculos proféticos em Israel e no antigo Oriente Próximo

12.1. Retórica da realeza na Bíblia e no antigo Oriente Próximo

13.1. Medidas corretivas judiciais

13.2. Contexto literário da lei no Pentateuco e no antigo Oriente Próximo

14.1. Aspectos da crença na vida após a morte

Análises comparativas

4.1. Ontologia e teogonia em Israel

4.2. O nome Yahweh

4.3. O concílio de Yahweh

4.4. O lugar de Yahweh no cosmo

4.5. Como Yahweh é diferente dos deuses do antigo Oriente Próximo?

5.1. Ídolos inúteis

5.2. A Torre de Babel

5.3. O jardim do Éden

5.4. Cosmo e templo em Israel

5.5. Funções do templo em Israel

5.6. O papel do ritual

6.1. Religião estatal em Israel

6.2. A religião de Abraão

6.3. Mandamentos 1-4

7.1. Terminologia bíblica relacionada à geografia cósmica

8.1. Ênfase na ordem funcional do primeiro dia

8.2. O verbo hebraico *bara'*

8.3. Condição e ordem pré-cósmicas

8.4. Funções criadas — nomeação, separação, designação de papéis

8.5. Atributos de controle e destinos

8.6. Gênesis 1 e a construção de templos

9.1. Poligênese e monogênese

9.2. Humanidade arquetípica em Israel e no antigo Oriente Próximo

9.3. Imagem de Deus

10.1. Historiografia israelita

11.1. Sonhos e intérpretes de sonhos em Israel

11.2. Terminologia relacionada a pronunciamentos sobre o futuro

11.3. Profecia em Israel e no antigo Oriente Próximo

11.4. Jeremias 31.33

11.5. Josué 10.12-15

11.6. Por que Israel foi proibido de praticar a adivinhação dedutiva?

12.1. Jerusalém, a Cidade Santa

12.2. Exemplos de reis que reivindicam filiação divina

12.3. Messias

13.1. O contexto literário da lei no Pentateuco

13.2. Quais são as implicações de o Pentateuco apresentar a torá como transmitida por Yahweh?

13.3. Força compulsória em Israel: O que significa guardar a torá?

13.4. Provérbios israelitas: Qual é sua dívida com o antigo Oriente Próximo?

14.1. *Sheol*

14.2. 1Samuel 28

Agradecimentos

Gostaria de reconhecer a importante contribuição de minhas alunas-assistentes ao longo dos anos em que este livro foi produzido: Caryn Reeder, Liz Klassen, Melissa Moore e Alyssa Walker. Este livro deixaria a desejar sem a ajuda delas em várias etapas editoriais. Também desejo agradecer a JoAnn Scurlock a leitura cuidadosa do texto e seus valiosos comentários e sugestões. Esses comentários e sugestões me ajudaram a evitar possíveis erros e proporcionaram insights valiosos. No entanto, as opiniões e conclusões aqui expressas são de minha responsabilidade.

Reduções gráficas

Antigo Testamento

Gn Gênesis

Êx Êxodo

Lv Levítico

Nm Números

Dt Deuterônômio

Js Josué

Jz Juízes

Rt Rute

1Sm 1Samuel

2Sm 2Samuel

1Rs 1Reis

2Rs 2Reis

1Cr 1Crônicas

2Cr 2Crônicas

Ed Esdras

Ne Neemias

Et Ester

Jó Jó

Sl Salmos

Pv Provérbios

Ec Eclesiastes

Ct Cântico dos Cânticos

Is Isaías

Jr Jeremias

Lm Lamentações

Ez Ezequiel

Dn Daniel

Os Oseias

Jl Joel

Am Amós

Ob Obadias

Jn Jonas

Mq Miqueias

Na Naum

Hc Habacuque

Sf Sofonias

Ag Ageu

Zc Zacarias

Ml Malaquias

Novo Testamento

Mt Mateus

Mc Marcos

Lc Lucas

Jo João

At Atos dos Apóstolos

Rm Romanos

1Co 1Coríntios

2Co 2Coríntios

Gl Gálatas

Ef Efésios

Fp Filipenses

Cl Colossenses

1Ts 1Tessalonicenses

2Ts 2Tessalonicenses

1Tm 1Timóteo

2Tm 2Timóteo

Tt Tito

Fm Filemom

Hb Hebreus

Tg Tiago

1Pe 1Pedro

2Pe 2Pedro

1Jo 1João

2Jo 2João

3Jo 3João

Jd Judas

Ap Apocalypse

Gerais

ed., eds. editor, editores

hebr. hebraico

lit. literalmente

n. número(s)

reimpr. reimpressão

vol., vols. volume, volumes

Obras modernas

AAHL LINDENBERGER, J. M. *Ancient Aramaic and Hebrew letters*. SBLWAW 14 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).

AB Anchor Bible

ABD FREEDMAN, D. N., org. *Anchor Bible dictionary* (New York: Doubleday, 1992). 6 vols.

AEL LICHTTHEIM, M. *Ancient Egyptian literature* (Berkeley: University of California Press, 1973-1980). 3 vols.

AfO Archiv für Orientforschung

AnBib Analecta Biblica

ANET PRITCHARD, J. B., ed. *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*. 3. ed. com suplemento (Princeton: Princeton University Press, 1969).

AOAT Alter Orient und Altes Testament

ARM Archives Royales de Mari

ASOR American Schools of Oriental Research

BAR Biblical Archaeology Review

BBR Bulletin for Biblical Research

Bib Biblica

BibOr Biblica et Orientalia

BM FOSTER, B. *Before the muses*. 3. ed. (Bethesda: CDL, 2005).

BRev Biblical Review

BSac Bibliotheca Sacra

BWL LAMBERT, W. G. *Babylonian wisdom literature* (Oxford: Clarendon, 1960).

BZAW Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

CAD ROTH, M. T. et al., orgs. *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of*

the University of Chicago (Chicago: University of Chicago Press, 1956-2010). 21 vols.

CANE SASSON, J., org. *Civilizations of the ancient Near East* (New York: Scribner's,

1995). 4 vols.

CBQ *Catholic Biblical Quarterly*

CBQMS Catholic Biblical Quarterly Monograph Series

CC Continental Commentaries

ConBOT Coniectanea Biblica: Old Testament Series

COS HALLO, W. W.; YOUNGER, K. L., orgs. *The context of Scripture* (Leiden: Brill, 1997-2016). 4 vols.

DDD TOORN, K. van der, org. *Dictionary of demons and deities*. 2. ed. (Leiden: Brill, 1999).

EI *Eretz Israel*

ESK VANSTIPHOUT, H. *Epics of Sumerian kings*. SBLWAW 20 (Atlanta: Society

of Biblical Literature, 2003).

FAT Forschungen zum Alten Testament

FDD FOSTER, B. R. *From distant days* (Bethesda: CDL, 1995).

HDT BECKMAN, G. *Hittite diplomatic texts*. SBLWAW 7 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1996).

HM HOFFNER, H. A. *Hittite myths*. SBLWAW 2 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1990).

HSM Harvard Semitic Monographs

HSS Harvard Semitic Studies

HTO JACOBSEN, T. *The harps that once — Sumerian poetry in translation* (New Haven: Yale University Press, 1987).

HTR Harvard Theological Review

HUCA Hebrew Union College Annual

IEJ Israel Exploration Journal

JANES Journal of the Ancient Near Eastern Society

JAOS Journal of the American Oriental Society

JBL Journal of Biblical Literature

JCS Journal of Cuneiform Studies

JEOL Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch
Gezelschap/Genootschap “Ex oriente lux”

JETS Journal of the Evangelical Theological Society

JNES Journal of Near Eastern Studies

JNSL Journal of Northwest Semitic Languages

JR Journal of Religion

JRitSt Journal of Ritual Studies

JSOT Journal for the Study of the Old Testament

JSOTSup Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series

KAR EBELING, E., org., *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1915-1923).

LABS PARPOLA, S.; READE, J., orgs. *Letters from Assyrian and Babylonian scholars* (Helsinki: Helsinki University Press, 1993).

LCMAM ROTH, M. T. *Law collections from Mesopotamia and Asia Minor*.
SBLWAW 6 (Atlanta: Scholars, 1995).

LXX Septuaginta

MARI Mari: annales de recherches interdisciplinaires

MFM DALLEY, S. *Myths from Mesopotamia*. reimpr. (Oxford: Oxford University Press, 1991).

NICOT New International Commentary on the Old Testament

NIDOTTE VAN GEMEREN, W. A., org. *New international dictionary of Old Testament theology and exegesis* (Grand Rapids: Zondervan, 1997). 5 vols.

NIVAC New International Version Application Commentary

OBO Orbis Biblicus et Orientalis

OEAE REDFORD, D. B., org. *Oxford encyclopedia of ancient Egypt* (New York: Oxford University Press, 2001). 3 vols.

OEANE MEYERS, E. M., org. *Oxford encyclopedia of archaeology in the Near East* (New York: Oxford University Press, 1997). 4 vols. Or *Orientalia*

OTL Old Testament Library

OTP MATTHEWS, V. H.; BENJAMIN, D. J. *Old Testament parallels: laws and stories from the ancient Near East*. 2. ed. (New York: Paulist, 1997).

OtSt Oudtestamentische Studiën

PPANE NISSINEN, M. *Prophets and prophecy in the ancient Near East*. SBLWAW 12 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).

RA Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale

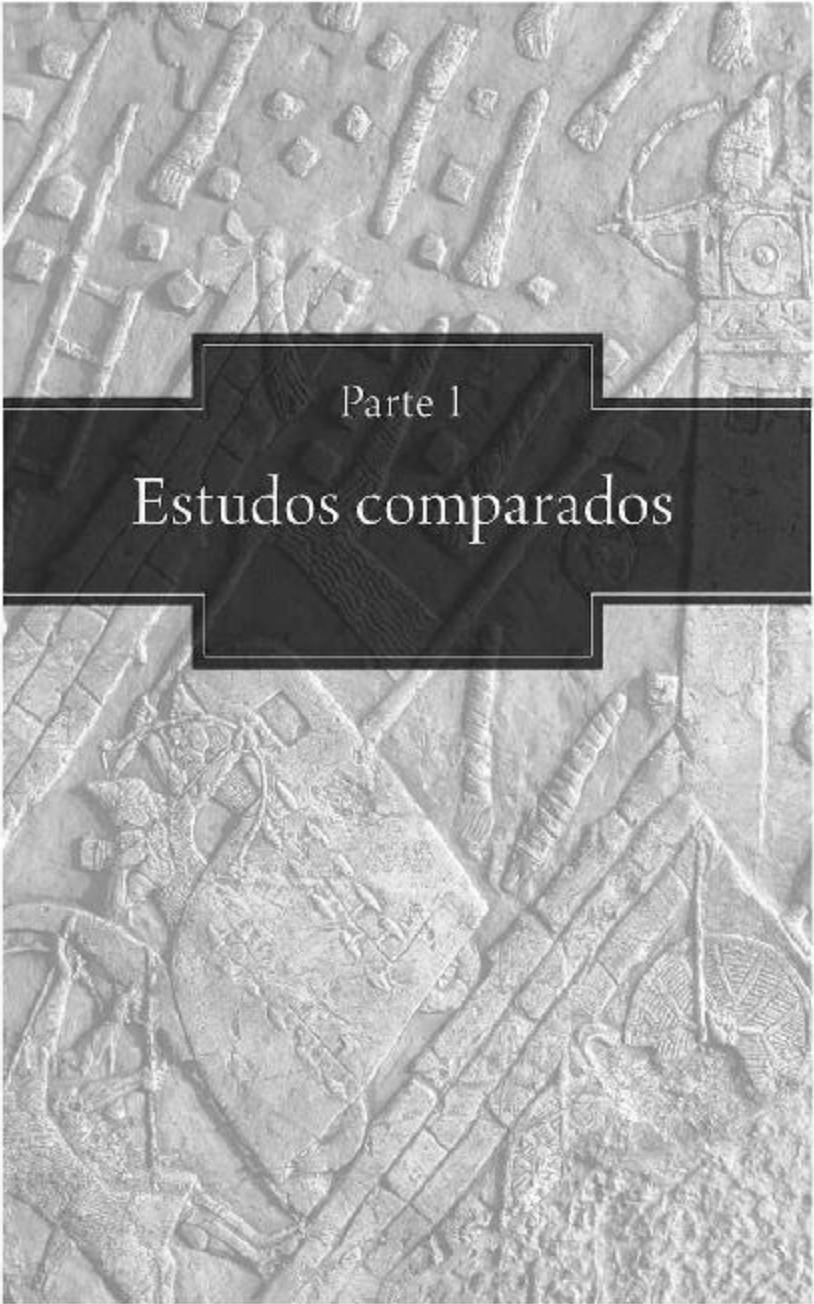
RAI Rencontre Assyriologique Internationale

RANE ARNOLD, B. T.; BEYER, B. E. *Readings from the ancient Near East: primary sources for Old Testament study* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002).

RB Revue Biblique

RIMA Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods

RIME Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods
SAA State Archives of Assyria
SAALT State Archives of Assyria Literary Texts
SAAS State Archives of Assyria Studies
SBLDS Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS Society of Biblical Literature Monograph Series
SBLWAW Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World
SBTS Sources for Biblical and Theological Study
SJOT Scandinavian Journal of the Old Testament
TCS Texts from Cuneiform Sources
TDOT BOTTERWECK, G. J. et al., orgs. *Theological dictionary of the Old Testament*. Tradução para o inglês de J. T. Willis; D. E. Green; Douglas W. Stott (Grand Rapids: Eerdmans, 1974-2018). 16 vols.
TynBul Tyndale Bulletin
UBL Ugaritisch-biblische Literatur
UNP PARKER, S. B., ed. *Ugaritic narrative poetry*. SBLWAW 9 (Atlanta: Scholars, 1997).
VAT Vorderasiatische Abteilung Tontafel
VT Vetus Testamentum
VTSup Supplements to Vetus Testamentum
WBC Word Biblical Commentary
WTJ Westminster Theological Journal
YOS Yale Oriental Series
ZA Zeitschrift für Assyriologie



Parte 1

Estudos comparados

1

História e métodos

História

A redescoberta do Egito começou de forma intensa no século 18, e a da Mesopotâmia, em meados do século 19. Com o deciframento das línguas antigas, as dezenas de milhares de textos que estavam sendo descobertas começaram a ser traduzidas e analisadas. Hoje o número de textos supera um milhão. Em muitos casos, a motivação dos aventureiros e estudiosos era uma estranha combinação de política, interesse em antiguidades (ou tesouros) e apologética bíblica. Estudos iniciais tendiam a defender a Bíblia, ainda que essa posição exigisse a rejeição ou a distorção dos textos cuneiformes. Na virada do século 20, o frenesi de atividades ligadas à identificação da relação desses textos com a Bíblia havia chegado, por assim dizer, a seu ápice; e, por consequência, um grande interesse foi gerado por uma série de palestras apresentadas em 1902 com o patrocínio da Sociedade Oriental Alemã e a presença do imperador Guilherme II. O que o julgamento do professor John Scopes representou para o debate da evolução, essas palestras o foram para os estudos comparados. O conferencista foi o renomado assiriologista Friedrich Delitzsch, filho do famoso comentarista bíblico conservador Franz Delitzsch.

As palestras de Delitzsch, intituladas “Babel und Bibel” [Babel e a Bíblia], despertaram ainda mais o interesse no impacto da assiriologia na compreensão da Bíblia. Entretanto, mais controversa foi sua afirmação de que a literatura bíblica dependia da literatura da cultura dominante presente na região dos rios Tigre e Eufrates e de que até mesmo tomava emprestado elementos dessa cultura. Sua alegação era: “As evidências mesopotâmicas nos mostram não apenas paralelos com os costumes e ideias do Antigo

Testamento, mas provas concretas da origem desses costumes e ideias”.¹ Portanto, a conclusão lógica era a origem humana, e não divina, do Antigo Testamento, bem como a de que os fundamentos da fé cristã estavam, portanto, na mitologia pagã. Mais duas palestras que desenvolveram essa tese ocorreram nos dois anos seguintes. Na segunda palestra, mais contestável que a primeira, Delitzsch questionou a pertinência da terminologia teológica tradicional usada para descrever a Bíblia (e.g., revelação, inspiração) à luz da inegável dependência da Bíblia na visão dele. Como observado por H. Huffmon, “Delitzsch havia passado da Babilônia como intérprete e ilustradora do Antigo Testamento para um ataque geral contra o valor religioso do Antigo Testamento para o cidadão alemão de hoje”.² Nessa época, muitos assiriólogos eram pessoas de fé, por isso Delitzsch foi criticado veementemente nas respostas escritas por eles às suas palestras. Mas nas décadas seguintes, conforme a assiriologia se tornou cada vez mais secular e seus estudiosos, quando tinham algum interesse na Bíblia, adotavam os princípios dos estudos críticos, as palestras de Delitzsch foram reconhecidas como um divisor de águas em estudos comparados.

O resultado foi uma crescente divisão ideológica entre aqueles que viam os estudos comparados da perspectiva de um enfoque confessional, procurando usar a assiriologia em sua apologética, e aqueles que a viam da perspectiva de um enfoque científico ou secular, considerando a Bíblia uma obra que havia sido produzida tarde na literatura mundial e estava repleta daquilo que era pouco mais que adaptações da mitologia do antigo Oriente Próximo. Para os estudiosos críticos, seus oponentes eram tradicionalistas ingênuos. Para os estudiosos confessionais, seus oponentes eram hereges ímpios.³ À medida que surgiam evidências que não se ajustavam facilmente ao desejo de confirmar a Bíblia, os críticos foram se tornando mais ruidosos, e muitos chegaram a concordar com a alegação de Delitzsch de que “o Antigo Testamento não era um livro da religião cristã, portanto, deveria

ser excluído da teologia cristã”.⁴ Reagindo a isso, estudiosos confessionais se tornaram mais entrincheirados e defensivos. A divisão foi se aprofundando cada vez mais.

O espaço de mais de um século permite que os estudiosos de hoje reconheçam que as palestras de Delitzsch não foram motivadas apenas por um senso de objetividade científica. Ele era filho de sua cultura, assim como todos nós somos, e agora é possível ver que seu evidente nacionalismo sofreu forte influência não apenas de um sentimento anticristão, mas também antissemita.⁵ Huffmon resume bem o retrocesso: “Ao lidar com questões assiriológicas, o que havia feito em suas duas primeiras palestras, Delitzsch combinou a erudição com omissão de argumentos contrários; ao lidar com textos do Antigo Testamento, Delitzsch misturou conhecimento com uma boa dose de ingenuidade; ao lidar com o Novo Testamento, ou mais especificamente com Jesus, Delitzsch demonstrou ingenuidade e perfídia”.⁶

A obra de Delitzsch gerou um movimento, nunca amplamente popular, mas notável por seus excessos, denominado “pan-babilonismo”, que defendia que todos os mitos do mundo e todas as Escrituras cristãs (Antigo e Novo Testamento) eram simplesmente versões da mitologia babilônica. Por exemplo, as histórias de Jesus nos Evangelhos baseavam-se na *Epopeia de Gilgamesh*, e a Paixão de Cristo baseava-se na mitologia de Marduque.⁷

Mesmo quando a assiriologia e a egiptologia (e também a hititologia) surgiram como disciplinas acadêmicas sérias e autônomas, a atenção de muitos permaneceu concentrada na Bíblia. Quando ocorriam descobertas de acervos importantes, uma após a outra, entre a década de 1920 e a de 1970, cada uma era saudada com entusiasmo inicial à medida que os estudiosos faziam grandes afirmações acerca do impacto daquele acervo específico sobre a Bíblia. Na maioria dos casos, o tempo e uma atenção mais cuidadosa resultaram na rejeição de muitas, senão de todas, declarações iniciais. Uma maturidade metodológica começou a ser revelada no trabalho cuidadoso de W. W. Hallo, que promoveu uma abordagem equilibrada denominada

“abordagem contextual”, a qual busca identificar e analisar tanto as semelhanças quanto as diferenças que podem ser observadas entre a Bíblia e os textos do antigo Oriente Próximo. “O objetivo de Hallo ‘não é encontrar em algum precedente do antigo Oriente Próximo a solução para entender cada fenômeno bíblico, mas, sim, usar o ambiente literário e cultural mais amplo do texto bíblico como fundo para estabelecer o contorno desse mesmo texto’. Por isso, não devemos sucumbir nem à ‘paralelomania’ nem à ‘paralelofobia’.”⁸ A obra de Hallo forneceu a base para a análise metodológica a seguir.

Metodologia

O que é estudo comparado?

Assim como seria tolice pensar que todos os europeus partilham a mesma cultura, seria um equívoco supor que babilônios, hititas, egípcios, israelitas e sumérios partilhavam, todos eles, a mesma cultura. Deveria até mesmo haver diferenças perceptíveis entre os babilônios do segundo milênio, da época de Hamurábi, e os babilônios do primeiro milênio, da época de Nabucodonosor. Mais importante ainda, é necessário ter cautela quando se usa tanto o Egito quanto o antigo mundo da Mesopotâmia para comparação. A cultura egípcia é notavelmente diferente de outras encontradas no restante do antigo Oriente Próximo. Ainda assim, havia alguns elementos que muitas culturas do antigo Oriente Próximo tinham em comum com os egípcios, e, sem dúvida, existiam muitas áreas em que tinham mais pontos em comum entre si do que com a nossa cultura de hoje.

Embora reconheçamos claras diferenças culturais ao longo do tempo e do espaço, os aspectos em comum merecem nossa atenção. Para refletir sobre até que ponto é preciso fazer diferença entre esses antigos pontos em comum e nossas modernas formas de pensar, podemos usar a metáfora de um rio cultural, em que as correntes de água representam ideias e maneiras convencionais de pensar. Entre as correntes em nosso contexto cultural moderno encontramos princípios básicos, tais como direitos, privacidade, liberdade, capitalismo, consumismo, democracia, individualismo, globalismo, mídias sociais, economia de mercado, naturalismo científico, universo em expansão, empirismo e leis naturais, apenas para citar alguns. Por mais familiares que sejam para nós, essas formas de pensar eram desconhecidas no mundo antigo. Por sua vez, o antigo rio cultural tinha, entre as ideias compartilhadas, correntes que nos são totalmente estranhas.

Encontraríamos na lista conceitos básicos como a identidade comunitária, o controle abrangente e onipresente dos deuses, o papel da monarquia, a adivinhação, a centralidade do templo, o papel mediador das imagens e a realidade do mundo espiritual e da magia. Não é fácil entender a forma ou a lógica desses conceitos, e muitas vezes achamos incompreensível a maneira que são expressos nos textos.

No mundo de hoje, é possível as pessoas acharem que não gostam de algumas das correntes do nosso rio cultural e desejarem resistir a elas. Essa resistência não é fácil, mas, mesmo quando por vezes conseguimos resistir, ainda estamos no rio cultural — embora talvez estejamos nadando rio acima, em vez de flutuando confortavelmente na corrente.

Isso também era verdade no mundo antigo. Quando lemos o Antigo Testamento, podemos descobrir razões para crer que a expectativa era que os israelitas resistissem a algumas correntes de seu rio cultural. Seja como for (e nem sempre é fácil entender as nuances), eles permaneceram naquele antigo rio cultural. Não nos atrevamos a pensar que, só por acreditarem ser diferentes de seus vizinhos, os israelitas pensavam de acordo com nosso rio cultural (incluindo as dimensões de nossa teologia). Precisamos ler o Antigo Testamento no contexto de seu próprio rio cultural. Não podemos nos dar ao luxo de lê-lo sem fazer distinções, porque o único resultado disso é interpretarmos o texto por meio de nossas próprias lentes culturais. Ninguém lê a Bíblia livre de preconceitos culturais, mas procuramos substituir nossas lentes culturais pelas dos autores bíblicos. Às vezes o melhor que conseguimos fazer é reconhecer que *temos* lentes culturais e tentar tirá-las, mesmo que não consigamos reconstruir as lentes antigas.

Quando consideramos as semelhanças e as diferenças entre o antigo rio cultural e o nosso, temos de estar atentos ao perigo de alimentar uma ideia elevada de nossa própria superioridade ou sofisticação, em contraste com a ingenuidade ou primitivismo dos outros. A identificação de diferenças não deve implicar inferioridade dos antigos. O nosso raciocínio pode não ser o

raciocínio deles, mas isso não significa que eram irracionais.⁹ Não se deve imaginar que a forma de eles pensarem era primitiva ou pré-histórica. Buscamos entender os textos e a cultura deles, e não fazer juízos de valor sobre eles.

Em última instância, o objetivo dos estudos de *contexto histórico* é examinar a literatura e a arqueologia do antigo Oriente Próximo para reconstruir o comportamento, as crenças, a cultura, os valores e a cosmovisão das pessoas, isto é, para examinar as dimensões e a natureza do antigo rio cultural. De forma alternativa, isso pode ser chamado de estudos *culturais*. Estudos *comparados* constituem um ramo dos estudos culturais, pois tentam obter informações de diferentes segmentos justapostos da cultura mais ampla (no tempo e/ou espaço), a fim de avaliar o que se pode aprender com um para realçar o entendimento do outro. O alcance desse entendimento pode envolver o comportamento e a crença no interior da cultura ou as maneiras que uma cultura é representada na arte ou na literatura. Na categoria literária, áreas de pesquisa envolvem as questões mais amplas de gênero literário, a análise de tradições e textos específicos e o uso de metáforas, expressões idiomáticas e palavras específicas.

Desenvolvimento de uma metodologia confiável de estudo comparativo

Como é possível inferir da história contada no início do capítulo, os primeiros profissionais da área se afastaram dessa tarefa maior movidos por especulação ou interesses pessoais. Quer defendendo a Bíblia, quer criticando-a, quer defendendo o antigo Oriente Próximo, alguns estudiosos ficaram enredados ao usar os estudos comparados e culturais com o objetivo de polemizar. Como ocorre muitas vezes com qualquer tipo de polêmica, técnicas como seletividade e omissão de argumentos contrários podem criar distorção. Essa aplicação polêmica resultou no abuso de estudos comparados por estudiosos nos dois lados opostos. Por consequência, alguns estudiosos confessionais concluíram que os estudos comparados

representavam um perigo para o texto bíblico, quando viram esses estudos serem utilizados como uma arma de ceticismo e incredulidade. Ao mesmo tempo, alguns estudiosos críticos ridicularizaram abertamente o que consideraram tentativas frágeis de apologistas usarem estudos comparados para demonstrar que a Bíblia era verdadeira.

Algumas gerações se passaram até que fossem adotados corretivos necessários para estabelecer uma metodologia adequada ao estudo comparado e de contexto cultural, a qual será apresentada a seguir. Mesmo que esses corretivos tenham sido adotados nas últimas décadas, abusos e equívocos persistem em alguns bolsões. Esses corretivos metodológicos expõem os perigos intrínsecos à pesquisa que ignora semelhanças ou diferenças entre a Bíblia e o antigo Oriente Próximo.

Um dos primeiros e mais importantes corretivos foi a insistência de que nem os estudos bíblicos nem os estudos do antigo Oriente Próximo deveriam estar subordinados um ao outro. Ambos representam disciplinas autônomas, embora possam se beneficiar mutuamente com o intercâmbio de informações. Ainda que os estudos comparados sejam importantes para aqueles que buscam entender a Bíblia, o estudo do antigo Oriente Próximo não é apenas um campo a serviço dos estudos bíblicos. A assiriologia, a egiptologia e afins são disciplinas independentes e atividades acadêmicas, culturais e linguísticas válidas. O estudo comparado dos estudiosos da Bíblia é apenas uma das aplicações das descobertas desses campos.

Por que os estudiosos da Bíblia precisam do estudo comparado?

A DIMENSÃO CULTURAL DA LÍNGUA E DA LITERATURA

Quando comecei a lecionar, no início da década de 1980, podia me referir por alto ao “massacre de 4 de maio” e ter certeza de que os alunos sabiam do que estava falando sem eu precisar dar mais explicações. Na década de 1990, isso já não acontecia. Como outro exemplo, há alguns anos eu ainda

poderia me referir ao “Muro de Berlim” ou à “Cortina de Ferro” e pressupor que muitos alunos não precisavam de mais detalhes. Mas, com o passar dos anos, essas designações se tornaram menos reconhecidas. A comunicação eficaz demanda um conjunto de palavras, termos e ideias sobre os quais as pessoas estão de acordo.

Uma vez que a comunicação exige uma base comum de entendimento, tanto quem fala quanto os que ouvem têm de fazer o que for possível para entrar nessa base comum. Para quem fala, geralmente isso exige adequar-se ao público-alvo. Um indivíduo usa palavras (representando ideias) que o público entenderá; assim, por definição, adapta-se aos ouvintes.

Quando existe esse núcleo comum de entendimento, o autor não se dará ao trabalho de esclarecer aquilo que os ouvintes já estão entendendo só porque existe a possibilidade de uma pessoa sem informação estar ouvindo. Nesse momento, entra o trabalho dos ouvintes, caso não sejam nativos daquela matriz linguística/cultural, porque alcançar essa base comum talvez exija buscar informações ou explicações adicionais. Para que alguém de fora da matriz linguística/cultural tire o máximo de proveito da informação que está sendo comunicada naquela matriz linguística/cultural, é necessária uma aprendizagem cultural — a pessoa tem de se adaptar à matriz linguística/cultural desconhecida.

Por exemplo, duas vezes por ano na maior parte dos Estados Unidos e em muitos outros lugares ao redor do mundo, encontramos o fenômeno conhecido como “horário de verão”. Se alguém de outra cultura viesse para a nossa e ouvisse a expressão “horário de verão”, nenhum estudo das palavras isoladas deixaria essa pessoa a par do significado da expressão. Ela precisaria de informação que lhe permitisse se ajustar à cultura. Essas são questões que vão além do idioma e dizem respeito à cultura. Da mesma maneira, para entendermos a comunicação ocorrida entre os membros de uma cultura antiga, teremos de ajustar o nosso pensamento para sermos capazes de observar e entender o processo de comunicação com o público

antigo. A Bíblia tem diversos exemplos semelhantes a “Cortina de Ferro” e “horário de verão” que não são explicados e que intrinsecamente não entendemos. Mas, em muitos casos, a solução para o entendimento pode estar em outras literaturas do antigo Oriente Próximo.

Quando estudamos um texto antigo, não podemos fazer com que as palavras signifiquem aquilo que queremos que signifiquem, nem podemos pressupor que significaram para o público antigo o mesmo que significam para um público moderno. A própria língua é uma convenção cultural e, já que a Bíblia e outros documentos antigos usam a língua para se comunicar, eles estão presos a uma cultura. Como intérpretes, precisamos, então, nos ajustar à matriz linguística/cultural do mundo antigo ao estudar o Antigo Testamento. Mas, como ressaltou P. Michalowski, “uma coisa é dizer trivialidades sobre ‘o Outro’ ou sobre a inaplicabilidade de conceitos ocidentais a formas de pensamento não ocidentais; outra, totalmente diferente, é de fato deixar de lado o próprio quadro de referência e buscar uma análise adequada”.¹⁰ Precisamos, portanto, de mais do que tradução; precisamos de pessoas que, assumindo o papel de “intermediário cultural”, entendam as duas culturas e façam uma mediação do significado, sem subordinar uma à outra.

Essa consciência da integração entre língua e cultura (e, em última instância, cosmovisão) nos leva bem além dos tipos de pesquisa mencionados no início deste capítulo. Aqui não estamos mais falando sobre tentar descobrir quem tem a melhor religião, quem é mais ético, quem copiou o texto de quem, ou o que deve e o que não deve ser considerado Escritura Sagrada. A metodologia não precisa ser configurada especificamente para identificar dependência literária ou atender a interesses polêmicos. Quando estudos comparados são feitos no plano do ambiente cognitivo, tentando entender como as pessoas pensam acerca de si mesmas e de seu mundo, pode-se usar uma metodologia mais abrangente.

Independentemente dos argumentos que se possam elaborar a favor da dependência literária de um texto ou de outro, neste livro daremos mais atenção a como os israelitas estão imersos no mundo antigo do que a como um texto pode ter sido influenciado por outro. Essa abordagem fará diferença em nossa metodologia. Por exemplo, quando textos são comparados para analisar a questão da dependência, cabe ao pesquisador a responsabilidade de considerar as questões de proximidade e transmissão — ou seja: Será que os povos envolvidos teriam entrado em contato com a literatura um do outro? E será que existe um mecanismo de transmissão dessa literatura de uma cultura para a outra? Serão investigadas questões literárias de gênero, estrutura e contexto tanto quanto as dimensões geográfica, cronológica e étnica.¹¹ Mas, quando se consideram concepções culturais ou cosmovisões mais amplas, essas exigências não serão tão rigorosas, embora não possam ser totalmente ignoradas. Quando vemos evidências no texto bíblico de um cosmo em três níveis, temos apenas de perguntar: “Será que o conceito de um cosmo em três níveis existia no antigo Oriente Próximo?”. Assim que se certifique de que existia, nossa tarefa passa a ser identificar como a percepção israelita do cosmo poderia ter sido igual ou diferente em relação ao que descobrimos (de forma generalizada) em outros lugares. Não precisamos descobrir como Israel obteve esse conceito ou de quem os israelitas o “emprestaram”. Empréstimos não são a questão; portanto, a metodologia não tem de focalizar isso. De modo parecido, não há necessidade de se preocupar com a origem dessas ideias. Simplesmente há um terreno comum em todo o ambiente cognitivo das culturas do mundo antigo.¹² Essas são correntes no rio cultural e não dependem da transmissão por meio de fontes escritas.

A diferença significativa entre depender de um texto específico (dívida) e repercutir a cultura mais ampla, que tem sido influenciada por sua literatura (integração), tem de ser levada em conta em nossa análise. Para citar um exemplo contemporâneo, quando os americanos falam da filosofia

de “comer, beber e alegrar-se porque amanhã morreremos” estão repercutindo uma ideia que penetrou na sociedade, em vez de a terem extraído dos escritos do filósofo grego Epicuro, que é tradicionalmente identificado com a defesa e divulgação dessa forma de ver a vida. Historicamente, a filosofia de Epicuro se infiltrou na cultura, portanto, ela pode se refletir em declarações feitas hoje em dia. As exigências de proximidade são consideravelmente frágeis. Um rastro cultural não será tão definido quanto um rastro literário, e a identificação de cada um não exigirá os mesmos critérios.

Após considerar esse pano de fundo, podemos agora introduzir a disciplina da “crítica do ambiente cognitivo” como um ramo da pesquisa crítica. A pesquisa crítica como um todo representa uma tentativa de gerar rigor científico e, assim, uma suposta objetividade à interpretação de um texto mediante a recuperação do mundo histórico, literário e cultural por trás do texto, como meio de desmembrar as camadas que conduziram a seu estado atual. A “crítica do ambiente cognitivo” se concentra especificamente no elemento cultural. Envolve tanto estudos sobre contexto histórico/cultural quanto estudos comparados.

A DIMENSÃO CULTURAL DO GÊNERO LITERÁRIO

Em geral, hoje se reconhece que a identificação da dependência literária não é tão simples quanto outrora se imaginava, nem deve ser ela o objetivo predominante de estudos comparados ou da crítica do ambiente cognitivo. Pelo contrário, a observação cuidadosa de semelhanças e diferenças em textos ajuda a fundamentar o estudo da Bíblia e do antigo Oriente Próximo. Para aqueles que têm interesse em entender a Bíblia, não deve causar surpresa que esse texto israelita reflita não apenas a cultura específica dos israelitas, mas também muitos aspectos da cultura mais ampla identificável em todo o antigo Oriente Próximo. Mesmo quando um texto bíblico se envolve em polêmica ou faz críticas à cultura mais ampla, seus autores têm

de estar informados do pensamento e da literatura existentes, e devem interagir com isso tudo. Quando comparamos a literatura do antigo Oriente Próximo com a Bíblia, estamos, em última instância, tentando recuperar aspectos do antigo ambiente cognitivo que podem nos ajudar a entender um pouco melhor a perspectiva israelita. Ao ter um vislumbre de como pensavam sobre si mesmos e sobre seu mundo, às vezes descobrimos formas de pensar que os israelitas teriam tido e que diferem totalmente da maneira que nós pensamos.

Além das palavras e ideias da literatura em si, outra área em que temos de ser sensíveis a questões culturais é a maneira de entender os gêneros literários. Não deve ser nenhuma surpresa que os gêneros do Antigo Testamento precisem ser comparados com gêneros da cultura mais ampla de seu mundo. No mundo antigo, o funcionamento de alguns gêneros era diferente do de nossa própria cultura, por isso temos de nos familiarizar com a mecânica dos gêneros representados no antigo Oriente Próximo. Se examinarmos literatura sapiencial, hínica, histórica ou jurídica, descobriremos quantidade significativa tanto de semelhanças quanto de diferenças. É necessário entender o gênero de um texto, caso queiramos perceber as intenções do autor. Uma vez que perceber as intenções comunicativas de um autor é um elemento essencial à interpretação teológica e literária de um texto, reconhecemos que entender o gênero contribui para a interpretação legítima. Ainda assim, teremos de reconhecer também que alguns textos não têm equivalentes e, portanto, não é possível atribuir-lhes um gênero (eles são *sui generis*). A palavra “gênero” só pode ser usada em referência a um grupo de textos.

Quando é possível observar semelhanças entre os gêneros da Bíblia e do antigo Oriente Próximo, elas nos ajudam a entender os parâmetros e características do gênero tal como existiam na mente antiga. Por exemplo, é importante examinarmos o que definia a literatura histórica no mundo antigo. Até que ponto ela se aproximava da abordagem jornalística de hoje, que

depende fortemente de relatos de testemunhas oculares? Como as genealogias funcionavam na época do Antigo Testamento? Elas eram feitas com o mesmo propósito com que as produzimos hoje em dia?

Por vezes as comparações em um gênero específico revelam, no plano de conteúdo, semelhanças bem próximas entre a literatura bíblica e a do antigo Oriente Próximo. Essas semelhanças não negam a individualidade de nenhuma dessas literaturas. Mesmo que a Bíblia hebraica tenha a mesmíssima lei ou o mesmíssimo provérbio que se vê no antigo Oriente Próximo, podemos encontrar peculiaridades na maneira que aquela lei ou aquele provérbio era entendido ou no modo que era matizado pelo contexto literário a que foi incorporado. Em outras ocasiões, a versão israelita talvez não seja perceptivelmente diferente do exemplo do antigo Oriente Próximo em nenhum nível.

Quando há diferenças, é importante entender os gêneros do antigo Oriente Próximo, porque, mediante contraste, é possível realçar ideias importantes no texto bíblico. Por exemplo, a literatura mesopotâmica contém dois textos que relatam, de um modo parecido com o que encontramos no livro de Jó, as queixas de um sofredor. No entanto, a teologia do livro de Jó não apenas oferece explicações diferentes, mas também usa a mentalidade do antigo Oriente Próximo (representada nos argumentos dos amigos de Jó) para estabelecer contraste. Jó defende sua integridade justamente por não adotar a mentalidade de aplacamento da ira divina, uma forma de pensar recomendada por seus amigos (Jó 27.1-6) e representativa do antigo Oriente Próximo. A mensagem do livro é transmitida por contraponto. Se não tivermos consciência dos contrastes, não perceberemos algumas nuances. Ao longo deste livro, apresentarei o que é possível entender sobre o ambiente cognitivo do antigo Oriente Próximo e intercalarei “Análises comparativas” para considerar semelhanças e diferenças específicas encontradas em Israel.

A DIMENSÃO CULTURAL DA PRÁTICA RELIGIOSA

Outro aspecto do estudo comparado diz respeito a religiões comparadas. Uma das alegações mais sistemáticas do texto bíblico está relacionada à peculiaridade da religião israelita. Mas, ao mesmo tempo, o texto não esconde o fato de que muitas vezes distinções expressas na teoria não se manifestavam na prática. Além disso, com frequência a cultura material chama nossa atenção para as semelhanças. Por isso, o estudo comparado ajuda tanto a entender o contexto histórico da prática religiosa com a qual o ideal bíblico é contrastado quanto a entender os elementos sincretistas representados na prática comum. Entretanto, mesmo quando se observam os contrastes, o estudo comparado revelará muitas áreas de continuidade juntamente com a descontinuidade observada. Por exemplo, ainda que o ideal bíblico seja anicônico (nenhum uso de ídolos), o estudo da iconografia religiosa pode ajudar a entender objetos como a Arca da Aliança. Um segundo exemplo é o fato de que, embora os profetas condenem o uso de lugares altos, em alguns períodos os lugares altos tiveram um papel até mesmo no culto legítimo.

Aliás, por mais continuidade que teólogos cristãos tenham revelado entre as ideias religiosas do Israel pré-exílico e as do cristianismo, é provável que entre elas não haja tanta base comum quanto a que existe entre as ideias religiosas de Israel e as da Babilônia. Quando pensamos nos conceitos religiosos do Antigo Testamento, como sacrifício ritual, santuários/espço sagrado, sacerdotes e sua função, criação, natureza do pecado, comunicação com a divindade e muitas outras áreas, percebemos que para os babilônios o sistema israelita deve ter sido bem mais compreensível do que para nós.

Por fim, embora deva ter havido aspectos do sistema religioso cananeu ou babilônico (como a ideologia por trás de certos rituais) que não eram claramente entendidos pelos israelitas, eles estavam bem familiarizados com os elementos e ideais básicos das crenças de seus vizinhos. Por exemplo, como destacado por H. W. F. Saggs, um homem como o rei Jeú de Israel

deve ter conseguido se disfarçar razoavelmente de adorador de Baal e devia estar informado o bastante sobre as nuances do sistema religioso do baalismo para conseguir persuadir todos os adoradores de Baal a se desarmar e entrar no templo para serem massacrados (2Rs 10.18-28). Saggs apresenta vários outros exemplos e é convincente na defesa de sua tese.¹³ Em nossa avaliação, não devemos cometer erros, quer de um lado quer de outro. Tanto semelhanças quanto diferenças têm de ser observadas, documentadas e avaliadas, não por amor à crítica, mas por amor ao entendimento. Embora alguns utilizem estudos comparados para refutar declarações feitas no texto bíblico, os dados não precisam ser usados dessa maneira.

A DIMENSÃO CULTURAL DA TEOLOGIA

Nesse ponto, o termo teologia inclui, mas não se limita apenas à prática religiosa. Para investigar a teologia israelita em relação a qualquer outra do mundo antigo, temos de ir além da simples identificação de semelhanças e diferenças e expressar as relações em um nível funcional. Por exemplo, uma coisa é dizer que tanto israelitas quanto babilônios usavam rituais para transferência de ofensa. Outra, completamente diferente, é entender a função desses rituais e o papel que desempenharam na teologia mais ampla. Semelhanças podiam existir porque Israel adaptou algo da cultura ou da literatura do antigo do Oriente Próximo ou, como mencionado anteriormente, apenas porque repercutia a cultura. Diferenças podiam refletir a rejeição, pelos israelitas, de uma perspectiva do antigo Oriente Próximo, em que uma prática era ignorada ou proscrita, ou podiam surgir em polêmicas israelitas explícitas contra as ideias de seus vizinhos, em que o discurso mais amplo expunha a distinção. Em todos esses casos, é possível identificar as nuances da teologia do texto ou esclarecê-la mediante entendimento do contexto cultural, quer esse texto ecoe seu ambiente, quer se contraponha nitidamente a ele.¹⁴

Ao contrário de alguns pesquisadores de estudos comparados, não estou tão convencido de que o Antigo Testamento se envolva regularmente em polêmicas contra as culturas e ideologias ao redor. Exemplos como as caricaturas de imagens em Isaías 44 e Jeremias 10 demonstram que a Bíblia hebraica às vezes se envolve, sim, em polêmica. A questão metodológica é até que ponto as polêmicas podem ser usadas como uma explicação em casos de insinuação implícita. Será que a escolha de palavras (“grandes luminares” em Gênesis 1.16 em vez das palavras “sol” e “lua”, cujos cognatos também são usados como nome do deus-Sol e deus-Lua) ou a divulgação de uma ideia alternativa (Yahweh cavalgando sobre as nuvens ou criaturas do caos estarem sob o controle de Yahweh) podem ser interpretadas como polêmicas? A polêmica por meio de insinuação depende de o público em geral reconhecê-la. A literatura do Antigo Testamento nunca refuta ou subverte diretamente um mito antigo; ela apenas satiriza ou nega o poder dos deuses.

De maneira alternativa, E. Frahm adota a designação de “contratextos” para descrever obras do antigo Oriente Próximo que ele conclui terem sido compostas como reação a textos anteriores (e.g., *Erra e Ishum* como reação a *Enuma elish*).¹⁵ Nesse sentido, essas obras ocupam seu lugar na história da recepção de obras anteriores. A diferença entre isso e a polêmica está na intenção: Será que o escritor está tentando contestar as afirmações do outro texto (polêmica) ou será que está simplesmente apresentando sua própria perspectiva alternativa (contratextos)? Em contratextos, uma das formas de reação seria inverter o enredo de obras anteriores. De forma menos evidente, “manipulações pequenas mas significativas de obras mais antigas eram outra maneira de adaptar textos às necessidades de uma era posterior e produzir novos significados”.¹⁶ Nesse caso é possível justapor significativamente as ideias para benefício da interpretação.

Uma terceira perspectiva entende que as semelhanças refletem um limiar ainda mais baixo como uma forma de intertextualidade. Nessa

abordagem, os escritores da Bíblia — quer na condição de transmissores de tradição, quer na de simples autores — estavam amplamente familiarizados com a literatura do antigo Oriente Próximo e faziam alusões veladas que, de forma sutil, ecoam os temas ou conteúdo daqueles textos. De uma forma alternativa e mais direta, eles estão de fato usando as figuras ou os temas de obras específicas a fim de criar uma nova obra. Nesse último caso, não há nenhuma intenção de parodiar, defender ou mesmo refutar o texto em questão. Exemplos podem ser encontrados na maneira que Ezequiel faz uso de *Erra e Ishum*.¹⁷

Um último modelo difere dos demais por não exigir que os escribas israelitas conhecessem textos específicos (quer de fato conhecessem, quer não). Nesse enfoque, o que conhecemos como tradições literárias circulou de maneira informal e com frequência de forma oral. Um modelo de difusão não nega que uma escola de escribas em Israel poderia ter tido acesso a textos que constituíam o currículo para formação de escribas. Mas reconhece que os textos de arquivos talvez não tenham sido as principais formas de circulação das tradições. Uma das vantagens do modelo de difusão é que ele também consegue explicar muitos dos aspectos fundamentais da cultura antiga que são evidentes na Bíblia hebraica, mas que não estão especificamente ligados a tradições literárias, embora possam aparecer em um ou mais textos específicos.

Essas abordagens não são opções mutuamente exclusivas. Em teoria, podemos encontrar exemplos de cada uma delas espalhados pela Bíblia hebraica. Elas partilham de alguma base comum, pois em todas as abordagens, com exceção da última, o escritor hebreu mostra ter consciência de textos semelhantes. Ele é protagonista em uma conversa, seja tomando ideias emprestadas e reelaborando-as, seja debatendo (polêmica), seja refletindo (contratexto), seja usando intertextualidade não intencional, seja trabalhando com base em uma consciência geral sobre a maneira que as ideias eram estruturadas ou abordadas no mundo antigo. Cada perspectiva

exige, portanto, que o estudioso contemporâneo apresente evidências de que o escritor hebreu possivelmente tinha conhecimento de textos específicos ou da tradição, independentemente de qual seja o caso.¹⁸

Quando se trata da formulação de nossa teologia moderna com base no texto bíblico, podemos logicamente concluir que, sem a orientação de estudos do contexto histórico, estamos fadados a interpretar de maneira errada o texto em alguns pontos. Pode-se imaginar um texto como uma teia de ideias ligadas por fios de escrita. Cada expressão e cada palavra comunicam-se por meio das ideias e pensamentos que se desdobrarão na mente do leitor ou ouvinte. Podemos, então, falar dos significados em potencial indicados pelas palavras como lacunas que o público precisa preencher com o significado (adequado, espera-se). O escritor ou orador pressupõe que aquelas lacunas serão preenchidas de maneiras específicas com base na língua e na cosmovisão comuns partilhadas com o público. Os intérpretes da Bíblia têm a tarefa de preencher essas lacunas não com suas próprias ideias (teológicas ou não), mas com as ideias do autor, conforme for possível entendê-las. Com frequência, as palavras que ele usa e as ideias que está tentando transmitir estão fundamentadas na cultura e precisam, portanto, da ajuda dos estudos do contexto cultural.¹⁹ Por exemplo, na descrição da Torre de Babel, a torre foi construída “com a cabeça nos céus”. Sem a ajuda dos antecedentes do antigo Oriente Próximo, os primeiros intérpretes tendiam a dar a explicação teológica de que os construtores estavam tentando edificar uma estrutura que lhes possibilitasse lançar um ataque contra os céus. Em outras palavras, a torre era vista como maneira de as pessoas ascenderem ao céu. Mas o estudo do contexto cultural permitiu que os intérpretes contemporâneos reconhecessem que a torre é uma expressão usada para descrever os zigurates da Mesopotâmia, cujo propósito era servir de ponte ou porta entre o céu e a terra para o uso dos deuses. Assim, o estudo comparado oferece uma interpretação alternativa e — parece lógico supor — mais precisa do texto.²⁰ Em Gênesis, a torre deve

ser interpretada como um caminho para a divindade descer. Em conclusão, uma vez que nossa interpretação do texto exige o preenchimento das lacunas, devemos ter o cuidado de considerar a opção de preenchê-las com base no contexto cultural, antes de saltarmos para preenchê-las com a implicação teológica resultante de nossa própria experiência ou entendimento.

O ESCOPO DO ESTUDO COMPARADO

Enquanto continuamos a pensar no plano do ambiente cognitivo comum, teremos motivos para ampliar o foco de nossos estudos comparados.

O interesse acadêmico em estudos comparados se concentrava anteriormente em características específicas (e.g., relatos de dilúvio tanto da Bíblia quanto do antigo Oriente Próximo mencionam aves sendo enviadas de uma arca) ou na preservação literária de tradições (e.g., relatos de criação, tratados de vassalagem), e muitos estudos têm sido realizados com objetivos apologéticos em mente (pelos círculos confessionais) ou polêmicos (contra tradições confessionais). Só mais recentemente estudiosos interessados na interpretação do texto começaram a reconhecer também a importância de estudos comparados que se concentram em questões conceituais, guiados pela iluminação da dinâmica cultural e da cosmovisão por trás do texto em questão.

Com frequência, as pesquisas comparadas na área de Bíblia se tornam uma espécie de “caça aos paralelos”. Tão logo se descobre que certa expressão ou certo costume bíblico tem um paralelo fora da Bíblia, considera-se que todo o problema foi resolvido. Não se pergunta se o elemento extrabíblico tem o mesmo papel na vida ou a mesma função no contexto de sua respectiva cultura. A primeira pergunta a ser feita na pesquisa comparada diz respeito ao *Sitz im Leben* e ao significado do paralelo extrabíblico citado. Somente depois disso é que o paralelo pode ser utilizado para esclarecer um dado bíblico.²¹

Conclusões

PRINCÍPIOS DO ESTUDO COMPARADO

Quando se fazem estudos comparados, é preciso ter em mente dez princípios importantes:

1. Tanto semelhanças quanto diferenças têm de ser consideradas.
2. Semelhanças podem sugerir herança cultural ou ambiente cognitivo comuns, e não uma dependência direta.
3. É comum encontrar semelhanças superficiais, mas diferenças no nível conceitual, e vice-versa.
4. Todos os elementos têm de ser entendidos em seus próprios contextos com a maior exatidão possível antes de serem feitas comparações transculturais (i.e., um estudo cuidadoso de contexto cultural tem de preceder o estudo comparado).
5. A proximidade no tempo, no espaço e nas esferas de contato cultural aumenta a possibilidade de interação que resulta em influência.
6. A alegação de dependência literária exige a identificação de prováveis meios de transmissão.
7. A importância das diferenças entre dois textos é minimizada, caso as obras não representem o mesmo gênero.
8. Funções semelhantes podem ser desempenhadas por gêneros diferentes em culturas diferentes.
9. Quando elementos literários ou culturais são tomados de empréstimo, eles podem, por sua vez, ser transformados em algo bastante diferente por aqueles que os tomaram emprestado.
10. Uma cultura específica raramente será monolítica, seja na relação com outras culturas de sua época, seja em uma análise dela ao longo do tempo.²²

OBJETIVOS DA CRÍTICA DO AMBIENTE COGNITIVO

Eu defenderia, então, que os estudiosos devem realizar a crítica do ambiente cognitivo com quatro objetivos em mente:

1. Os estudiosos podem estudar a *história* do antigo Oriente Próximo como forma de recuperar o conhecimento dos acontecimentos que moldaram a vida das pessoas no mundo antigo.
2. Os estudiosos podem estudar a *arqueologia* como meio de recuperar o modo de vida refletido na cultura material do mundo antigo.
3. Os estudiosos podem estudar a *literatura* do antigo Oriente Próximo como forma de chegar ao entendimento do ambiente cognitivo das pessoas que habitavam o mundo antigo partilhado por Israel.
4. Os estudiosos podem estudar as *línguas* do antigo Oriente Próximo como meio de obter mais informações sobre a semântica, a lexicografia, as expressões idiomáticas e as metáforas usadas em hebraico.

Portanto, cada um desses objetivos contribui para os estudos comparados e nos ajudarão a entender melhor o Antigo Testamento.

¹ M. T. Larsen, “The ‘Babel/Bible’ controversy and its aftermath”, in: *CANE*, 1:95-106, citação da p. 99.↵

² H. B. Huffmon, “Babel und Bibel: the encounter between Babylon and the Bible”, in: M. P. O’Connor; D. N. Freedman, orgs., *The Bible and its traditions* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983), p. 309-20, citação da p. 315.↵

³ Não há dúvida de que estudiosos confessionais podem usar metodologias críticas ou que estudiosos críticos podem ter convicções confessionais. Utilizo essas expressões como generalizações para representar posições relacionadas em toda uma gama de possibilidades. As expressões se referem aos indivíduos com forte tendência crítica ou confessional.↵

⁴ Huffmon, “Babel und Bibel”, p. 319.↵

⁵ B. T. Arnold; D. B. Weisberg, “A centennial review of Friedrich Delitzsch’s ‘Babel und Bibel’ Lectures”, *JBL* 121 (2002): 441-57, esp. 442-3.↵

⁶ Huffmon, “Babel und Bibel”, p. 319.↵

⁷ M. W. Chavalas, “Assyriology and biblical studies: a century of tension”, in: M. W. Chavalas; K. L. Younger Jr., orgs., *Mesopotamia and the Bible* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), p. 21-67, principalmente a p. 34.↵

⁸ Chavalas, “Assyriology and biblical studies”, p. 43.↵

⁹ Podemos, por exemplo, distinguir raciocínio analógico de raciocínio empírico; são diferentes, mas ambos são racionais. Veja F. Rochberg, *Before nature: cuneiform knowledge and the history of science* (Chicago: University of Chicago Press, 2016), p. 156-63.↵

¹⁰¹⁰P. Michalowski, “Commemoration, writing, and genre in ancient Mesopotamia”, in: C. S. Kraus, org., *The limits of historiography, Genre and Narrative in Ancient Historical Texts* 56 (Leiden: Brill, 1999), p. 69-90, citação da p. 72.↵

¹¹ E.g., os critérios de J. Tigay em “On evaluating claims of literary borrowing”, in: M. Cohen et al., orgs., *The tablet and the scroll: Near Eastern studies in honor of William W. Hallo* (Bethesda: CDL, 1993), p. 250-5.↵

¹² Eu utilizo a expressão “ambiente cognitivo”, mas outras expressões poderiam funcionar de maneira igualmente satisfatória e são usadas na literatura; e.g., “eco intertextual” (Richard Hays), “fluxo compartilhado de tradição linguística” ou “*Wortfeld* comum” (Michael Fishbane), “códigos culturais” (Daniel Boyarin), “padrões de significado” (Hayden White), “matriz de associações” (Gershon Hepner), “con texto conceitual comum” (J. Richard Middleton). Essas designações são apresentadas de maneira acessível juntamente com uma bibliografia completa por Middleton em *The liberating image* (Grand Rapids: Brazos, 2005), p. 62-4.↵

¹³ H. W. F. Saggs, *The encounter with the divine in Mesopotamia and Israel*, Jordan Lectures in Comparative Religion 12 (London: Athlone, 1978), p. 6-8.↵

¹⁴ Realizei esse tipo de estudo, mas com mais profundidade, em *Old Testament theology for Christians: from ancient context to enduring belief* (Downers Grove: InterVarsity, 2017).↵

¹⁵ E. Frahm, *Babylonian and Assyrian text commentaries: origins of interpretation*, Guides to the Mesopotamian Textual Record 5 (Münster: Ugarit-Verlag, 2011), p. 347-64.↵

¹⁶ Frahm, *Babylonian and Assyrian text commentaries*, p. 345.↵

¹⁷ D. Bodi, *The book of Ezekiel and the Poem of Erra*, OBO 104 (Switzerland/Göttingen: Universitätsverlag Freiburg/Vandenhoeck & Ruprecht, 1991).↵

¹⁸ Adaptado de J. Walton, “Biblical polemics in comparative contexts”, in: J. Greer; J. Hilber; J. Walton, orgs., *Behind the scenes of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, a ser publicado).↵

¹⁹ Não estou aqui falando do tipo de informação que alguém poderia teoricamente extrair mediante exame minucioso ou mesmo mediante estudo psicanalítico do autor. Simplesmente me refiro àqueles elementos possíveis de observar e que fazem sentido no contexto cultural.↵

²⁰ Veja uma análise mais completa em “Análise comparativa 5.2: A Torre de Babel”, no cap. 5.↵

²¹ H. Ringgren, “Israel’s place among the religions of the ancient Near East”, in: *Studies in the religion of ancient Israel*, VTSup 23 (Leiden: Brill, 1972), p. 1, citado em S. Talmon, “The comparative method in biblical interpretation: principles and problems”, in: F. E. Greenspahn, org., *Essential papers*

on Israel and the ancient Near East, Essential Papers on Jewish Studies (New York: New York University Press, 1991), p. 402.↵

²² J. Walton, “Cultural background of the Old Testament”, in: D. Dockery; K. Mathews; R. Sloan, orgs., *Foundations for biblical interpretation* (Nashville: Broadman & Holman, 1994), p. 256. Veja também Tigay, “On evaluating claims”, p. 250-5.↵

Estudos comparados, ambiente acadêmico e teologia

O estudo comparado é usado em dois tipos bem diferentes de contextos acadêmicos e apresenta desafios próprios e peculiares a cada um. Por um lado, é uma das ferramentas utilizadas pelos estudiosos críticos no exame científico do texto, em particular na crítica histórica e literária. Nessa condição, às vezes ele leva a uma direção diferente da de outros ramos da erudição crítica. Por outro lado, o estudo comparado é uma ferramenta usada em contextos confessionais e, de modo parecido, leva muitas vezes a uma direção distinta daquela que a erudição confessional tradicionalmente segue. Consideraremos o papel do estudo comparado em cada um desses contextos e a resistência a ele que às vezes fica evidente nesses contextos, bem como a maneira que é usado com a finalidade de polemizar. Por fim, consideraremos o uso integrado dos estudos comparados.

Estudos comparados e a erudição crítica

A erudição crítica do século 19 foi guiada pelos ventos da evolução. Quaisquer que tenham sido as ligações com as teorias científicas da evolução defendidas na obra de Darwin, *A origem das espécies*, os estudos bíblicos sofreram suas próprias mutações em decorrência da teoria da evolução. Na esfera literária, muita atenção estava sendo dada à evolução de textos — dessa forma, as teorias de composição se associaram à crítica literária e à crítica das fontes. De modo parecido, na história das tradições, considerava-se que a evolução fornecia a base para a ideia de que a prática religiosa tinha se desenvolvido de formas inferiores para superiores, e, da mesma forma, na filosofia, acreditava-se que ao longo dos milênios havia ocorrido uma progressão na sofisticação das ideias.

Essas teorias evolucionistas nasceram em um ambiente em que a teorização levava a modelos e hipóteses, mas tratava-se de um ambiente em que essas ideias não podiam ser testadas mediante comparação com dados empíricos. À medida que ocorria a descoberta do antigo Oriente Próximo, as línguas eram decifradas e os textos publicados, a enxurrada de material de fontes primárias permitiu que as teorias dominantes fossem submetidas à análise de um microscópio.

Desafios à erudição crítica

Como sempre acontece com a teorização, algumas conclusões a que se chegou se revelaram insustentáveis. Descobriu-se que ideias religiosas ou culturais consideradas tardias eram, na verdade, bem antigas. Textos que se imaginava terem sido reunidos e editados em datas posteriores indicavam uma unidade mais antiga. Ideias consideradas sofisticadas demais para serem encontradas entre populações mais antigas apareceram.

À medida que mais textos do Oriente Próximo tornavam-se acessíveis, os estudiosos aprendiam mais sobre o desenvolvimento das tradições literárias e da composição de textos no mundo antigo. Consequentemente, o volume cada vez maior de material disponível para comparação revolucionou a teoria crítica. Independentemente de qualquer satisfação que isso possa ter gerado naqueles que haviam sido céticos em relação às teorias desde o início, um dos resultados desses exemplares foi demonstrar que o estudo comparado era capaz de questionar teorias que haviam conquistado certo consenso em círculos críticos.

Hermann Gunkel esteve à frente de um dos primeiros ataques ao consenso formado por trás da crítica literária. Os aspectos centrais da crítica da forma defendida por Gunkel eram o reconhecimento de formas-padrão usadas na comunicação e a importância do *Sitz im Leben* na interpretação de um texto. Ambos os aspectos dependiam bastante dos elementos do antigo Oriente Próximo, assim como ocorria também com o interesse de Gunkel pelo gênero (*Gattung*) e pelas tradições orais por trás de um texto escrito. Com base nos textos babilônicos, Gunkel havia chegado à conclusão de que certas teorias de Wellhausen, como a data tardia de Gênesis 1, eram simplistas. E. Gerstenberger assinala que Gunkel e seus seguidores estavam procurando por mais. “A nova escola exigia — no ápice da crítica literária, ou melhor, antes dela — uma análise abrangente da história, cultura e religião. Os rebeldes não conseguiam se satisfazer com reconstruções de sistemas conceituais ou estruturas sociais históricas. Buscavam a própria alma dos escritores antigos e, o que é ainda mais importante, levaram em conta tanto o contexto cultural e religioso quanto todos os fatores sociais que influenciaram o crescimento da tradição oral.”¹ Dessa forma, os estudos comparados colocaram os estudiosos críticos uns contra os outros.²

Um segundo questionamento da crítica literária surgiu quando a divisão de textos bíblicos entre várias fontes foi solapada pela relação sugerida entre textos bíblicos e textos do antigo Oriente Próximo. Por exemplo, como

é que J e P poderiam ser consideradas fontes independentes e autônomas se, em sua forma combinada (alegadamente tardia), elas demonstraram ter uma estrutura literária paralela com a literatura do antigo Oriente Próximo anterior?

Esse desafio pode ser claramente visto no livro *Before Abraham was* [Antes que Abraão existisse], de I. Kikawada e A. Quinn.³ A alegação dos autores era que Gênesis 1—11 seguiu o mesmo padrão encontrado na *Epopeia de Atrahasis*. Kikawada e Quinn endossaram e desenvolveram uma análise da coerência da narrativa do Dilúvio que havia sido publicada alguns anos antes por G. Wenham.⁴ Wenham havia observado: “É estranho que dois relatos tão diferentes do Dilúvio que estavam em circulação no antigo Israel, como os de J e P, tivessem de ser combinados para chegar à história em sua forma final, a qual tem muito mais semelhanças com a versão de Gilgamesh do que com as supostas fontes”.⁵ D. Garrett resumiu a posição de Wenham e, a partir dela, chegou ao papel central dos estudos comparados. “Quando se usa a crítica da forma para comparar a narrativa de Gênesis com os outros principais relatos de dilúvio do antigo Oriente Próximo (em especial o relato em Gilgamesh, mas também as versões de Atrahasis, de Ras Shamra e da Suméria), essa narrativa apresenta um número notavelmente alto de paralelos formais com aquelas versões. Wenham identificou dezessete detalhes que os relatos de Gênesis e Gilgamesh têm em comum, e em geral eles ocorrem na mesma sequência. [...] Wenham destaca que, dos dezessete elementos formais comuns, J tem apenas doze, e P tem apenas dez.”⁶ Esse tipo de questionamento não tenta negar o conceito de fontes ou a ideia de longos períodos de composição. Apenas indica que o estudo comparado é capaz de oferecer alguns corretivos a algumas das pressuposições e conclusões da teoria das fontes.

Uma terceira área em que o estudo comparado questionou o pensamento crítico predominante foi na apresentação de evidências de que certos desenvolvimentos culturais supostamente tardios aconteceram, na verdade,

bem mais cedo. Em outras palavras, a sofisticação dos povos antigos era maior do que havia sido reconhecida. Um exemplo disso estava relacionado com a ainda controversa questão do domínio da escrita. Quando a datação dos materiais do Pentateuco era debatida, normalmente uma das evidências a favor de uma data posterior era que a escrita não estaria suficientemente desenvolvida nos círculos que tiveram de produzir os tipos de documento que formavam o Pentateuco.

A reação a esses questionamentos resultou em alguma reavaliação de teorias críticas bastante antigas. Em outros casos, estudiosos críticos adotaram os estudos comparados como ferramenta para contribuir ainda mais para o desenvolvimento da crítica literária. A reação mais notável é *Empirical models for biblical criticism* [Modelos empíricos de crítica bíblica], de J. Tigay, em que ele usa a longa história de composição da *Epopéia de Gilgamesh* como um paralelo para a história da composição do Pentateuco.⁷

Resistência ao uso de estudos comparados por estudiosos críticos

A resistência aos estudos comparados continua em alguns círculos críticos, em especial aqueles que focalizam mais o texto bíblico apenas como produção literária de uma cultura antiga. Um dos resultados dessa abordagem ao texto é a convicção de que não há nenhum acontecimento histórico real por trás do texto a ser reconstruído. A forma atual do texto é considerada resultado de uma longa história de atividade redacional que não representa nenhum período específico ou série de acontecimentos. Portanto, a crítica histórica é vista como infrutífera, e a crítica literária não precisa ser esclarecida mediante alguma forma de comparação. Essa tendência também é sustentada por aqueles que estão comprometidos com a hermenêutica da resposta do leitor e que acreditam ser presunção alguém pensar que consegue recuperar o que um autor quis dizer. A tarefa é

demasiadamente complicada quando se lida com um autor antigo de uma cultura totalmente diferente.

É possível ver relacionada a essas convicções a insistência purista de que estudos comparados dependem de generalizações simplistas que sempre exigirão a comparação de maçãs com laranjas. Alega-se que cada cultura é autônoma e singular e que não devemos nos atrever a tornar obscuras as linhas divisórias entre culturas por meio de correlações superficiais. Uma abordagem alternativa é vista naqueles que ignoram cada vez mais os dados comparados e insistem em que os textos sejam tratados como unidades interpretativas independentes. J. J. M. Roberts avalia essa tendência: “Ela reflete em parte uma decisão teológica consciente sobre a tarefa apropriada do estudioso do Antigo Testamento (Childs), e talvez em parte reflita uma perda de coragem, uma decisão de se conformar com uma ideia mais controlável, embora mais restrita”.⁸ Apesar desses bolsões de resistência, a tendência dos estudiosos críticos tem sido absorver os dados fornecidos por estudos comparados e adaptar suas teorias conforme o caso. O estudo comparado não representa uma ameaça à erudição crítica, mas apenas a eventuais teorias que estudiosos críticos tenham defendido.⁹

Uso polêmico

Com frequência o estudo científico da Bíblia hebraica não ocorre sob alguma premissa confessional e, portanto, é mais inclinado a tratar o Antigo Testamento como qualquer outro texto antigo, apesar de suas peculiaridades literárias e de sua longa e honrosa história de recepção. Uma vez que os estudos comparados normalmente identificam semelhanças entre o Antigo Testamento e o antigo Oriente Próximo, às vezes eles são usados para contestar ou contradizer ideias tradicionais ou confessionais. Ocasionalmente, esse uso polêmico oferece um ajuste necessário que por si mesmo não nega posições confessionais. Outras vezes, convicções básicas

sobre a natureza teológica do texto bíblico são enfraquecidas ou questionadas.

Estudos comparados de natureza polêmica podem assumir muitas formas, e, de certa maneira, é possível pensar que dominam o campo de estudo. As polêmicas muitas vezes ocorrem na obra daqueles que levam para a pesquisa comparada pressuposições sobre o texto bíblico que contradizem diretamente as evidentes afirmações do texto. Quando um estudioso acredita que Moisés, Abraão ou Davi não existiram e que os textos são apenas lendas posteriores que cresceram em torno de personagens fictícios, o estudo comparado será usado para comprovar e justificar esse ceticismo. Estudiosos que acreditam que nunca ocorreu um dilúvio de proporções cósmicas estarão claramente inclinados a usar seus estudos comparados para demonstrar que o texto bíblico é de natureza mitológica e dependente de outras fontes. Nesses casos, quer o intérprete tenha interesse particular nisso, quer tenha apenas pressuposições para respaldar, o valor histórico, literário e, por fim, confessional do texto é destruído.

Estudos comparados e a erudição confessional

A erudição confessional não se acostumou aos estudos comparados com a mesma facilidade que se vê em círculos críticos. É claro que estudiosos confessionais que acolheram abertamente a pauta crítica não experimentam nenhum problema. Mas muitos estudiosos confessionais ainda se veem na defensiva no que diz respeito a convicções tradicionais e estimadas sobre o texto bíblico e, portanto, consideram suspeitos ou inaceitáveis certos aspectos tanto da abordagem crítica quanto dos estudos comparados. Essa relutância pode ser evidente em círculos conservadores de linhas ortodoxa, católica, protestante e judaica. Desses, os protestantes evangélicos talvez sejam os que mais se destacam na publicação de textos sobre o assunto e, portanto, serão considerados aqui.

Desafios à erudição confessional

Os desafios que os estudos comparados apresentam a estudiosos confessionais e tradicionais são diversos. Uma reconstituição da história do debate mostrará que os questionamentos se concentraram primeiramente nos textos do Antigo Testamento que tratam dos períodos mais remotos e gradualmente adentraram mais profundamente nas épocas bíblicas posteriores. Os debates iniciais se concentraram em Gênesis 1—11 e seus paralelos na literatura mitológica do antigo Oriente Próximo. As primeiras conclusões críticas de que Gênesis 1—11 era a mitologia de Israel foram fortalecidas pelo relato babilônico da Criação e do Dilúvio descoberto na biblioteca de Assurbanipal.¹⁰ Gênesis 1—11 veio a ser explicado não apenas como mitologia, mas como mitologia dependente de outros textos e inferior a eles. Estudos mais abrangentes colocaram Adão e Eva, as genealogias, os filhos de Deus e a Torre de Babel sob o mesmo microscópio e chegaram às mesmas conclusões.

Quando estudos comparados foram aplicados às narrativas patriarcais, surgiu um padrão diferente. Nesse caso, as descobertas de arquivos — tais como os de Nuzi e Mari e, mais tarde, até mesmo de Ebla — ofereceram oportunidades para estudiosos críticos defenderem a autenticidade dos relatos dos ancestrais de Israel. Isso durou da década de 1930 à de 1970, quando estudiosos como T. L. Thompson e J. Van Seters começaram a questionar se os dados comparados davam mesmo alguma credibilidade às narrativas ou se diziam algo sobre a data dessas narrativas. Assim como as narrativas de Gênesis 1—11 foram classificadas como mitos, as de Gênesis 12—50 foram interpretadas como lendas sobre os fundadores da nação.

Durante algum tempo, o Êxodo havia sido alvo de incredulidade crítica por causa dos elementos miraculosos que são tão proeminentes nele. Estudos do contexto histórico reforçaram ainda mais o argumento, pois as evidências dos acontecimentos da narrativa do Êxodo continuavam totalmente inexistentes. Alegava-se que não havia nenhum indício de que os israelitas sequer estiveram no Egito, nenhum indício de Moisés (ou José) nos registros reais dos faraós, nenhum indício das pragas, nenhum consenso sobre a localização do Sinai, nenhuma indicação de uma presença israelita no deserto, e assim por diante. Nenhuma literatura comparada entra nessa análise porque ela também não existe. O texto não cita o nome do faraó do Egito, e havia muita controvérsia quanto à identificação das cidades que os israelitas construíram.¹¹

Com a descoberta da Estela de Hamurábi por volta de 1902, a Lei de Moisés também passou a ser vista sob uma ótica diferente. Aí estava um texto babilônico que era alguns séculos anterior a Moisés e já mostrava uma ideia sofisticada de lei. Mais uma vez as ideias tradicionais de que a Lei procedente do Sinai viera por transmissão divina foram ameaçadas pelas semelhanças de conteúdo, estilo e conceitos.

As narrativas históricas do Antigo Testamento foram submetidas a críticas intensas quando estudos comparados e de contexto histórico

identificaram problemas em cronologia e em detalhes factuais. Estudos literários encontraram semelhanças entre as narrativas bíblicas e as composições histórico-literárias do antigo Oriente Próximo. Esses estudos levaram eruditos críticos a questionar se era possível usar de alguma maneira as narrativas bíblicas no processo histórico-crítico de reconstrução de acontecimentos das idades do Bronze e do Ferro. Um grupo classificado como “minimalista” alegava que as narrativas bíblicas eram quase totalmente inaproveitáveis, ao passo que “maximalistas” continuavam a ver alguma utilidade nos textos bíblicos, mesmo que apenas em algum núcleo histórico.

As instituições de Israel também foram avaliadas à luz de informações de estudos comparados e de contexto histórico. Profetas, sacerdotes e reis, templo e culto foram comparados com instituições correlatas do antigo Oriente Próximo e criticados à luz delas.

As literaturas hínica e sapiencial foram questionadas no que diz respeito a sua datação, autoria e originalidade. Com relação à literatura sapiencial, semelhanças entre Provérbios e textos sapienciais do antigo Oriente Próximo, como a *Instrução de Amenemope*, e também semelhanças entre alguns salmos e a literatura ugarítica levaram de novo a conclusões de que as composições israelitas originavam-se de tradições literárias mais antigas e veneradas.

Em todas essas categorias, o denominador comum era a afirmação de que o Antigo Testamento não era singular. Alguns consideraram isso uma ameaça à sua doutrina da inspiração. Na sequência lógica, o que era “não exclusivo” passou facilmente para “derivado ou dependente”, em seguida para “humano, não divino”, e finalmente para “fictício ou não confiável”.

As respostas a esses questionamentos vêm de assiriólogos e egiptólogos competentes, como K. A. Kitchen, D. J. Wiseman, A. R. Millard, K. L. Younger e J. Hoffmeier,¹² que, com seus estudos culturais e comparados, não apenas refutam algumas das acusações feitas pelos cétricos,

mas também apresentam evidências da confiabilidade ou autenticidade da Bíblia. Eruditos envolvidos nesse trabalho usam sua pesquisa para questionar as conclusões da erudição crítica e, assim, dar credibilidade ao texto bíblico. Esses estudos pretendem eximir o Antigo Testamento de erros e defendê-lo de ataques espúrios à sua integridade.

Resistência ao uso de estudos comparados por estudiosos confessionais

Mesmo assim, por vários motivos muitos estudiosos confessionais se sentem pouco à vontade com o uso de estudos comparados. Alguns ainda sustentam a crença de que as semelhanças enfraquecem a singularidade da Bíblia. Eles afirmam que admitir dados comparados no processo interpretativo é uma ladeira escorregadia que terminará na descanonização do texto.

Um segundo grupo afirma que o texto é tudo o que precisamos. Deus escreveu sua revelação por meio de línguas e autores humanos, mas o significado teológico do texto está no cânon, dissociado das limitações, da humanidade e da cultura dos autores. Para esse grupo, um estudo cuidadoso do texto é tudo o que é necessário para extrair a verdade da Palavra de Deus. De modo relacionado, não é incomum intérpretes tradicionais acreditarem que a autoria divina das Escrituras fica enfraquecida se a contribuição humana ao texto for usada para chegar a uma interpretação. Na concepção deles, a inspiração coloca o texto acima de seu aspecto humano.

Especialmente em círculos protestantes em que a influência dos reformadores é bem forte, a percepção é de que a perspicuidade das Escrituras é ameaçada pelos estudos comparados. Uma vez que um alto nível de domínio em áreas especializadas é necessário para realizar estudos comparados, alguns leigos sentem que os estudiosos estão tentando tirar a Bíblia de suas mãos. Açam que exigir informações especializadas é, em última instância, elitista e os torna mais uma vez dependentes de uns poucos indivíduos, da mesma maneira que a igreja antes da Reforma dependia do clero para a interpretação da Bíblia. O individualismo e a perspectiva de

serem capazes de se envolver em um estudo indutivo do texto os levam a desdenhar de qualquer sugestão de que não podem ser intérpretes autossuficientes.¹³

Por fim, alguns levantam objeções de natureza histórica ao uso de estudos comparados. Cristãos e judeus dependem intencionalmente das interpretações e decisões daqueles que os precederam. A tradição e os credos são quase tão fundamentais para a doutrina quanto o próprio texto bíblico. Em um ambiente assim, a inovação e a originalidade não são necessariamente bem-vindas. Como Deus poderia deixar todas aquelas gerações sem os meios de ler sua Palavra com precisão? Além disso, se pessoas como Agostinho ou Calvino foram prejudicadas ou mesmo incapacitadas pela falta de estudos culturais e talvez possam até mesmo ter interpretado equivocadamente algumas passagens por causa da sua ignorância da cultura antiga, o receio de que a doutrina cristã possa ser vista como um castelo de cartas parece demasiadamente real e ameaçador.

Uso polêmico

Mesmo que o uso de estudos comparados seja suspeito em alguns ambientes confessionais, para outros a disponibilidade de informações sobre o antigo Oriente Próximo é uma oportunidade para demonstrar que a Bíblia é verdadeira ou para confirmar a data tradicional de algum livro em particular. Como ficou evidente bem cedo no campo da arqueologia bíblica, muitos que assumiram o manto de apologista não tinham tido a formação acadêmica para lhes conferir o discernimento para sua tarefa. Dados mal interpretados, argumentos desatualizados ou refutados, curiosidades selecionadas aleatoriamente e negligência de informações que negariam a perspectiva assumida, tudo isso caracteriza a omissão de argumentos contrários que, com muita frequência, é evidente nessa abordagem. Embora sem credibilidade, essas abordagens polêmicas podem conquistar uma vasta gama de seguidores entre um público às vezes ingênuo. Com isso não se está

classificando esses escritores de charlatões. São zelotes com uma missão que em si pode ser admirável. O único problema é que eles não têm treinamento suficiente nos métodos que lhes permitiriam usar corretamente as ferramentas que estão explorando.

É claro que nem todos os apologistas carecem de credenciais acadêmicas, nem a tarefa do apologista implica necessariamente omissão dos argumentos contrários ou distorção dos dados. Uma das tarefas importantes que os apologistas assumem é a defesa da data dos textos bíblicos. Embora a tendência no estudo crítico tenha sido datar as redações finais cada vez mais tarde, alguns usam estudos comparados para tentar demonstrar que características literárias encontradas na literatura bíblica exigem uma data anterior. Essa abordagem não é tanto uma tentativa de provar que a Bíblia é verdadeira, mas, sim, uma determinação de mostrar que as afirmações bíblicas sobre o cenário cronológico são mais plausíveis do que as alternativas da reconstrução crítica.

Por exemplo, Kenneth Kitchen apresentou estudos aprofundados sobre formas de tratado para respaldar a ideia de que os documentos da aliança refletem um ambiente de meados do segundo milênio que seria desconhecido em meados do primeiro milênio.¹⁴ Também apresentou evidências de que a forma literária de Provérbios é atestada em materiais que datam do início e não de meados do primeiro milênio.

Em um livro como Jonas, o cabo de guerra vai para lá e para cá. Estudiosos críticos destacam que o uso do título “rei de Nínive” demonstra que o autor está escrevendo muito depois da época do Império Assírio. Na suposta época do profeta Jonas, Nínive não era a capital, e afirma-se que o rei deveria ter sido identificado como “rei da Assíria”. Mas tentativas de usar estudos culturais para apoiar o texto bíblico indicam a anarquia na Assíria daquela época, bem como o poderoso papel de governadores regionais,¹⁵ um deles sendo o administrador da região de Nínive.¹⁶ Além disso, temos as informações das listas de epônimos que identificam cargos

parecidos.¹⁷ Dessa maneira, o título “rei de Nínive” é apresentado como um detalhe autêntico do período, que talvez nem mesmo seria conhecido uma geração depois. Alguém que escrevesse vários séculos depois teria naturalmente usado “rei da Assíria”, pois o conhecimento da existência do império se manteve por muito tempo. Essas análises usarão todo tipo de artifício para obter os dados que atenderão aos desejos polêmicos do intérprete.

Funções integradas

Podemos agora falar de três funções diferentes para as quais os estudos comparados são usados: análise crítica, defesa do texto bíblico e exegese do texto bíblico. Cada uma delas pode ser bem feita ou mal feita.

Análise crítica

O uso integrado de estudos comparados na análise crítica serve para fornecer uma ampla gama de informações mediante as quais podemos entender de um modo mais avançado a história e a literatura do mundo bíblico. Esses estudos são esclarecedores por nos fornecerem os dados necessários para criticar e modificar, conforme necessário, algum consenso. Entre os estudiosos confessionais, o consenso se baseia com frequência na tradição. Essas conclusões precisam ser constantemente reavaliadas por um exame crítico de estudiosos cuidadosos que não estão predispostos a destruir nem a confirmar conclusões confessionais. O consenso em círculos críticos tem acolhido teorias que criaram suas próprias tradições, as quais precisam de constante reavaliação. Os estudos comparados usados na análise crítica podem, dessa maneira, fornecer uma base para exigir seriedade de nossas teorias e tradições.

Contudo, a revisão não é o único resultado possível. Às vezes, a análise crítica pode simplesmente melhorar nosso entendimento de uma série de acontecimentos históricos quando somos capazes de reconstruí-los. Os parâmetros de gêneros literários podem ser delineados, ou instituições sociais podem ser estudadas e cuidadosamente distinguidas. Consequentemente, a análise crítica tem, com seus recursos, muito a oferecer para esclarecer o ambiente cognitivo do mundo bíblico.

Defesa do texto bíblico

Embora muitas vezes essa talvez seja uma função desempenhada por estudiosos confessionais, abordagens não confessionais também podem, às vezes, apresentar estudos comparados que rejeitam afirmações anteriores feitas por outros estudiosos contra o texto bíblico. O uso integrado dos estudos comparados nessa área reconhece a importância de um emprego cuidadoso e equilibrado, em vez de aleatório e tendencioso, dos dados que surgem com base nos estudos culturais. K. A. Kitchen trabalhou exaustivamente para demonstrar o uso correto dessa abordagem em seu livro *On the reliability of the Old Testament* [Sobre a confiabilidade do Antigo Testamento], em que procura validar a credibilidade e a plausibilidade dos detalhes do texto bíblico mediante o uso de informações obtidas com estudos culturais. Ele procura especialmente afastar a crítica negativa que questionou a confiabilidade do texto ou a data ou processo de composição de um ou outro livro.

Exegese do texto bíblico

É possível afirmar que muitos leitores da Bíblia poderiam ignorar, sem maiores consequências, as duas funções já analisadas. Muitas pessoas nos bancos das igrejas não sentem necessidade de novos esclarecimentos sobre o contexto histórico — para elas isso é irrelevante para a Palavra de Deus. De modo parecido, aqueles cujas crenças sobre a Bíblia não estão sendo atacadas talvez não sintam nenhuma inclinação de examinar a defesa do texto. Eles pressupõem que o texto é confiável e talvez nem mesmo se importem se outros pensam de maneira diferente. Mas se ignorarmos esta terceira categoria, fazemos isso por nossa conta e risco.

Como analisamos no capítulo anterior, uma vez que o texto bíblico é um artefato cultural (além de qualquer significado teológico e alegações que possam estar associados a ele) originário de um contexto antigo, não devemos ficar surpresos de que haja frequentes ocasiões em que o significado do texto não será imediatamente evidente para nós. Ideias,

conceitos, crenças ou cosmovisões do antigo Oriente Próximo talvez sejam, então, necessários para discernir o significado do texto. A ajuda do estudo comparado pode às vezes ser necessária para entender um pequeno detalhe. Por exemplo, quando, depois de Jerusalém ter sido sitiada pelos assírios, Senaqueribe envia seus representantes para apresentar condições de paz ao rei Ezequias, os oficiais são referidos como Tartã, Rabsaris e Rabsaqué. Em muitas das nossas versões, esses termos são tratados como nomes próprios. Entretanto, o estudo comparado pôde esclarecer que esses são títulos de oficiais importantes, resultando, assim, na tradução da NIV: “O rei da Assíria enviou seu comandante supremo, seu oficial principal e seu comandante de campo” (2Rs 18.17). Sem os dados comparados, a passagem era mal compreendida, embora — é necessário reconhecer — apenas no nível técnico.

Mais importantes são as muitas ocasiões em que o significado central do texto é mal interpretado por falta de informações do antigo Oriente Próximo. Essa função dos estudos comparados é o foco principal deste livro, por isso muitos exemplos serão apresentados nos capítulos seguintes. Eu afirmaria que, embora o leitor dedicado da Bíblia talvez encontre justificativas para não se importar com o papel dos estudos comparados na crítica ou na defesa do texto, ele não pode ignorar sua importância para a interpretação. Se não utilizarmos no texto as informações do antigo ambiente cognitivo, automaticamente imporemos a ele os parâmetros de nossa cosmovisão moderna, correndo o risco de uma séria distorção do significado. Por isso, o objetivo deste livro é aperfeiçoar a análise exegética do Antigo Testamento com base em informações originárias do mundo antigo. Portanto, não adotaremos uma abordagem apologética.

¹ E. Gerstenberger, “Psalms”, in: J. H. Hayes, org., *Old Testament form criticism*, Trinity University Monograph Series in Religion 2 (San Antonio: Trinity University Press, 1974), p. 181.↵

² Veja J. H. Hayes, *An introduction to Old Testament study* (Nashville: Abingdon, 1979), p. 123-39.↵

³ I. Kikawada; A. Quinn, *Before Abraham was: the unity of Genesis 1—11* (Nashville: Abingdon, 1985).↵

⁴ G. Wenham, “The coherence of the Flood narrative”, VT 28 (1978): 336-48.↵

⁵ Wenham, “Coherence”, p. 347.↵

⁶ D. Garrett, *Rethinking Genesis* (Grand Rapids: Baker, 1991), p. 27.↵

⁷ J. Tigay, *Empirical models for biblical criticism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985). Essa obra usa os resultados do estudo mais detalhado do mesmo autor, *The evolution of the Gilgamesh Epic* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982). Veja a crítica que tem sido feita aos métodos e conclusões de Tigay em R. F. Person Jr.; R. Rezetko, “Introduction: the importance of empirical models to assess the efficacy of source and redaction criticism”, in: R. F. Person Jr.; R. Rezetko, orgs., *Empirical models challenging biblical criticism* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016), p. 1-35.↵

⁸ J. J. M. Roberts, “The ancient Near Eastern environment”, in: D. A. Knight; G. M. Tucker, orgs., *The Hebrew Bible and its modern interpreters* (Chico: Scholars, 1985), p. 96.↵

⁹ Um bom exemplo disso é visto em J. Berman, *Inconsistency in the Torah: ancient literary convention and the limits of source criticism* (Oxford: Oxford University Press, 2017), em que ele procura demonstrar que a crítica das fontes da Torá se baseou em perspectivas modernas sobre textos em geral e sobre a lei em particular, e que recuperar um enfoque antigo destrói a epistemologia da crítica das fontes.↵

¹⁰ Assurbanipal foi um rei assírio do século 7 a.C.↵

¹¹ Muitas conclusões críticas com base nessas lacunas podem ser vistas em D. B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in ancient times* (Princeton: Princeton University Press, 1992); T. L. Thompson, “The Joseph and Moses narratives”, in: J. Hayes; J. M. Miller, orgs., *Israelite and Judaeon history*, OTL (Philadelphia: Westminster, 1977), p. 149-212; C. Redmount, “Bitter lives: Israel in and out of Egypt”, in: M. Coogan, org., *The Oxford history of the biblical world* (New York: Oxford University Press, 1998), p. 79-120; E. S. Frerichs; L. Lesko, *Exodus: the Egyptian evidence* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1997).↵

¹² Em muitos artigos, além dos seguintes livros: K. A. Kitchen, *On the reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); A. R. Millard; D. J. Wiseman, orgs., *Essays on the patriarchal narratives* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983); A. R. Millard, *The Bible BC: what can archaeology prove?* (Phillipsburg: P&R, 1977); K. L. Younger, *Ancient conquest accounts*, JSOTSup 98 (Sheffield: JSOT, 1990); J. Hoffmeier, *Israel in Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 1997).↵

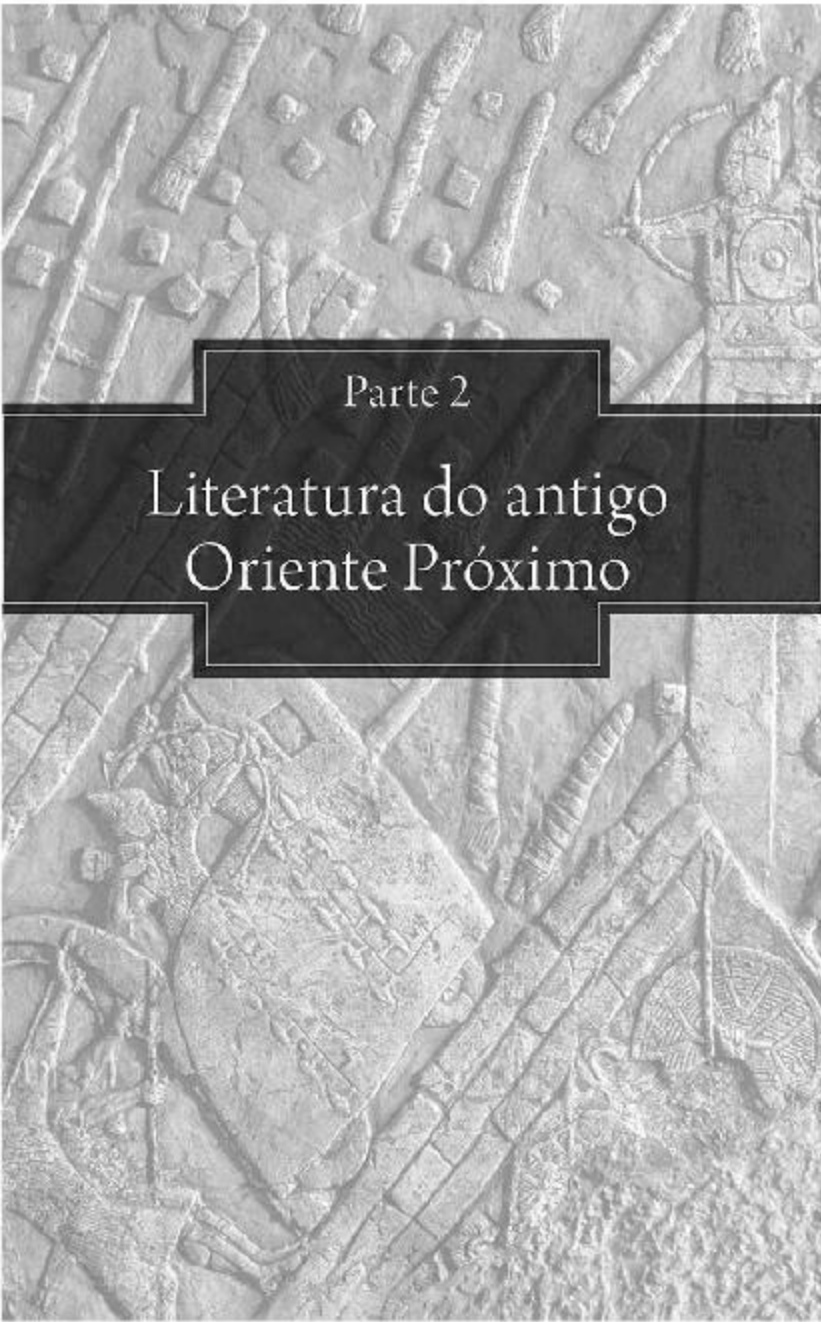
¹³ É claro que a “perspicuidade” defendida pelos reformadores jamais previu a autonomia exegética absoluta de cada intérprete.↵

¹⁴ Mais recentemente, Sandra Richter procurou demonstrar que o contexto social que constitui o pano de fundo de Deuterônomo é, demonstravelmente, as idades do Ferro I, IIA e IIB, e não, como geralmente se supõe, IIC. Veja S. Richter, “The question of provenance and the economics of Deuteronomy”, *JSOT* 42 (2017): 23-50.↵

¹⁵ A. K. Grayson, “The struggle for power in Assyria: challenge to absolute monarchy in the ninth and eighth centuries BC”, in: K. Watanabe, org., *Priests and officials in the ancient Near East* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999), p. 268. Deve-se, no entanto, observar que Grayson não está envolvido em polêmica sobre o livro de Jonas nem está analisando esse livro.↵

¹⁶ P. Ferguson, “Who was the ‘king of Nineveh’ in Jonah 3:6?”, *TynBul* 47 (1996): 301-14.↵

¹⁷ A. R. Millard, *The eponyms of the Assyrian Empire, 910-612 BC*, SAAS 2 (Helsinki: University of Helsinki Press, 1994), p. 7-11.↵



Parte 2

Literatura do antigo
Oriente Próximo

Resumo da literatura do antigo Oriente Próximo

A lista de algumas das principais obras da literatura do antigo Oriente Próximo a seguir será ordenada em categorias que às vezes são identificadas como “gêneros”. Essas designações são perigosas porque em geral impõem um sistema de classificação que reflete nossas próprias ideias de classes literárias. Portanto, uma ressalva é necessária logo de início: todas as categorias incluídas a seguir e a decisão de quais obras pertencem a quais categorias são discutíveis e artificiais. Quaisquer considerações sobre gêneros no mundo antigo têm de ser feitas com o máximo de cuidado e a máxima sensibilidade em relação à literatura antiga. À luz disso, as categorias abaixo são heurísticas e usadas apenas para dar alguma organização à lista.

Mitos

As pessoas definem e entendem “mito” de várias maneiras diferentes. Em geral se entende que mitos são narrativas em que os deuses são os personagens principais. Uma vez que atualmente a maioria das pessoas não acredita que “os deuses” existam, elas consideram essas histórias fantasiosas e fictícias. O Antigo Testamento se torna, então, um território disputado, pois, em contraste com aqueles que acreditam em Marduque ou Baal, hoje em dia um número maior de pessoas acredita que Yahweh existe e não se sente à vontade com aqueles que classificam o Antigo Testamento na mesma categoria da mitologia do antigo Oriente Próximo.

Talvez seja possível chegar a uma solução se considerarmos que a função básica da mitologia não se restringe à observação de que ela diz respeito aos deuses. Devemos indagar por que uma cultura deveria considerar importantes os relatos sobre os deuses. Um babilônio considerava os mitos importantes porque ofereciam explicações de como o mundo funcionava. Entretanto, ainda mais importante, os mitos transmitiam uma identidade cuja origem estava no que poderíamos chamar de realidade profunda. Os moradores da Mesopotâmia não consideravam que seus mitos fossem fantasiosos ou fictícios, embora não considerassem um mito a mesma coisa que uma crônica da corte. “Parece que os sumérios entendiam que a realidade mitológica era historicamente verdadeira.”¹ Os deuses eram reais para os antigos, e as histórias deles apresentavam relatos sobre os deuses e o mundo de uma maneira importante para o entendimento do mundo e da vida em geral. A observação de Jan Assmann acerca do Egito se aplica a todo o antigo Oriente Próximo: “O tema do mito não era a essência das divindades, mas, sim, [...] a essência da realidade”.² Ele desenvolve mais essa ideia: “Os mitos instituem e delimitam a área em que é possível influenciar ações e experiências humanas. As histórias a respeito das divindades visam a lançar

luz sobre a estrutura que dá sentido à realidade. Os mitos estão sempre situados no passado e sempre se referem ao presente. O que dizem sobre o passado visa esclarecer o presente”.³

Para os israelitas, as histórias do Antigo Testamento cumpriam uma função parecida. Yahweh era real para eles, e as ações dele eram importantes. Como todas as demais pessoas do mundo antigo, os israelitas acreditavam que a causa de tudo o que acontecia e tudo o que existia estava na divindade. Segundo essa maneira de pensar, é irrelevante se o leitor moderno acredita que os deuses dos babilônios ou o Deus de Israel existem. O significado e a natureza da literatura não dependem de *nossa* avaliação da realidade deles. Esses relatos servem de fontes importantes para o entendimento da cosmovisão dos antigos. Para aqueles que continuam aceitando aspectos daquela cosmovisão — isto é, uma cosmovisão em que o papel da divindade é essencial —, há um significado adicional. É por isso que aqueles que continuam acreditando no Deus de Israel não classificariam os relatos do Antigo Testamento e os mitos do antigo Oriente Próximo na mesma categoria. Mas, para aqueles que não têm convicções sobre o Deus de Israel, as diferenças se tornam insignificantes, porque o Deus de Israel é tão imaginário quanto os deuses do Egito ou da Assíria.

Sumérios ^a	<i>Dumuzi e Inanna</i>	COS 1.169; ANET, p. 637-44; HTO 3.84; OTP 305-11
	<i>Gênesis de Eridu</i>	RANE n. 1; COS 1.158; ANET, p. 42-4; HTO 145-50
	<i>Enki e Ninhmah</i>	RANE n. 4; COS 1.159; HTO 151-66
	<i>Enki e a ordenação do mundo</i>	COS 4.91; RANE n. 3
	<i>Enki e Ninhursag</i>	RANE n. 2; HTO 181-204; ANET, p. 37-41
	<i>Inanna e Enki</i>	COS 1.161
	<i>A descida de Inanna</i>	ANET, p. 52-7; HTO 205-32
	<i>Cântico à enxada/picareta</i>	COS 1.157
	<i>Criação suméria^b</i>	COS 4.90; BM 191-3
Acádicos	<i>Epopeia da criação/Enuma elish</i>	RANE n. 6; COS 1.111; ANET, p. 60-72, 501-3; MFM 228-77; BM 436-86; OTP 9-18
	<i>Lrra e Ishum</i>	COS 1.113; MFM 282-312; BM 880-911
	<i>Anzu</i>	COS 3.147; ANET, p. 111-3, 514-7; MFM 203-26; BM 555-78
	<i>Nergal e Ershkigal</i>	COS 1.109-10; ANET, p. 103-4, 507-12; MFM 163-81; BM 506-24
Egípcios ^d	<i>Relato de Mênfis acerca da criação</i>	COS 1.15; RANE n. 9; ANET, p. 4-6; AEL 1:51-7; OIP 3-5
	<i>Relato de Heliópolis acerca da criação</i>	Textos das pirâmides 246-7; ANET, p. 3; RANE n. 8
	<i>Relato de Hermópolis acerca da criação</i>	Papiro Leiden I.350. COS 1.16
Hititas	<i>Ciclo de Kumarbi</i>	Cântico de Kumarbi: ANET, p. 120-1; HM 14; COS 4.6; Cântico de Ullikummi: RANE n. 11; ANET, p. 121-5; HM 18; fragmentos menores em HM 15-7
	<i>Illuyanka</i>	COS 1.56; ANET, p. 125-6; HM 1
	<i>A ira de Telepino</i>	COS 1.57; ANET, p. 126-8; HM 2
Ugaríticos	<i>O ciclo de Baal</i>	RANE n. 7; COS 1.85; ANET, p. 129-42; UNP III.7-14; OTP 244-56

^aO acesso a todos esses textos sumérios e a muitos outros está disponível em: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>

^bEsse é um relato bilingue. Para uma edição crítica, veja W. G. Lambert, *Babylonian creation myths* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2013), p. 350-60, 510-1.

^cEdições críticas desse e de outros mitos babilônicos estão em Lambert, *Babylonian creation myths*.

^dAnálise em J. P. Allen, *Genesis in Egypt: the philosophy of ancient Egyptian creation accounts* (New Haven: Yale University Press, 1988).

Textos literários e epopeias

Textos literários começam a aparecer como contos de reis sumérios a partir do período protodinástico (2900-2400 a.C.), embora os textos em si sejam datados de não antes do período de Ur III (2100-2000 a.C.). Ur III foi um período de renascimento; portanto, nele os textos foram reunidos, copiados e lidos. Os contos dizem respeito aos reis heroicos do passado, que em geral tiveram o apoio ou a oposição dos deuses. Eles partem para diversas missões, aventuras e façanhas que mostram seu heroísmo e virtudes ou às vezes expõem sua loucura.

Sumérios	<i>Enmerkar e o senhor de Aratta</i>	COS 1.170; HTO 275-319; FSK 49-96
	<i>Lugalbanda e o pássaro trovão</i>	HTO 320-44; FSK 97-165
	<i>Gilgamesh e Aka</i>	COS 1.171; ANET, p. 44-7; HTO 345-55
	<i>Maldição de Acadia</i>	ANET, p. 646-51
Acádicos	<i>Atrahasis</i>	RANE n. 5; COS 1.130; MFM 1-38; BM 227-80; OTP 31-40
	<i>Gilgamesh</i>	RANE n. 12; COS 1.132; MFM 39-153; OTP 19-30 ^a
	<i>Etana</i>	COS 1.131; MFM 189-202; BM 533-54
	<i>Adapa</i>	COS 1.129; MFM 182-87; 525-32 ^b
	<i>Lenda do nascimento de Sargão</i>	RANE n. 17; COS 1.133; 912-3; OTP 85
	<i>Lenda cuneia de Naram-Sin</i>	BM 344-56
	<i>Epopeia de Tukulti-Ninurta</i>	BM 298-317
	<i>Relato poético de Nabonido</i>	ANET, p. 312-5
	<i>O sonho de Nabonido/Cilindro de Sippur^c</i>	COS 2.123A
	<i>Sinuhe</i>	RANE n. 18; COS 1.38; ANET, p. 18-22; AEL 1:222-36; OTP 129-33
Egípcios	<i>Wenamun</i>	RANE n. 83; COS 1.41; ANET, p. 25-9; AEL 2:224-30; PRANE 219-20; OTP 323-30
	<i>O marinheiro naufrago</i>	COS 1.39; AEL 1:211-4
	<i>O camponês eloquente</i>	COS 1.43; ANET, p. 407-10; AEL 1:169-83; OTP 215-22
	<i>Conta dos dois irmãos</i>	COS 1.40; ANET, p. 23-5; AEL 2:203-10; OTP 61-5
	<i>Sonho de Tutmosis IV^d</i>	ANET, p. 449
Hititas ^e	<i>Proclamação de Telepino</i>	COS 1.76
	<i>Apologia of Hatusilis III</i>	COS 1.77
	<i>Feitos de Supiluliumas</i>	COS 1.74
Ugaríticos	<i>Kirtu</i>	RANE n. 20; COS 1.102; UNP 9-48; OTP 76-81
	<i>Aqhat</i>	RANE n. 19; COS 1.103; UNP 49-80; OTP 66-75
Alalakh	<i>Idrimi</i>	COS 1.148; ANET, p. 557-8

^aEdição crítica de A. George, *The Babylonian Gilgamesh epic* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

^bS. Izre'el, *Adapa and the south wind* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2001).

^cEssa obra poderia ser facilmente classificada em uma categoria distinta denominada "textos oníricos", muitos dos quais existentes no mundo antigo.

^dEssa obra também corresponderia melhor à categoria de textos oníricos.

^eEsses poderiam com igual facilidade ser incluídos nas inscrições reais.

Textos rituais

Informações sobre os rituais do mundo antigo podem ser encontradas em textos que registram rituais, descrevem-nos ou se referem a eles. Era necessário seguir procedimentos, falar determinadas palavras (encantamentos) e dar cuidadosa atenção ao tempo, ao lugar e à posição social de todos os participantes, tanto sacerdotes quanto leigos. Os rituais podiam estar relacionados a ocasiões comuns, a circunstâncias incomuns ou a atividades sagradas. Eles serviam para regular o contato entre os seres humanos e o mundo divino. Textos rituais resolvem problemas entre os adoradores e seus deuses; textos de festivais beneficiam a comunidade confirmando a relação entre as pessoas e os deuses.⁴

Acádicos	<i>Akitu</i>	<i>RANF</i> n. 38; <i>ANET</i> , p. 331
	<i>O rei substituído</i>	<i>RANF</i> n. 35, <i>ANET</i> , p. 355-6
	<i>Šurpu</i>	<i>RANE</i> n. 88
	<i>Maqlu</i>	<i>RANE</i> n. 89 ^a
	<i>Lavagem da boca^b</i>	
	<i>Festival de Zukru em Emar</i>	<i>RANE</i> n. 37, <i>COS</i> 1.123 ^c
	<i>Encantamentos namburbi</i>	
	<i>Rituais bit rimki</i>	
Hititas	<i>Sacerdotes hititas</i>	<i>RANE</i> n. 36; <i>COS</i> 1.83; <i>ANE I</i> , p. 207
	<i>Senhora do abismo</i>	
Egípcios	<i>Confissão negativa do Livro dos mortos</i>	<i>RANE</i> n. 34; <i>COS</i> 2.12; <i>ANET</i> , p. 34-6; <i>AEL</i> 2:124-32; <i>OTP</i> 203-7
	<i>Textos de exorcização</i>	<i>COS</i> 1.32, <i>ANET</i> , p. 328-9
	<i>Ritual diário de Amon-Rá</i>	<i>COS</i> 1.34; <i>ANET</i> , p. 325-6

^aT. Abusch, *The witchcraft series Maqlu* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2015).

^bC. Walker; M. Dick, *The induction of the cult image in ancient Mesopotamia*, *SAALT* 1 (Helsinki: NeoAssyrian Text Corpus Project, 2001).

^cD. Heming, *Time at Emar* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2000).

Textos de adivinhação/encantamento

Textos relacionados à adivinhação são encontrados em todo o antigo Oriente Próximo (embora o material egípcio seja bastante limitado).⁵ Documentos mesopotâmicos relacionados a extispício, observações do céu, acontecimentos fortuitos e sonhos predominam em coleções de tamanho considerável, mas vários outros tipos de texto também sobreviveram. Em todas as culturas a adivinhação é usada para conseguir respostas para os oráculos. Os vaticínios são usados por aqueles que têm de aconselhar o rei, e os encantamentos são usados para exorcizar o mal ou se proteger dele. A maior parte da literatura de adivinhação se desenvolveu ao longo de séculos antes de chegar à forma padronizada representada nos exemplos preservados.

Acádicos	<i>Enūma Anu Enlil</i>	COS 1.120.16, 17
	<i>Šumma Izbu</i>	COS 1.120.8.15 ^a
	<i>Šumma Alu</i>	COS 1.120.18-55 ^b
	<i>Menologias/Hemerologias</i>	
	<i>Alamdimmu</i>	
	<i>Livro dos sonhos</i> ^c	
Egípcios	<i>Oráculos egípcios de sonho</i>	COS 1.33; ANET, p. 495

^aE. Leichty, *The omen series Šumma Izbu* (Locust Valley: J. J. Augustin, 1970).

^bS. M. Freedman, *If a city is set on a height* (Philadelphia: Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 1998, 2005), 2 vols.

^cA. L. Oppenheim, *Interpretation of dreams in the ancient Near East*, Transactions of the American Philosophical Society 46/3 (Philadelphia: American Philosophical Society, 1956); S. A. L. Butler, *Mesopotamian conceptions of dreams and dream rituals*, AOAT 258 (Neukirchen: Ugarit-Verlag, 1998).

Cartas

Quer as cartas representem memorandos internos, quer representem correspondência internacional entre reis, elas revelam muito sobre a vida e as condições da época em que foram escritas.

<i>Cartas de Amarna</i>	<i>RANE</i> n. 55, <i>COS</i> 3.92A G, <i>ANET</i> , p. 483-90, <i>OTP</i> 137-40 ^a
<i>Óstracos de Lagis</i>	<i>RANE</i> n. 56, <i>COS</i> 3.12, <i>ANET</i> , p. 321-2, <i>OTP</i> 188-90, <i>MHL</i> 110-6
<i>Óstracos de Akete</i>	<i>RANE</i> n. 57, <i>COS</i> 3.13, <i>ANET</i> , p. 568-9, <i>OTP</i> 185-7, <i>MHL</i> 99-11

^aW. L. Moran, *The Amarna letters* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1932).

Inscrições reais

Boa parte da informação historiográfica do antigo Oriente Próximo foi produzida pelos escribas palacianos. Os reis mantinham registros e encomendavam inscrições a fim de poderem perpetuar seu nome e reputação para as gerações futuras.⁶

Sumérias	<i>Cilindros do templo de Gudea</i>	COS 2.155; ANET, p. 268-9
Acádicas	<i>Obelisco negro de Salmaneser III</i>	RANE n. 40; COS 2.113F; ANET, p. 281; OTP 166-71
	<i>Prisma de Senaqueribe</i>	RANE n. 43; COS 2.119B; ANET, p. 287-8; OTP 177-9
Egípcias	<i>Ramessés II — Batalha de Qadesh</i>	COS 2.5; AEL 2:62-71
	<i>Estela de Merneptá</i>	RANE n. 50; COS 2.6; ANET, p. 376-8; AEL 2:73-8; OTP 91-3
Hítitas	<i>Edito de Hatusilis</i>	COS 2.15
Levante (Assírios, Fenícios, Arábeiros)	<i>Inscrição de Zakkur</i>	RANE n. 53; COS 2.35; ANET, p. 655-6; PPANE 203-7
	<i>Inscrição de Azotivada de Koratepe</i>	RANE n. 52; COS 2.31; ANET, p. 653-4; OTP 162-5
	<i>Inscrição de Tel Dan</i>	RANE n. 54; COS 2.39; OTP 160-1
	<i>Inscrição de Mesa</i>	RANE n. 51; COS 2.23; ANET, p. 320; OTP 157-9
Persas	<i>Cilindro de Oro</i>	RANE n. 44; COS 2.124; ANET, p. 315-6; OTP 193-5
	<i>Inscrição de Behistun</i>	

Anais/crônicas

Sumérios	<i>Lista de reis sumérios</i>	<i>RANF</i> n. 45; <i>ANET</i> , p. 265-6
Hititas	<i>Anais dos dez primeiros anos do reinado de Mursilis</i>	<i>COS</i> 2.16
Acádicos	<i>Lista de limnu</i>	<i>ANET</i> , p. 274
	<i>Tiglata-Pileser III</i>	<i>RANE</i> n. 41; <i>COS</i> 2.117; <i>ANET</i> , p. 282-4; <i>OTP</i> 172-3
	<i>Sargão II</i>	<i>RANE</i> n. 42; <i>COS</i> 2.118; <i>ANET</i> , p. 284-7; <i>OIP</i> 174-6
	<i>Crônica de Weidner</i>	<i>RANL</i> n. 47; <i>COS</i> 1.138
	<i>Crônicas babilônicas</i>	<i>RANE</i> n. 49; <i>ANET</i> , p. 563-4; <i>OTP</i> 182-4; <i>COS</i> 1.137

Tratados⁷

	<i>RANE</i> n. 21-6; <i>COS</i> 2.11/-8, 2.82, 2.121/-9, 4.33-8; <i>ANEI</i> , p. 199-206, 529-41, 659-61, <i>HDT</i> , <i>OTP</i> 86-90
<i>Tratado sobre a sucessão de Esar-Hadom</i>	<i>COS</i> 4.36

Quase sessenta tratados do antigo Oriente Próximo sobreviveram. Mais da metade são tratados hititas de meados do segundo milênio, e há uma pequena quantidade da Síria e outra de exemplares neoassírios. Os tratados indicam a relação histórica entre as partes e então definem as expectativas que o suserano tem do vassalo (porque em sua maioria são tratados de vassalagem). Maldições e bênçãos concluem esses documentos. Os tratados assírios tendem a apresentar muito mais maldições, ao passo que os tratados hititas têm bênçãos mais detalhadas. Estipulações comuns incluem lealdade, pagamento de tributo, acolhimento de embaixadores, provisões para guarnição militar, participação em campanhas militares quando solicitada, informações sobre conspirações e extradição de inimigos.

Coleções de leis

As coleções de leis conhecidas do antigo Oriente Próximo geralmente consistem em registros que classificaríamos como cíveis ou criminais. A inclusão de prólogo e epílogo em uns poucos casos demonstra que às vezes essas coleções eram usadas para fins de legitimação, isto é, para demonstrar aos deuses que o rei está desempenhando sua responsabilidade básica de manter a justiça. A maioria dos parágrafos está na forma casuística (i.e., leis casuísticas), e é possível observar muitas semelhanças entre as coleções. Mesmo as mais extensas não são códigos propriamente ditos, ou seja, não fornecem uma visão abrangente do conjunto de leis da sociedade.

Sumérias	<i>Shulgi/Ur-Nammu</i>	<i>RANE</i> n. 27; <i>COS</i> 2.153; <i>ANET</i> , p. 523-5; <i>LCMAM</i> 13-22; <i>OTP</i> 97-8
	<i>Lipit-Ishtar</i>	<i>RANL</i> n. 28; <i>COS</i> 2.154; <i>ANLI</i> , p. 159-60; <i>LCMAM</i> 23-35
Acádicas	<i>Eshnunna</i>	<i>RANE</i> n. 29; <i>COS</i> 2.130; <i>ANET</i> , p. 161-3; <i>LCMAM</i> 57-70
	<i>Estela de Hamurabi</i>	<i>RANE</i> n. 30; <i>COS</i> 2.131; <i>ANET</i> , p. 163-80; <i>LCMAM</i> 71-142; <i>OTP</i> 101-9
	<i>Mesoassírias</i>	<i>RANE</i> n. 31; <i>COS</i> 2.132; <i>ANET</i> , p. 180-8; <i>LCMAM</i> 153-94; <i>OTP</i> 114-23
Hititas	<i>Leis hititas</i>	<i>RANE</i> n. 32; <i>COS</i> 2.19; <i>ANET</i> , p. 188-96; <i>LCMAM</i> 213-40; <i>OTP</i> 110-3

Documentos jurídicos

Além das coleções de leis relacionadas acima, numerosos documentos do antigo Oriente Próximo são de natureza legal. Incluem contratos, documentos familiares (a respeito de adoção, casamento, herança etc.), autos de processos, e assim por diante. Embora as coleções de leis possam, com frequência, ser consideradas idealistas ao invés de realistas, acredita-se que os documentos jurídicos ofereçam informações mais confiáveis sobre como as práticas sociais realmente eram.

<i>Texto de adoção de Nuzi</i>	RANE n. 14; ANET, p. 220
<i>Depoimento de testemunha hitita</i>	COS 3.33
<i>Pedido do lavrador de Yävneh Yam</i>	RANE n. 58; COS 3.41; OTP 331-2; AAT II 96-8

Hinos e orações

Nas antigas tradições do antigo Oriente Próximo, era necessário não apenas servir aos deuses e atendê-los, mas também louvá-los. E, uma vez que os deuses eram considerados poderosos e ativamente envolvidos no funcionamento do cosmo, era natural que petições fossem apresentadas a eles. Textos que registram a comunicação com a esfera divina são atestados bem no início da tradição literária. Esses documentos são inestimáveis por revelarem atitudes, crenças e expectativas quanto aos deuses. A maioria dos textos tem origem em ambientes oficiais (palácio/templo); portanto, não apresentam necessariamente os vislumbres desejados sobre a devoção ou adoração pessoal das pessoas comuns. Há um contínuo debate acadêmico sobre em que medida os textos existentes têm relação com rituais ou em que medida serviram em contextos e papéis litúrgicos padronizados.

Sumérios	<i>Ershahunga</i>	
	<i>Ki-^aUTU-kam</i>	
	<i>Eršemma^b</i>	
	<i>Exaltação de Inanna</i>	COS 1.160
	<i>Hino a Enlil</i>	ANET, p. 573-6; HTO 101-11 (RANE n. 74 é outro Hino a Enlil)
Acádicos ^c	<i>Shuilla</i>	
	<i>Dingir.ša.dib.ba</i>	
	<i>Shigu</i>	
	<i>Hino a Shamash</i>	RANE n. 75; COS 1.117; BM 627-35; BWL 121-38
	<i>Hino a Istar</i>	RANE n. 76; ANET, p. 383-5
Egípcios ^d	<i>Hino a Marduke</i>	RANE n. 77; ANET, p. 389-90 ^e
	<i>Hino a Amón Rá</i>	RANE n. 72; COS 1.25; ANET, p. 365-7
	<i>Hino a Aton</i>	RANE n. 73; COS 1.28; ANET, p. 369-71; AEL 2:96-9; OIP 257-51
Hititas	<i>Relato da calamidade de Mursilis</i>	RANE n. 78; COS 1.60; ANET, p. 394-6

^aU. Gabbay, *The Eršemma prayers of the first millennium BC* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2015).

^bA. Lenz, *Reading Akkadian prayers and hymns: an introduction* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011).

^cI. Oshima, *Babylonian prayers to Marduk* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).

^dL. Foster, *Hymns, prayers, and songs: an anthology of ancient Egyptian lyric poetry* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1995).

Literatura sapiencial

Vários subgêneros constituem a categoria geral de “literatura sapiencial”, incluindo provérbios curtos, textos mais longos com “instruções” ou “admoestações” e tratados filosóficos sobre o significado da vida, teodiceia e sofrimento. O primeiro e o último gênero estão mais bem representados na Mesopotâmia, ao passo que o do meio é um gênero egípcio popular. Juntos, eles nos oferecem uma boa amostra de “toda a sabedoria do oriente”.

Suméria ^a	<i>Provérbios sumérios</i>	COS 1.1/4 ^b
	<i>O homem e seu deus</i>	RANE n. 63; COS 1.179; ANET, p. 589-91; BM 148-50
Acádia ^c	<i>Ludlul bel Nemeqi</i>	RANE n. 64; COS 1.153; ANET, p. 596-600; BM 392-109; BWL 21-62
	<i>Teodiceia babilônica</i>	RANE n. 65; COS 1.154; ANET, p. 601-4; OTP 223-8; BM 914-22; BWL 63-91
	<i>Diálogo de pessimismo</i>	COS 1.155; ANET, p. 600-1; BM 923-6; BWL 139-49
Egípcia	<i>O homem e seu ba</i>	COS 3.146; ANET, p. 405.7; AFI 1.163.8; OTP 203.8
	<i>Instrução de Ptahhotep</i>	RANE n. 66; AEL 1.61-80; OTP 265-9
	<i>Instrução a Merikare</i>	RANE n. 67; COS 1.35; ANET, p. 414-8; AEL 1:97-112
	<i>Instrução de Amenemope</i>	RANE n. 69; COS 1.47; AEL 2:146-66; OTP 274-82; ANET, p. 421-5
	<i>Instrução de Any</i>	RANE n. 68; COS 1.46; ANET, p. 420-1; AFI 2:135-45
	<i>Sátira das profissões</i>	COS 1.48; AFI 1.184.92
	<i>Admoestações de Ipuwer</i>	RANE n. 81; COS 1.42; AEL 1.149.62; ANET, p. 441.4
Aramaica	<i>Palavras de Ahiqar</i>	RANE n. 70; ANET, p. 427-30; OTP 283-8

^aB. Alster, *Wisdom of ancient Sumer* (Bethesda: CDL, 2003).

^bB. Alster, *Proverbs of ancient Sumer* (Bethesda: CDL, 1997).

^cT. Oshima, *Babylonian poems of pious sufferers* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

Profecia

No mundo antigo, os reis dependiam da comunicação com os deuses para tomar decisões e estavam constantemente em busca do favor divino nos projetos que empreendiam. A adivinhação era a principal maneira de receber a revelação de uma divindade, porém os profetas desempenhavam um papel significativo nas cortes antigas. Os profetas são mencionados em vários tipos de literatura, mas dois conjuntos específicos de textos preservam os oráculos transmitidos por profetas. Ainda assim, não há coleções de oráculos de profetas específicos como as encontradas no Antigo Testamento.

<i>Textos proféticos de Mari</i>	<i>RANF n. 79, OTP 318-22, PPANF 13-78</i>
<i>Profecias necessitas</i>	<i>RANF n. 80, PPANF 101-32</i>

Autobiografia fictícia/apocalíptica⁸

O debate sobre uma classificação apropriada para os textos dessa categoria não cessou. Suas características comuns envolvem relatar um ou mais acontecimentos difíceis e, então, projetar uma época em que tudo será endireitado. Em geral, essa projeção era feita no tempo futuro, indicando que os eventos estavam sendo preditos. O consenso acadêmico considera que esses textos têm natureza propagandística e visavam a fortalecer politicamente um monarca que acabara de ascender ao trono ou estava prestes a fazê-lo, o que caracteriza esses textos como *vaticinium ex eventu* — um tipo de pseudoprocacia escrita depois dos acontecimentos, mas apresentada como se tivesse sido escrita antes deles.

<i>Profecia de Marduque</i>	<i>RANE n. 85, COS 1.119, BM 388-91</i>
<i>Profecia dinástica</i>	<i>COS 1.150</i>
<i>Autobiografia de Adad-Guppi</i>	<i>COS 1.147</i>
<i>Profecia de Shulgi</i>	<i>BM 357-9</i>
<i>Profecia de Uruk</i>	<i>RANE n. 85; ANET, p. 604</i>

Arquivos⁹

Vários tipos de arquivos do antigo Oriente Próximo são conhecidos, entre eles os arquivos reais (como o de Assurbanipal, o mais importante repositório de literatura antiga descoberto até hoje), arquivos dos templos (como o de Sippar), arquivos de escribas e outros arquivos especializados (como o do comerciante do período assírio antigo). Os arquivos listados aqui são em geral considerados os mais importantes para estudos comparados.

<i>Ebla</i>	OTP 240-3
<i>Mar</i>	ANE1, p. 482; COS 4.46-46
<i>Alalakh</i>	COS 3.99-102
<i>Emar</i>	
<i>Nuzi</i>	COS 4.31*
<i>Ugarit</i> [†]	

*M. P. Maidman, *Nuzi texts and their uses as historical evidence* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010).

†N. Wyatt, *Religious texts from Ugarit*, Biblical Seminars 63 (London: Continuum, 2002); J. C. L. Gibson, *Canaanite myths and legends* (Edinburgh: T&T Clark, 1978), D. Pardee, *Ritual and cult at Ugarit*, SBLWAW 10 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002), UNP.

Miscelânea

<i>Lamento pela destruição de Suméria e Ur</i>	COS 1.166; ANET, p. 611-9 ^a
<i>Inscrição de Deir 'Alla</i>	RANE n. 91; COS 2.27; OTP 124-6; PPANE 207-12
<i>Casamento sagrado sumério^b</i>	
<i>Poesia romântica da XIX dinastia egípcia</i>	ANET, p. 467-9; OTP 297-301 ^c

^aP. Michalowski, *The lamentation over the destruction of Sumer and Ur* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1989). Veja tb. J. Samet, *The lamentation over the destruction of Ur* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2014).

^bP. Lapinkivi, *The Sumerian sacred marriage in light of comparative evidence*, SAAS 15 (Helsinki: NeoAssyrian Text Corpus Project, 2004).

^cM. Fox, *The Song of Songs and the ancient Egyptian love songs* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985).

¹D. Katz, *The image of the netherworld in Sumerian sources* (Bethesda: CDL, 2003), p. 56.↵

²J. Assmann, *The search for God in ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 2001), p. 112.↵

³Assmann, *Search for God*, p. 112. O mesmo se poderia dizer da literatura historiográfica.↵

⁴Faço essa distinção baseado em uma troca de ideias com JoAnn Scurlock.↵

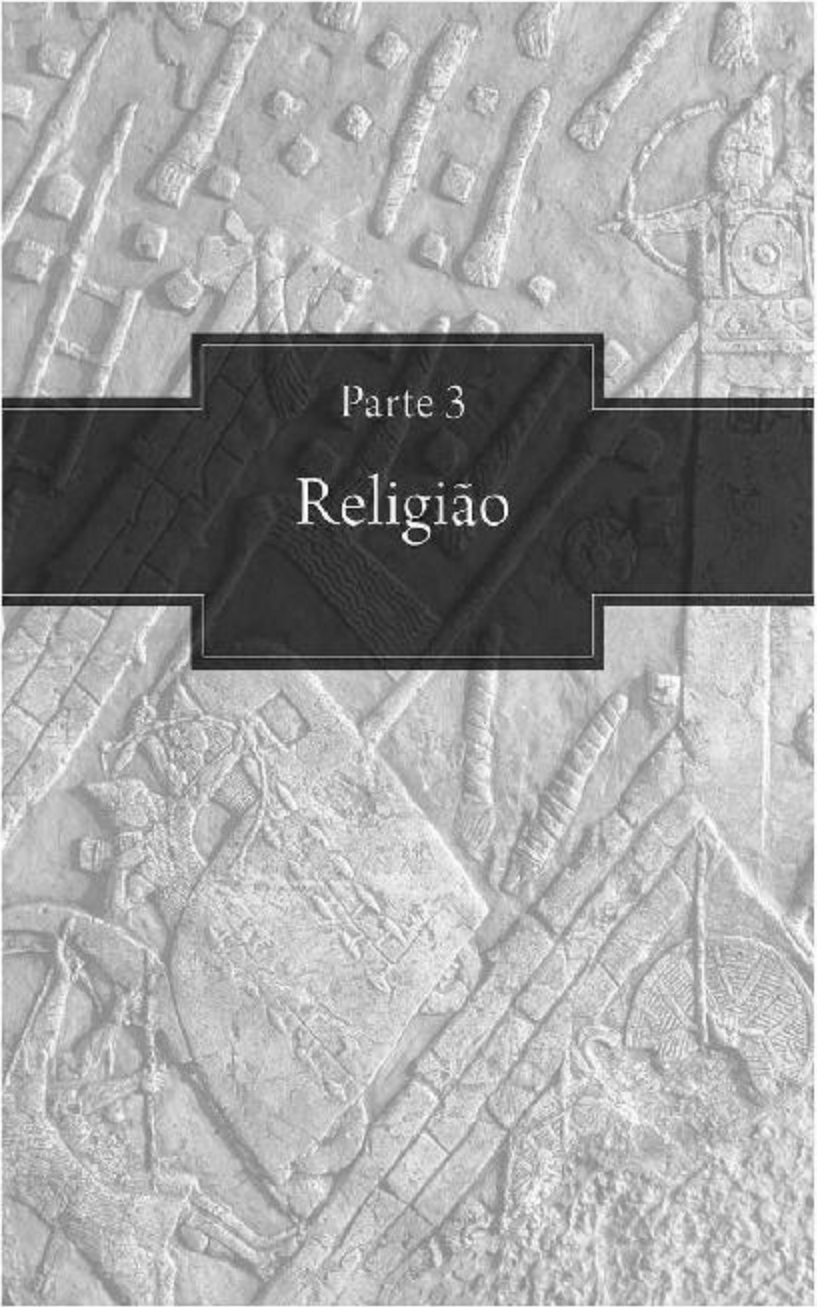
⁵O melhor resumo é U. S. Koch, *Mesopotamian divination texts: conversing with the gods* (Münster: Ugarit-Verlag, 2015). Veja tb. F. Cryer, *Divination in ancient Israel and its Near Eastern environment*, JSOTSup (Sheffield: JSOT, 1994), vol. 142.↵

⁶Muitas das inscrições reais da Mesopotâmia foram publicadas pela Universidade de Toronto e pela editora Eisenbrauns.↵

⁷K. A. Kitchen; P. Lawrence, *Treaty, law and covenant in the ancient Near East* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012).↵

⁸T. Longman, *Fictional Akkadian autobiography: a generic and comparative study* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1991). Essa classificação é, em grande parte, heurística, e a natureza dos exemplos aqui relacionados varia. Ao usarmos o termo “fictício”, não estamos sugerindo que os acontecimentos que descrevem são inventados. Alguns textos poderiam ser comparados à prática atual de escrever em nome de outra pessoa (*ghostwriting*); outros usam *ex eventu* como um recurso retórico.↵

⁹O. Pedersén, *Archives and libraries in the ancient Near East* (Bethesda: CDL, 1998). Muitos dos arquivos têm sido publicados em coletâneas específicas. Uma análise geral sobre os arquivos pode ser encontrada nas principais obras de referência, e.g., *OEANE*, *CANE* e *ABD*.↵



Parte 3

Religião

Os deuses

Este capítulo apresenta o mundo divino em geral, incluindo a maneira que as divindades atuavam entre si como supervisoras do cosmo e também a forma que interagem com os seres humanos.¹

Não existe uma palavra como “religião” nas línguas do antigo Oriente Próximo. De modo parecido, não há separação entre sagrado e secular, ou mesmo entre natural e sobrenatural.² A única dicotomia adequada é entre o espiritual e o físico, embora fosse uma distinção menos importante para as pessoas do antigo Oriente Próximo do que para nós. Afinal, fazia-se uma distinção entre a esfera celeste e a terrestre, mas com frequência os acontecimentos nas duas estavam interligados ou eram paralelos. Seria difícil debater com os antigos o conceito de intervenção divina porque, na cosmovisão deles, a divindade estava integrada demais ao cosmo para intervir no mundo. Em grande medida, a divindade está dentro, não fora. O mundo estava impregnado do divino. Toda experiência era experiência religiosa; toda lei tinha natureza espiritual; todos os deveres eram deveres para com os deuses; todos os eventos tinham a divindade como causa. Vida era religião, e a religião não podia ser compartimentada na vida.³

Ontologia/teogonia

A mitologia tanto da Mesopotâmia quanto do Egito deixa claro que os deuses tinham origem. Eles existem em relacionamentos familiares, e deuses geram outros deuses.⁴ Quando os textos falam de teogonia (origem dos deuses), eles incluem vários elementos na apresentação. Na literatura egípcia é mais comum pensar que os primeiros deuses vieram a existir por meio de fluidos corporais (o deus criador cuspiendo, espirrando, suando ou ejaculando), ao passo que as divindades posteriores são apenas a prole de uma geração anterior de deuses. Na *teologia menfita*, os deuses são trazidos à existência quando Atum os separa de si mesmo.⁵ Uma das maneiras de a criação ser manifestada era pela “boca que pronunciava o nome de tudo”.⁶ Normalmente, os primeiros deuses criados são deuses cósmicos primevos. Uma vez que as forças da natureza são expressões e manifestações dos atributos das divindades, a cosmogonia e a teogonia ficam entrelaçadas à medida que o mundo natural passa a existir juntamente com os deuses que personificam os vários elementos do cosmo.

O que significa um deus existir ou vir à existência? A questão da ontologia (isto é, o que significa dizer que algo existe) é importante para entender tanto a teogonia quanto a cosmogonia, pois não podemos falar de maneira útil sobre como algo veio a existir até que de alguma maneira definamos o que significa existir.⁷

No mundo antigo, algo vinha a existir quando era separado como uma entidade distinta, recebia uma função e recebia um nome.⁸ Desse modo, o *Ritual de Amon*, um texto da segunda metade do segundo milênio, identifica a criação como o início, “quando nenhum deus existia e nenhum nome havia sido inventado para nada”.⁹ O primeiro deus surge sozinho das águas primevas (ele se separa delas) e em seguida se divide em milhões.¹⁰ Com base nesse sentido bastante restritivo de ontologia surge o paradoxo de

entidades inexistentes.¹¹ Antes da criação existia uma unidade que era expressa na afirmação de que “ainda não havia duas coisas”.¹² A esfera do inexistente permanece não apenas na fronteira do cosmo, mas também nele todo, e é possível encontrar essa esfera. O deserto e as águas sem limites são dois exemplos.¹³ Os deuses existem na terra apenas por meio de suas funções. “Na terra [...] os deuses vivem apenas em imagens, no rei, como imagem de deus, em imagens de culto nos templos e em animais, plantas e objetos sagrados.”¹⁴

Assmann expressa isso na ideia de que a forma mais importante de representação dos deuses eram suas ações. “A dimensão cósmica do divino não se limitava à pura materialidade de elementos cósmicos, como terra, ar, água e assim por diante, ou a corpos celestes, como o Sol e a Lua, mas, em vez disso, [...] dizia respeito a conjuntos específicos de ações, características determinantes, atitudes e qualidades, que eram interpretados como fenômenos cósmicos ‘em operação’ e dos quais a humanidade também participava. A deusa Nut não era tanto o céu, mas o que o céu fazia.”¹⁵

Na Mesopotâmia, há várias questões parecidas, embora a filosofia não tenha atingido o nível encontrado na literatura egípcia remanescente. Em geral, a análise das origens dos deuses não é específica. O elemento procriação é evidente nas listas de deuses e nas muitas referências às relações familiares entre os vários deuses.¹⁶ Céu (An) e Terra (Ki) se uniram em matrimônio cósmico, e os grandes deuses nasceram. Essa união é o centro da atenção na tradição cosmogônica de Nippur.¹⁷ Nas tradições de Eridu, Nammu é a mãe dos deuses: “Nammu, a mãe primeva, que deu à luz todos os grandes deuses...”.¹⁸ Em *A ovelha e o trigo*, o deus do céu An é visto como o progenitor dos deuses: “Na Colina de Céu e Terra, quando An gerou os pequenos deuses”.¹⁹ Mas temos de entender que o nascimento dos deuses não tem relação com sua existência física ou material. Tem relação com suas funções e papéis, porque o nascimento deles está ligado à origem dos fenômenos naturais.²⁰

Todas essas referências apresentam uma teogonia procriadora, mas nenhuma ontologia. Uma oração acádica do período selêucida apresenta uma lista de deuses que Ea cria, e a cada um é atribuída uma função. Isso não chega a ponto de sugerir que a atribuição de uma função seja necessária para que um deus exista, mas indica a importância da função atribuída para o entendimento da natureza do deus. As declarações mais úteis para discernir as ideias mesopotâmicas sobre a origem e a ontologia dos deuses são encontradas na *Epopeia de Atrahasis* e em *Enuma elish*. A linha inicial de *Atrahasis* identifica o cenário como sendo “Quando os deuses eram homens”.²¹ Esse é um caso interessante de a natureza dos deuses ser definida pelas funções deles. Aqui a função deles era “semelhante à dos homens”.

Enuma elish começa com a seguinte introdução bem conhecida:

Quando os céus acima ainda não tinham recebido nome
nem a terra abaixo havia sido mencionada pelo nome.
Apsu, o primeiro, o criador deles
e a criadora Tiamat, que gerou todos.
Haviam misturado suas águas,
mas não haviam formado pastagens nem descoberto os canteiros de junco;
quando ainda nenhum deus havia se manifestado,
nem nomes haviam sido pronunciados, nem destinos haviam sido decretados,
então os deuses nasceram dentro deles.
Lahmu e Lahamu surgiram, seus nomes foram pronunciados.²²

Ao contrário do Egito, aqui não há separação dos deuses um do outro, mas os elementos de procriação (mais ressaltados à medida que o texto prossegue) e de nomeação são claros. Além disso, a importância dos destinos (que definem as funções e papéis) dos deuses é evidente. Os nomes estão relacionados a destinos, como demonstrado nas tábuas 6 e 7 de *Enuma elish*, em que os deuses reunidos em assembleia declaram o destino do paladino Marduque, concedendo-lhe cinquenta nomes, os quais lhe dão todos os papéis e funções necessários para reinar sobre os deuses.

ANÁLISE COMPARATIVA 4.1: Ontologia e teogonia em Israel

Quando comparamos as ideias do antigo Oriente Próximo sobre ontologia e teogonia com a descrição de Yahweh, vemos algumas semelhanças e diferenças significativas. A diferença mais clara é vista na inexistência de qualquer teogonia em Israel. O texto bíblico não oferece nenhuma indicação de que Israel considerava que Yahweh tivesse origem, e não há nenhum outro deus trazido à existência, seja por procriação, seja por separação. Uma vez que o cosmo não é considerado uma manifestação de atributos divinos, a cosmogonia de Israel se desenvolve sem necessidade alguma de teogonia. A questão da teogonia é igualmente estranha à teologia cristã e judaica de hoje, em que Deus é considerado eternamente existente.

No entanto, na área da ontologia existe mais continuidade. O próprio nome de Yahweh gera avaliações ontológicas. Quer represente uma simples declaração de existência, quer expresse um aspecto causal em sua forma verbal, a comunicação do nome é cercada por declarações de identidade ligadas à função. Embora talvez não cheguemos a retornar à ideia de G. E. Wright sobre “o Deus que age”, ainda assim, quando atributos são definidos, não podemos deixar de observar os descritores comuns relacionados a funções. Mais do que isso, a descrição bíblica de Yahweh insiste em que ele é o único Deus, o que, levando em consideração a ontologia descrita anteriormente, indica que não há jurisdição ou papel atribuído a nenhuma outra divindade. Isso será analisado mais extensamente na “Análise comparativa 6.3”, que tratará do Decálogo.

Um texto específico influenciado e esclarecido por esse entendimento ontológico é Salmos 14.1 (cf. 53.1): “O tolo diz no seu coração: ‘Não há Deus’”. Como fica claro no restante do salmo, essa afirmação implica que o “tolo” concluiu que Deus não agirá contra seu

comportamento corrupto. Portanto, a “existência” é definida de acordo com a atividade divina.

ANÁLISE COMPARATIVA 4.2: O nome Yahweh

Se as culturas antigas consideravam que algo existia ao receber um nome e uma função, o nome de uma divindade é mais do que apenas um apelido mediante o qual é possível invocá-la. Ele é a identidade do deus e molda sua “existência”. Portanto, o anúncio a Moisés junto à sarça ardente é um momento singular de definição. Quando este pergunta com que nome deveria apresentar o Deus de seus pais (Êx 3.13), não está expressando desconhecimento com relação à identidade do Deus de seus ancestrais. Não é incomum uma única divindade ter muitos epítetos ou títulos diferentes. Quando Marduque ascende à chefia do panteão, *Enuma elish* enumera cinquenta nomes para descrever todas as funções e atributos que ele acumula. Amon-Rá é louvado por ter uma quantidade desconhecida de nomes.^a A multiplicação de nomes é uma maneira de expressar o poder e a posição da divindade. Dessa forma, a pergunta de Moisés está relacionada com qual identidade de Deus é pertinente à missão para a qual ele está sendo enviado. Vários nomes haviam sido associados à deidade ancestral nos relatos iniciais, e muitos foram atribuídos com base em um encontro no qual um atributo específico foi manifesto. Essa diversidade de nomes também aparece em Êxodo 6.2,3, em que Deus indica que havia alguns nomes manifestos aos patriarcas, mas ele não havia agido de maneiras que manifestassem a identidade vinculada ao nome Yahweh. Sua declaração não indica que os patriarcas nunca tivessem sido informados acerca do nome Yahweh, mas, sim, que Deus não havia desempenhado aquele papel na experiência deles.

Qual era o papel atribuído ao nome Yahweh? Uma maneira de responder a essa pergunta é examinando a etimologia do nome, a qual, infelizmente, é incerta. Muitos, como F. M. Cross, interpretaram o nome como uma forma causativa do verbo “ser/existir”.^b Isso identificaria Yahweh como aquele que faz existir (i.e., “cria”).

No entanto, como vimos, no mundo antigo fazer algo existir significa dar funções e nomes. Podemos indagar se há algo específico que o nome tem em vista. Se Cross está certo em identificar um aspecto verbal causativo no nome Yahweh, é possível que haja aqui um paralelo com o verbo acádico *banu*, usado em nomes que descrevem o deus pessoal dando origem a um relacionamento com o seu protegido. Descrevem não tanto um conceito de nascimento físico, mas o início de um relacionamento. Nesse caso, o nome Yahweh designaria “um Deus que cria” no sentido de “um Deus que entra em um relacionamento”.^c Esse poderia ser um epíteto bastante genérico para uma divindade pessoal, mas também poderia estabelecer as bases para o conceito central de um Deus pactual, pois o ato de dar origem torna-se sinônimo de escolher (= eleição). Podemos lembrar que o ato criador, além de nomear e determinar a função, com frequência envolve separar — de maneira que Israel é separado e recebe uma função (Êx 19.5,6); portanto, Yahweh está fazendo com (i.e., causando) que os israelitas existam como povo da sua aliança.

Nesse sentido, Yahweh não foi apresentado como um nome do qual os israelitas nunca haviam ouvido falar, mas como um nome que representava uma função que eles ainda não haviam experimentado. O deus Yahweh, que havia feito promessas de uma terra ao ancestral de Israel, agora estava pronto para operar nessa função implícita — ele estava estabelecendo um relacionamento com a família de Abraão (Êx 19.3-6; Lv 26.12) e a estava escolhendo como povo para povoar a terra.

^aCOS 1.25:40.

^bF. M. Cross, *Canaanite myth and Hebrew epic* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), p. 60-71; veja D. N. Freedman em *TDOT* 5:500-21.

^cCf. o termo acadêmico *ilum-bani*, citado por F. M. Cross em *TDOT* 1:243.

Com base em tudo o que foi declarado anteriormente, podemos concluir que os deuses vieram a existir por meio de uma variedade de mecanismos, dos quais a procriação é o mais comum. Independentemente de um deus específico ser considerado produto de procriação, a existência da divindade era resultado de ter assumido uma identidade particular ao ser separada da divindade criadora (somente no Egito), ao receber um nome e ao receber uma função ou jurisdição de alguma área (definida pelo destino decretado para o deus). Jurisdições podiam ser cósmicas, terrestres ou culturais. J. Assmann usou a designação “cosmoteísmo” para descrever religiões politeístas que “adoram o cosmo como a manifestação coletiva de muitas divindades diferentes”.²³ Ele explica: “Os deuses tinham nomes, genealogias e toda uma gama miticamente revelada de funções; eles tinham um ‘portfólio’, uma esfera de competências cósmicas, vegetativas ou culturais; e finalmente tinham locais de culto de onde exerciam seu domínio terrestre”.²⁴

Assembleia divina

Antes de abordar esse tema de maneira direta, precisamos nos assegurar de que observamos o que é evidente. Todas as culturas ao redor de Israel eram politeístas. Mas devemos realçar uma distinção importante, a saber, a de que o politeísmo não é simplesmente uma declaração sobre o número de divindades. No mundo antigo, as pessoas descobriam na comunidade a própria identidade. Como tendiam a pensar que os deuses eram de muitas maneiras parecidos com elas, criam que os deuses também descobriam na comunidade sua identidade. Portanto, era essencial que houvesse uma comunidade de deuses. Sem uma comunidade, onde os deuses descobririam sua identidade?

No entanto, além dessas observações gerais, é necessário expor com cuidado as nuances do politeísmo. Em vez de fazer isso em contraste com os breves “momentos monoteístas” (e.g., o Egito do século 14 no reinado de Akenatôn²⁵) ou com a tendência de reunir identidades divinas em uma única divindade na retórica da literatura de louvor,²⁶ podemos fazê-lo reconhecendo os indícios de um núcleo monoteísta no sentido de que, nas cosmogonias, é possível remontar os deuses a um único deus. Essa entidade divina singular e primordial não está representada no chefe do panteão e, na verdade, é em grande parte inativa. Jan Assmann defende que é a própria inatividade e distância dessa divindade que resulta na necessidade de reconhecer deuses ativos que, por sua vez, se tornam os deuses que controlam os destinos do mundo dos seres humanos.²⁷ Se essa tese for verdadeira, o politeísmo seria uma elaboração secundária, embora domine o ambiente religioso do antigo Oriente Próximo. Uma vez que a ontologia dos deuses estava relacionada com suas funções, um deus que não funciona (i.e., não opera) nem age torna-se virtualmente inexistente.

No mundo antigo, as principais decisões entre os deuses eram tomadas na comunidade dos deuses. Mais provavelmente influenciada por uma percepção do governo humano de um período remoto, essa ideia entendia que os deuses deliberavam e governavam como uma assembleia.²⁸ Há evidências do concílio divino em muitos dos textos ugaríticos, bem como em uma ampla gama de textos da Mesopotâmia. Por sua vez, o Egito entende que seus deuses operam de modo bem mais individualista. Não há quase nada que indique o governo por uma assembleia, embora haja o conceito de um rei dos deuses tanto quanto o de uma estrutura hierárquica entre eles.²⁹

Na Mesopotâmia, a assembleia era formada pelos grandes deuses, cujo número, quando indicado, era de cinquenta; entre eles havia sete que determinavam os destinos.³⁰ Essa assembleia tinha a autoridade mais elevada, já que representava a comunidade coletiva das divindades. Nos textos sumérios mais antigos, Anu é o chefe do panteão, e Enlil muitas vezes assume a liderança ativa. No segundo milênio, Marduque assume a liderança no sul da Mesopotâmia, e Ashur, na Assíria. Na literatura ugarítica o chefe do panteão é El. Nesse caso, os deuses da assembleia parecem ser deuses menores, e o papel desempenhado por El é superior ao demonstrado pelo chefe do panteão na Mesopotâmia.³¹



Foto 4.1. El, chefe do panteão cananeu ©Baker Publishing Group. Cortesia do Oriental Institute Museum, University of Chicago.

A assembleia divina suméria se reunia no templo de Enlil, em Nippur. Na literatura ugarítica, a assembleia ocorria na habitação de El nas montanhas.³² O papel da assembleia varia ligeiramente de uma cultura para outra, mas um padrão comum é perceptível. A lista a seguir é extraída da literatura mesopotâmica. Embora não haja indícios em todos os textos na literatura remanescente das culturas semíticas ocidentais, o que é encontrado em textos ugaríticos e israelitas não seria incoerente com essas funções.

1. No debate *Os dois insetos*, a assembleia cria o céu e a terra e os vários tipos de animais e lhes atribui as respectivas funções.³³

2. A assembleia é convocada para decidir casos judiciais³⁴ humanos ou divinos.³⁵

3. Na *Epopéia de Gilgamesh*, a decisão de enviar o dilúvio é tomada no concílio. Em *Atrahasis*, essa decisão e as tentativas anteriores de limitar a população humana surgiram de debates na assembleia. Dessa forma, o destino da humanidade é considerado assunto da assembleia.

4. A assembleia concede a realeza tanto na esfera divina quanto na humana, em que a realeza³⁶ é atribuída a cidades e não apenas a pessoas.³⁷

5. De modo parecido nos lamentos por cidades, a decisão de retirar a realeza e decretar o destino delas é decisão do concílio.

Por esse motivo é possível identificar no concílio o papel de determinar destinos em geral, tanto na esfera divina quanto na humana, e de tomar decisões *ad hoc* que surgem no processo de governar o mundo.

ANÁLISE COMPARATIVA 4.3: O concílio de Yahweh

No Antigo Testamento, como se poderia esperar, Yahweh é a única autoridade responsável por desempenhar as funções associadas à divindade. Isaías 40.14 insiste em que Yahweh não precisa consultar ninguém, mas o concílio não desapareceu completamente. Ele já não é composto de deuses, e delega-se a seus membros^a as tarefas de executar as decisões do concílio, em vez de eles receberem alguma autoridade ou jurisdição real (veja análise do Decálogo em “Análise comparativa 6.3”). No entanto, o concílio, sob o comando de Yahweh, trata dos mesmos tipos de tarefa de deliberação e governo. “Os interesses da assembleia são parecidos com os da assembleia divina na religião mesopotâmica: manter a ordem moral e legal da sociedade, decidir

sobre vitórias e derrotas na guerra e na política, eleger e depor reis, controlar e influenciar a história.”^b

Ao contrário do concílio mesopotâmico, que era constituído de grandes deuses, o concílio israelita, parecido com o de Ugarit, é constituído de seres menores. Além dos salmos que fazem alusão ao concílio divino (e.g., Sl 29; 82; 89), este aparece em vários outros gêneros. Em 1Reis 22, o concílio aparece na visão do profeta Micaías. O concílio está deliberando sobre uma estratégia para lidar com Acabe, e o resultado é o envio de um espírito^c para enganar os profetas do rei. Em Isaías 6, indica-se a presença do concílio pelo uso da primeira pessoa do plural (“A quem enviarei, e quem irá por nós?”), e é possível que os serafins estejam de alguma maneira ligados ao concílio, seja como espectadores, seja como membros. Assim como em 1Reis 22, o concílio está procurando um mensageiro para enviar. O livro de Jó começa com uma cena do concílio quando os “filhos de Deus” (um título ocasional para os membros do concílio) se reúnem e estão sendo inquiridos. O “adversário” (hebr., *satan*) se apresenta no meio deles, e o enredo começa a se desenrolar. Finalmente, é comum entender que o concílio estabelece um contexto para entender os plurais nos primeiros capítulos de Gênesis (1.26; 3.22; 11.7). Mas é preciso observar que, embora essas passagens de Gênesis sugiram deliberação, não há nenhuma distribuição de poder para os membros do concílio — Yahweh é aquele que executa as tarefas. Em contraste com isso, o espírito em 1Reis 22, o adversário em Jó 1—2 e o profeta em Isaías 6 são todos enviados pelo concílio com uma missão a cumprir.

Com base no próprio Antigo Testamento, deve estar claro que os israelitas pensavam em um concílio divino (pelo menos 1Rs 22 é claro a respeito). Textos do antigo Oriente Próximo fornecem bem mais informações sobre como se acreditava que o concílio operava no mundo antigo, e, com base nessas evidências, podemos entender com

mais clareza a cosmovisão israelita. Além disso, agora é possível entender algumas passagens que anteriormente eram obscuras. Sem um entendimento esclarecido do concílio divino, tornou-se comum intérpretes identificarem a Trindade, ou ao menos uma pluralidade na divindade, nos plurais em Gênesis, embora a maioria não hesite em admitir que é improvável que os israelitas entendessem o texto dessa maneira.^d

Mesmo quando chegamos a entender melhor o Antigo Testamento à luz da antiga cosmovisão, podemos ver um notável contraste na maneira que o conceito do concílio evoluiu para se adequar à teologia de Israel. Esse é um exemplo do que é visto muitas vezes ao longo do Antigo Testamento. Os estudiosos confessionais não pensariam em Deus *revelar* a Israel o conceito de um concílio divino. O conceito está simplesmente ali como pano de fundo, não necessariamente *dependente* da cultura mais ampla, mas apenas como uma parte da maneira que as pessoas pensavam no ambiente cognitivo do mundo antigo. Ainda assim, o pensamento a respeito é ajustado na Bíblia para que esteja de acordo com a revelação sobre a natureza de Deus.

^aÀs vezes os membros do concílio são chamados de “os filhos de Deus”, o que é parecido com a designação ugarítica do concílio como “os filhos de El”.

^bP. Miller, “Cosmology and world order in the Old Testament: the divine council as cosmic-political symbol”, in: *Israelite religion and biblical theology*, JSOTSup 267 (1987; reimpr., Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), p. 425. R. Clifford, *The cosmic mountain in Canaan and the Old Testament*, HSM 4 (Cambridge: Harvard University Press, 1972), p. 47, identifica as funções da assembleia no AT relacionadas ao senhorio sobre as nações (Dt 32.8,9), aclamação de realeza (Sl 29) e julgamento (Sl 82).

^c“Espírito” = hebr., *rûaḥ*, a única passagem em que a palavra é usada para designar um membro do concílio.

^dVeja a análise mais completa das questões hermenêuticas e exegéticas em J. Walton, *Genesis*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 2001), p. 128-30.

O lugar dos deuses no cosmo

Nossa investigação seguinte terá de considerar como essa comunidade coletiva divina se relaciona com o cosmo e de que maneira o cosmo funciona sob sua supervisão. No antigo Oriente Próximo cada aspecto do que chamamos de mundo natural estava associado a alguma divindade. O resultado é que o termo “mundo natural” não faria sentido ou seria absurdo para eles. O mundo não tinha nada de natural. Não havia causa e efeito puramente naturais, nem leis naturais, nem ocorrências naturais — tudo estava imbuído do sobrenatural (outra categoria artificial).³⁸

As divindades cósmicas se manifestavam naqueles elementos do cosmo com os quais estavam associadas e sobre os quais tinham alguma jurisdição. Os deuses relacionados ao Sol estavam ativos nele e por meio dele —, mas não criaram o Sol, ao menos não da perspectiva material que estamos acostumados a pensar. Nas concepções ontológicas que já analisamos acerca dos deuses e naquelas que ainda temos de analisar em relação ao cosmo, a existência está muito mais intimamente ligada à função e ao papel. Por isso, o fato de o Sol e o deus-Sol operarem juntos e o fato de seus papéis coincidirem sugerem um papel “criador” modificado. O nascimento do deus-Sol é concomitante à origem do Sol (um não funciona/existe sem o outro), explicando assim a correspondência muitas vezes mencionada entre teogonia e cosmogonia. Embora o deus seja a parte controladora na parceria funcional, ele não tem nenhuma existência separada do Sol, fora ou acima dele. O Sol é a manifestação do deus e a expressão de seus atributos. O deus é o poder por trás do Sol. Por causa disso, no que diz respeito ao mundo antigo, em que as origens são inseparáveis das atuações, também podemos concluir que nossas categorias de cosmogonia (a origem do cosmo) e cosmologia (as operações do cosmo) são artificialmente diferenciadas (algo

parecido ocorre com teogonia e teologia). Portanto, cosmogonia, cosmologia, teogonia e teologia estão indissociavelmente entrelaçadas.

Os deuses estão “no” cosmo e, por esse motivo, estão restritos a certos parâmetros. Como, quando e por quem esses parâmetros operacionais foram estabelecidos? Quem decide quais funções e quais papéis são cumpridos por quais entidades? Na Mesopotâmia, duas palavras importantes nos ajudam a examinar essas questões. A primeira palavra é a suméria *ME* (acádico, *parṣu*). Ainda há muito debate sobre a definição (sem falar da tradução) desses vocábulos. As traduções sugeridas incluem “decretos”, “ordenanças”, “prescrições”, “regras”, “atributos”, “poderes divinos”, “artes da civilização” e “normas culturais”, para citar apenas algumas. Por conveniência, eu as designarei “atributos de controle”. Independentemente da tradução que escolhermos, são essas palavras que definem os parâmetros referentes a como o mundo funciona (tanto o mundo cósmico quanto o mundo social, uma distinção que os antigos não estavam necessariamente inclinados a fazer). A segunda palavra é a suméria *NAM* (acádico, *šīmtu*), que define os papéis e funções desempenhados por entidades individuais nos parâmetros dos atributos de controle. Esses “destinos”, que é como me referirei a eles, atribuem às entidades seu lugar no cosmo.

Quando comparamos essas palavras, talvez concluamos que os atributos de controle de algo são relativamente estáticos no sentido de que estão estabelecidos e não são regularmente revistos ou examinados. Atributos de controle são ordens permanentes. Em contraste, os destinos são bem mais dinâmicos e voltam periodicamente a ser estabelecidos. Os destinos são provisórios. Ao mesmo tempo, os atributos de controle precisam ser aperfeiçoados, executados ou ativados.³⁹ Quando as pessoas executam atributos de controle, isso ocorre no contexto da execução de rituais. Nesse sentido, os atributos de controle precisam ser renovados ou confirmados. É assim que Rim-Sin “aperfeiçoa o poder e as ordenanças (*ME GIŠ·GUR*) de Eridu”.⁴⁰

Análise comparativa 4.4: O lugar de Yahweh no cosmo

Em contraste com a maneira que o cosmo operava no pensamento do antigo Oriente Próximo, Yahweh não apenas é o responsável por administrar o cosmo, mas também é considerado aquele que deu origem aos “atributos de controle” do cosmo. Na linguagem da Mesopotâmia, diríamos que Yahweh faz com que os atributos de controle comecem a funcionar e também decreta os destinos em todos os níveis. Ele não está dentro do sistema, mas opera de fora dele.^a Os fenômenos cósmicos não são manifestações de seus atributos, mas instrumentos de sua soberania. Nenhum atributo de controle tem alguma existência autônoma. No capítulo 8, em que analiso mais detalhadamente a Criação, farei a sugestão de que Gênesis 1 retrata Yahweh criando os atributos de controle nos dias um a três da Criação e decretando destinos nos dias quatro a seis.

Neste ponto, é importante distinguir a maneira que as pessoas do antigo Oriente Próximo viam seus deuses operarem no cosmo da maneira que a Bíblia retrata o papel de Yahweh. A diferença mais importante observada na apresentação bíblica do que a teologia de Israel devia ser não era o número de divindades, mas o lugar ocupado no cosmo pela divindade. H. C. Brichto observou: “A religião bíblica não apenas remove do domínio da mitologia o Deus único, mas, como muitas vezes indicado, demitologiza a própria criação, e isso ao mesmo tempo que remete aos construtos da mitologia pagã”.^b Ele passa a sugerir que na Bíblia a natureza é impessoal e a esfera do poder supremo é pessoal, ocupada apenas por Yahweh. Em contraste, o mundo antigo em geral entendia que a natureza é pessoal (a esfera ocupada pelos deuses) e que a esfera externa dos atributos de controle é impessoal.^c

^aH. C. Brichto, *The names of God* (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 60-1.

^bBrichto, *Names of God*, p. 57. Eu reformularia a última frase para indicar que não é a uma mitologia pagã que se remete, mas a um antigo ambiente cognitivo.

^cBrichto, *Names of God*, p. 61.

A importância dessas duas palavras que traduzi por “atributos de controle” e “destinos” é que elas ajudam a definir o papel dos deuses no cosmo. Pela natureza da interação dos deuses com elas, essas ideias mostram que os deuses estão operando *dentro* de um sistema que eles mesmos administram. Os atributos de controle existem independentemente dos deuses, ao passo que o exercício do governo pelos deuses se expressa basicamente por meio dos destinos. É possível observar essas distinções no prólogo cosmogônico do texto bilíngue *Grande tratado astrológico*. Na versão suméria, An, Enlil e Enki operam dentro dos atributos de controle para estabelecer o ciclo lunar, os dias, os meses e os presságios. A versão acádica descreve isso como estabelecimento dos planos (*uṣurtu*) do céu e da terra.⁴¹ Um segundo prólogo dá mais detalhes, usando verbos como “estabeleceu, designou, distribuiu, mediu (o dia), criou (mês e ano)” — todos resumem a ideia de formular decretos acerca do céu e da terra.⁴²

Atributos da divindade

Como os assírios, os cananeus e os egípcios acreditavam que seus deuses realmente eram? Diferentes retratos podem surgir, dependendo de quais gêneros de literatura são estabelecidos como fundacionais. Será que a descrição na literatura mítica é mais confiável do que aquela dos hinos e orações? Será que a retórica encontrada nas inscrições régias apresentará um retrato mais equilibrado do que o cinismo possível de se encontrar na literatura sapiencial? Será que, no que diz respeito ao que se acreditava sobre os deuses, os textos de presságios oferecem um retrato mais realista e autêntico do que os tratados diplomáticos? A questão é que, para pessoas de fora, é difícil entender de maneira suficiente a retórica para chegar a uma síntese segura de como os antigos pensavam acerca da divindade. A retórica nos hinos e orações naturalmente retratava os adoradores como interesseiros, fervorosos e adutores. Espera-se que a retórica das inscrições reais descreva as divindades como apropriadamente imponentes e absolutas. Por natureza, a retórica sapiencial exporá o lado desagradável da incerteza quanto às intenções da divindade. As “verdadeiras crenças” são representadas nos ideais ou na práxis?

Temos de reconhecer esses problemas, mas eles não precisam nos paralisar nem nos obrigar a abandonar a investigação por causa de uma frustração agnóstica. O contexto da literatura pode nos ajudar a fazer os ajustes na avaliação das informações obtidas com a própria literatura. Por exemplo, seria lógico esperar perspectivas diferentes quando um deus é abordado como indivíduo (como em hinos e textos sapienciais), quando um deus age dentro do grupo com o qual se relaciona (panteão, assembleia, como na mitologia) e quando ele é visto em relação a deuses de outros grupos (com frequência em inscrições ou tratados reais). Abordaremos cada uma dessas categorias em busca de informações.

Deuses como indivíduos

Quando orações são feitas a deuses individuais, muitas vezes citam-se atributos e relacionam-se títulos. É aqui que encontramos os retratos mais otimistas dos deuses. É natural que, qualquer que seja o deus louvado, ele seja exaltado acima dos demais, sem que se veja nisso qualquer contradição.

Anu era “o príncipe dos deuses”, mas Sin também era. A “Palavra” de cada deus era “preponderante” e “devia ser aceita acima da palavra dos outros deuses”, os quais, “tremendo”, eram submetidos a ela. Cada deus era “o governante de Céu e Terra”, “sublime em todo o universo”, supremo e “inigualável”. [...] Todos esses superlativos eram atribuídos não apenas aos deuses tradicionalmente reconhecidos como divindades superiores a todos os demais, como An(u), Enlil, Enki/Ea, Marduque, Inanna/Ištar, Aššur, mas também Hadade, Šamaš, Sin, Ninurta, Zababa e outros, que, apesar de sua popularidade, sempre tinham importância inferior.⁴³

Praticamente qualquer atributo aplicado a Yahweh na Bíblia hebraica pode ser identificado como pertencente a um ou outro deus na literatura do antigo Oriente Próximo.⁴⁴ Mas esses atributos têm de ser modificados à medida que vamos conhecendo outros gêneros de literatura. Quando as divindades são identificadas como “amorosas”, temos de indagar se elas apenas amam umas às outras ou se amam alguns ou todos os humanos. Então, temos de examinar as outras literaturas para ver se elas agem de maneira amorosa. Em caso negativo, temos então de indagar se existe uma maneira de justificar o comportamento inconsistente com uma natureza amorosa, se o comportamento de uma divindade é inconsistente ou se o “amor” de uma divindade estava na esperança ou imaginação daquele que considerava a divindade amorosa. Será que alguns deuses amavam, e outros não? É possível realizar essa investigação complexa em toda uma série de atributos de uma divindade, caso esses atributos sejam atestados na literatura.

Deuses em comunidade

Quando os deuses interagem uns com os outros, seus atributos transparecem em suas personalidades e em seus papéis na comunidade divina. A

divindade que talvez seja considerada a heroína de uma narrativa pode ser retratada de forma mais positiva do que outras divindades que talvez funcionem como oponentes, personagens de contraste/realce ou personagens coadjuvantes. Desse modo, a descrição de Enlil em *Atrahasis* é prejudicada em favor de Enki, e o caráter de Ishtar é apresentado negativamente no contexto de suas relações com Gilgamesh.

Deuses em conflito

Embora os deuses de uma comunidade claramente disputem o poder um com o outro, os conflitos dos deuses surgem em ainda outro nível quando representam várias entidades políticas (quer no plano doméstico, quer no internacional). Nesse contexto, os aspectos fortes e fracos das divindades surgem à medida que seus protegidos são bem-sucedidos ou fracassam. Nesse tipo de contexto, a polêmica entra em cena.

Com base nessas observações, surgem algumas diretrizes. Não devemos tentar definir as qualidades mais louváveis de uma divindade com base na literatura que a elogia, porque nessa literatura vemos com frequência expressões do que as pessoas esperavam ou desejavam que os deuses fossem. Em contraste, podemos levar bastante a sério as qualidades mais ofensivas que podem ser mencionadas nesse contexto. Se uma divindade é elogiada por ser cruel, por enganar, por ter um comportamento arbitrário ou por trair, teríamos todos os motivos para considerar aquelas qualidades aspectos legítimos do perfil da divindade. De modo parecido, caso limitações ou subordinação sejam mencionadas em contextos em que a divindade é a heroína da história ou em que a divindade é a patrocinadora da autoridade real ou nacional, é possível incluir com segurança esses aspectos no perfil.

Além dos atributos possíveis de serem identificados em qualquer divindade específica, há características que se aplicam a todos os deuses, quando se descreve a esfera divina no antigo Oriente Próximo. Por exemplo,

os deuses são vistos de uma perspectiva bastante humana, envolvendo as formas físicas em que são imaginados, mas indo muito além disso. “Na religião pagã, os deuses nascem e são amamentados, crescem até a idade adulta, buscam a satisfação de seus apetites e emoções, lutam por prestígio, poder e supremacia, entregam-se ao sexo e estão sujeitos a fracasso, derrota e morte.”⁴⁵

Isso se aplica não apenas às suas personalidades, mas também à maneira que procuravam alcançar seus próprios objetivos pessoais. “A religião da Mesopotâmia era uma forma receptiva de politeísmo, ‘um sistema aberto, [...] um repertório caleidoscópico de divindades que personificam vários aspectos da realidade’. Esses deuses, à semelhança dos seres humanos, estavam sujeitos a manifestar perversidades, anseios e fúria. Cada um deles tentava alcançar seus próprios objetivos, se necessário, em prejuízo de seus colegas. De modo parecido com os membros de uma corte oriental, buscavam decidir um procedimento comum, que seria estabelecido em seu concílio celeste.”⁴⁶

Com essa abordagem podemos identificar com segurança várias características que descrevem adequadamente o sistema politeísta que abrangeu as eras e as culturas do antigo Oriente Próximo. Muitas delas já foram analisadas anteriormente; assim, podemos mencioná-las de forma resumida.⁴⁷

Características divinas

Antropomorfismo. O aspecto importante do antropomorfismo não é a forma física, mas a suposta natureza, caráter e personalidade de um deus. Pode-se considerar com facilidade que muitas das características no restante da lista definem ainda mais o que está implícito no antropomorfismo. Em resumo, nas descrições literárias dos deuses considerava-se que eles tinham todas as qualidades, boas e más, dos seres humanos, mas sem tantas limitações. Eles tinham mais poder e uma existência mais longa do que as pessoas. Eles não

eram *melhores* que as pessoas; eram simplesmente mais fortes que elas — todos partilhavam traços humanos básicos.

Estabelecidos geográfica e geopoliticamente. Um equívoco comum acerca dos deuses do antigo Oriente Próximo é que seu poder se restringia a certas áreas geográficas. A literatura, porém, não apoia essa ideia.⁴⁸ Eles se estabeleciam em áreas específicas porque era aí que seus templos ficavam (onde eles moravam) e neles eram adorados (onde suas necessidades eram atendidas) e reconhecidos. Todo o fundamento do imperialismo é que os deuses eram capazes de estender seus territórios a partir do lugar em que o poder deles havia se estabelecido. Também nesse caso é possível considerar que as ligações geográficas e geopolíticas deles eram bem parecidas com as de um rei. Assim como um rei dificilmente pensaria em exercer autoridade sobre um pequeno grupo de pessoas a mil quilômetros de distância ou se importaria com esse grupo, de igual maneira essas preocupações não seriam centrais para os deuses.

Limitados cosmicamente. Os deuses cósmicos estavam limitados a fenômenos cósmicos específicos e, por esse motivo, não tinham nenhuma jurisdição sobre outros fenômenos cósmicos. Deuses que não eram deuses cósmicos não tinham jurisdição na esfera cósmica. Para além dessa categorização, os deuses também estavam restritos ao cosmo. Eles não transcendiam o cosmo, mas operavam apenas dentro dele. Talvez pudéssemos pensar nos membros da diretoria e no diretor-presidente de uma empresa. Eles têm bastante poder dentro da empresa (= cosmo), mas precisam agir levando em conta a situação econômica nacional e global. Administram a empresa, mas não podem ignorar a situação econômica e estão sujeitos a ela.

Procriadores. Tendo já analisado que os deuses nascem e, por sua vez, dão à luz, aqui simplesmente declaro a implicação disso — que não é simplesmente inferida, mas domina a mitologia: os deuses são sexualmente ativos. Da perspectiva lógica e literária, também é possível ver que os

deuses têm necessidades e desejos sexuais, e são considerados anatomicamente equipados tanto para a atividade sexual quanto para a procriação. Aqui podemos ver como o antropomorfismo se introduz profundamente.

Falíveis. Os deuses cometem erros, fazem juízos errados e até cometem crimes. Podem ser surpreendidos, portanto fica claro que não são considerados oniscientes. Experimentam incerteza e confusão e às vezes tomam decisões imprudentes.

*Emotivos.*⁴⁹ Os deuses experimentam toda a gama de emoções humanas, sejam negativas, sejam positivas. Quem está familiarizado com a Bíblia acharia fácil imaginar os deuses experimentando alegria, orgulho, tristeza ou raiva. Mas, no antigo Oriente Próximo, os deuses também experimentam emoções como vergonha e medo.

*Envolvidos em rotinas e atividades cotidianas.*⁵⁰ As rotinas cotidianas de um deus indicam não apenas uma existência parecida com a dos seres humanos (comer, dormir, ocupar-se), mas também inclinações, desejos, necessidades, anseios e, portanto, anatomia e psique parecidos com os dos humanos.

Em comunidade. É compreensível que, no mundo antigo, orientado para a identidade coletiva e a integração social, também se pensasse na divindade participando de uma comunidade. Assmann sugere que na percepção do povo egípcio os deuses se desenvolveram como pessoas apenas em meados do terceiro milênio. Mas, assim que esse desenvolvimento ocorreu, o politeísmo nasceu como reflexo da necessidade de comunidade na esfera divina. “Quando as *pessoas* das divindades passaram a existir — isto é, quando ocorreu a personalização e, portanto, a antropomorfização do conceito egípcio do divino —, o *politeísmo* passou a existir. Na condição de pessoa, a divindade tinha necessidade de uma ‘dimensão de pertencimento’. Ela se tornava uma pessoa somente ao se integrar com outras divindades.

Como pessoa, não se imaginava uma divindade sem relacionamento com outras divindades.”⁵¹



Foto 4.2. Baal, o deus cananeu da tempestade ©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin. Museu do Louvre, Paris, França.

Os deuses atuavam em família, na sociedade dos deuses e nas estruturas governamentais dos deuses. Assim como ocorre com as pessoas, a identidade deles se baseava em seus relacionamentos e papéis sociais. Assim como em uma comunidade, dependiam uns dos outros de várias

maneiras. Quando funções e papéis são definidos dessa maneira, o resultado inevitável são limitações. Como examinado anteriormente, atribuem-se aos deuses seus papéis (destinos são determinados), e essas atribuições definem suas áreas de jurisdição e autoridade, ao mesmo tempo que os retiram de outras áreas de jurisdição e autoridade. Em comunidade, nenhum deus, nem mesmo o chefe do panteão, pode ser verdadeiramente onipotente.

Atributos divinos

Considerando essas características dos deuses no politeísmo do antigo Oriente Próximo, podemos agora examinar atributos específicos que caracterizavam os deuses. Deparamos aqui com outros problemas a serem resolvidos. Se é verdade que o mundo antigo tendia a pensar na divindade da perspectiva humana, na análise dos atributos dos deuses temos de levar em conta o que aprendemos sobre ontologia antiga e também o que podemos discernir acerca da psicologia antiga.

Vimos que a ontologia deles era funcional, o que significa que a existência é definida pelas funções que alguém desempenha. A psicologia/antropologia (e.g., em especial a maneira de alguém conceber o “eu”) do mundo antigo será analisada detalhadamente na seção sobre religião familiar, no capítulo 6. Aqui precisamos apenas observar que os assiriologistas têm proposto que, no mundo antigo, a identidade da pessoa estava mais em relacionamentos externos e no papel que tinha em sua comunidade do que em uma percepção íntima do ser.⁵² Pressupondo que as percepções sobre o eu, quando aplicadas aos deuses, como ocorria em todas as outras áreas, imitavam as percepções da humanidade a respeito do eu, podemos então apresentar a seguinte fórmula: *Se a ontologia fosse definida com base na função e nas ações da pessoa e se o “eu” fosse definido como algo em grande parte externo, então atributos pessoais (sejam humanos, sejam divinos) só poderiam ser detectados no plano das ações da pessoa, isto é, não seriam necessariamente vistos como abstrações.*

Caso a fórmula seja válida, a descrição de que um deus era bom ou sábio significaria apenas que a divindade estava agindo de maneiras consideradas boas ou sábias, e não que a essência ou natureza intrínseca da divindade era ser boa ou sábia. A afirmação ou convicção de que uma divindade agia sistematicamente com bondade ou sabedoria ou a observação de que a bondade ou sabedoria persistia na totalidade do comportamento da divindade poderia indicar que essa abstração talvez fosse exata, mas não chega a implicar que os antigos teriam estado inclinados a tirar conclusões na esfera abstrata.

Se essa avaliação estiver correta, devemos indagar se no mundo antigo há algum conceito de uma essência intrínseca à divindade. Ou será que podemos apenas dizer que a divindade é aquilo que ela faz? Uma pesquisa minuciosa da literatura indica ser este o caso. Não há praticamente nenhum interesse em entender a psique ou a natureza essencial de uma divindade. Bottéro observa com perspicácia que é plausível que “de alguma maneira nossa insistência em proposições isoladas enfraqueça — na verdade deforme — o pensamento daquelas pessoas que não tinham nossa necessidade de lógica nem nossas exigências de clareza”.⁵³ Por exemplo, a pergunta real na mente deles não era: “A divindade é justa?”, mas: “A divindade ministra a justiça?”. Não é importante se a divindade é intrinsecamente boa — o importante é: A divindade faz bem a mim e à minha comunidade?

Quando lemos a literatura de hinos e orações do antigo Oriente Próximo, descobrimos que os deuses são louvados por sua majestade, glória, beleza e seu esplendor, bem como por seu poder, sua autoridade e suas ações. Essas são qualidades manifestas em formas exteriores, e não atributos interiores. Portanto, não surpreende quase não haver evidência em textos do antigo Oriente Próximo de que os antigos considerassem seus deuses justos, sábios, bons, fiéis, generosos e assim por diante, embora com frequência mostrem esperança de que as divindades agissem dessa maneira.

Justiça. Divindades como Shamash na Mesopotâmia são consideradas responsáveis por executarem a justiça.⁵⁴ De modo parecido, é possível concluir que os deuses que governam, em especial na condição de reis e juízes, são responsáveis pela justiça, porque essa era a responsabilidade definidora desses ofícios. Como são responsáveis por manter a justiça no mundo, é claro que exigem que os reis ministrem a justiça e que as pessoas vivam de acordo com uma estrutura de justiça. No Egito, tudo isso está ligado à responsabilidade de estabelecer o *maat*. Os deuses do Egito são louvados por agir assim e são convocados a agir assim. Mas ministrar justiça ou estabelecer o *maat* não é a mesma coisa que ser justo. Será que os deuses são obrigados a isso por sua natureza ou por seu dever? Podemos muito bem concluir que no mundo antigo é impossível separar a natureza do dever. A única maneira de abordar a questão seria indagar se os deuses ou algum deus em particular eram capazes de ser injustos.

Na literatura mesopotâmica sobre o sofredor piedoso, é possível encontrar debates sobre teodiceia que investigam a justiça da divindade. Mas mesmo nesses textos não há nenhuma indicação de que os deuses fossem corruptos ou que não se preocupassem com a justiça.⁵⁵ A culpa pela injustiça no mundo não é atribuída aos deuses, mas a demônios e seres humanos. O mal foi inserido nos MES que controlavam o cosmo, mas mesmo eles não haviam sido estabelecidos pelos deuses.⁵⁶ Está claro que o infortúnio pessoal era considerado consequência de ofender os deuses, mesmo que a ofensa tivesse sido cometida sem intenção. Portanto, fica evidente que os antigos acreditavam que, em vez de serem injustos, os deuses simplesmente não eram muito claros sobre o que constituía uma ofensa. Os deuses se manifestavam por todo o mundo, mas escolhiam não se comunicar, exceto por adivinhação *ad hoc*. Por isso, os deuses não eram considerados injustos; simplesmente não assumiam a tarefa de transmitir suas expectativas. Acreditava-se, portanto, que os deuses agiam com justiça. Shamash em

particular não demonstra nenhum favoritismo⁵⁷ e é considerado “um juiz prudente”.⁵⁸



Foto 4.3. Shamash, deus-Sol e deus da justiça ©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin. Cortesia do Museu Britânico, Londres, Inglaterra.

Em contrapartida, algumas vezes os deuses podem ser vistos como juízes incompetentes. Nesse aspecto, o mais notável é a acusação implícita contra Enlil quando Enki o pune por enviar o dilúvio.⁵⁹ Esse diálogo questiona se o plano de ação adotado por Enlil promoveu mais justiça. Deve-se observar que Enlil estava tentando agir com justiça. Enki está insinuando que a decisão de Enlil não atendeu aos interesses da justiça.

Portanto, à semelhança de um juiz humano, os deuses estão fazendo o melhor possível para ministrar a justiça, mas eles o fazem de modo imperfeito.

Podemos agora identificar várias maneiras de considerar se uma divindade é justa:

1. A divindade é justa (qualidade intrínseca).
2. A divindade ministra a justiça de maneira sistemática (embora as ações às vezes sejam obscuras).
3. A divindade pretende ministrar a justiça, mas faz isso de modo imperfeito.
4. A divindade é corrupta, tendo apenas um interesse secundário em ministrar a justiça.

Na Mesopotâmia, o debate varia entre as opções dois e três. Na Bíblia hebraica, o debate varia entre as opções um e dois. Por vezes declara-se que Yahweh é justo.⁶⁰ Com base em sua experiência, Jó questiona a justiça de Yahweh (Jó 40.8), mas, no final, o livro inocenta a divindade.

Outro aspecto da justiça diz respeito a atos de juízo. Em Israel, boa parte da literatura profética é ocupada por oráculos de juízo, e tanto nas maldições da aliança quanto na literatura histórica vemos que Yahweh é proativo em castigar seu povo rebelde. Nos juízos divinos na Mesopotâmia, é mais comum ver os deuses abandonarem seus súditos. A perda do cuidado e da proteção da divindade exporia a cidade, o rei ou a pessoa a forças malignas, cujas atividades constituíam castigo. Ainda assim, muitos textos falam de os deuses imporem castigo às pessoas (com frequência na forma de doença ou enfermidade).⁶¹

Sabedoria. Entre os atributos reconhecidos nos textos do antigo Oriente Próximo, a sabedoria dos deuses é um dos mais disseminados, mas nesses textos isso não tem necessariamente relação com o comportamento ético ou moral. Alguns exemplos da literatura hínica demonstram que muitas vezes a sabedoria dos deuses se relaciona com a capacidade de tomar decisões.

Enlil, “conselheiro com conhecimento, sábio, de vasta inteligência”⁶²

“Ea, o sábio, cujo conselho é supremo”⁶³

Tot, “sábio no meio da Enéade”⁶⁴

Ninazu, “que ajunta sabedoria para si”⁶⁵

Ishtar, “sábia em entendimento e percepção”⁶⁶

A sabedoria dos deuses os torna uma potencial fonte de informação, o que basicamente está relacionado à adivinhação. Ela indica que os deuses são inteligentes e o resultado frequente é ter poder sobre outros membros do panteão.

É evidente que a sabedoria associada a Yahweh não seria manifesta em nenhuma dessas áreas, uma vez que o yahwismo oficial não inclui adivinhação nem um panteão em que o Deus israelita exerce poder. Em contraste, a sabedoria de Yahweh está relacionada com sua capacidade de julgar. Por esse motivo, às vezes sua sabedoria é associada a seu poder (cf. Jó 9.4; Is 31.2; Dn 2.20-23). Mas essencialmente ele age com sabedoria e concede sabedoria. Yahweh é um repositório e uma fonte de sabedoria.

Bondade. É muito raro os deuses do antigo Oriente Próximo serem descritos como bons,⁶⁷ embora geralmente se expresse a esperança de que a divindade *fará* o bem ao adorador, ou seja, agirá favoravelmente ou em benefício dele. Essa é uma expressão de favor, e não uma ideia de bondade intrínseca. Mais do que qualquer outro atributo, a bondade, no sentido abstrato, implica correspondência a um padrão independente de bondade. A existência desse padrão no antigo Oriente Próximo é uma questão em aberto. De acordo com sua existência, a bondade pode ser distinta em diferentes culturas, da mesma maneira que no mundo antigo pode ser considerada diferente do que seria hoje.

O que um israelita quer dizer quando insiste que Yahweh é “bom” (2Cr 30.18; Sl 136.1)?⁶⁸ Os teólogos tendem a pensar na bondade de Deus como o conjunto de suas qualidades morais.⁶⁹ Os teólogos normalmente entendem que a bondade de Deus assegura que ele não pode fazer mal algum. No

antigo Oriente Próximo não havia nenhum padrão externo com que medir, de modo que bem e mal não seriam categorias facilmente aplicadas aos deuses. Para Yahweh, o padrão é seu próprio caráter, o que faz com que para ele seja impossível fazer o mal — o bem é definido pelo que Yahweh faz. Em ambos os casos, o debate e as definições rapidamente se tornam relativos ou então circulares, o que faz com que a questão filosófica se torne irrelevante. O importante aqui é observar a diferença entre a maneira de pensar de Israel e a de seus vizinhos sobre a bondade divina.

Fidelidade. Esse é um dos atributos declarados com mais frequência acerca de Yahweh por seu relacionamento pactual com Israel. Em contraste, é difícil encontrar alguma afirmação desse tipo acerca dos deuses do antigo Oriente Próximo. Palavras que transmitem a ideia de lealdade nunca são usadas dessa maneira para se referir a eles.⁷⁰ Os deuses não têm acordos ou promessas que exijam sua fidelidade nem obrigações ou compromissos para cumprir.

Misericórdia e compaixão. Essas são as reações que mais se busca obter dos deuses. Em exemplos de orações do Egito, Amon-Rá é “rico em amor” e “bondosamente disposto quando solicitado”.⁷¹ Ele é identificado como aquele “que ama toda alma vivente”.⁷² A bondade de Osíris “domina os corações”,⁷³ e Amon é retratado como alguém “que conhece a compaixão, que ouve aquele que clama”.⁷⁴ Expressões parecidas podem ser encontradas em toda a literatura hínica da Mesopotâmia, não apenas nos salmos de Israel.

Santidade. Na Mesopotâmia, os objetos podiam ser “sagrados” (*ebbu*; metais preciosos, madeira, roupas, animais, água), o que significava que eram culturalmente puros ou dedicados ao uso cultural.⁷⁵ Da mesma forma, as pessoas podiam ser “puras” ou “limpas” (*ellu*), o que também era uma referência à sua condição cultural.⁷⁶ Em textos que relacionam atributos, os deuses também são descritos com o adjetivo *ellu*. Sem mais detalhes, é difícil entender o que isso significa, mas com toda a probabilidade é uma referência à condição cultural.⁷⁷ Em Israel, “santidade” é uma palavra

abrangente relacionada à identidade divina, não um atributo individual. O reflexo mais próximo disso na Mesopotâmia se vê no uso do determinativo “dingir” para designar que algo está inserido na esfera do divino.⁷⁸

ANÁLISE COMPARATIVA 4.5:

Como Yahweh é diferente dos deuses do antigo Oriente Próximo?

Será que os israelitas eram diferentes de seus vizinhos na maneira de pensar sobre a natureza da divindade? Será que pensavam em Yahweh como alguém que tinha uma essência intrínseca ou será que simplesmente o imaginavam como uma divindade que agia de maneiras específicas? Como podemos saber? Coerência de comportamento pode ser um método. Outro pode ser a observação de declarações sobre o caráter de Yahweh, mesmo quando as ações parecem sugerir o contrário. Um terceiro método seria observar se os israelitas revelam uma tendência de fazer abstrações sobre a divindade de uma maneira diferente dos demais povos no antigo Oriente Próximo.

Não há nada que sugira que em Israel o pensamento ontológico fosse de alguma forma distinto daquele que se observa no restante do antigo Oriente Próximo. Parece que a ontologia israelita também concentrava a atenção em funções e relacionamentos. A crença de que Yahweh havia se revelado — não apenas com suas ações, mas também mediante aspectos de seu caráter — aos israelitas e de que esperava que se identificassem com ele em ambos os níveis foi fundamental nesses desenvolvimentos. Por isso, em Israel as pessoas são identificadas como o povo santo de Yahweh e, portanto, se tornaram parte da esfera social dele. Elas são chamadas a expressar o status que ele lhes deu, tanto na maneira de organizar sua sociedade quanto na maneira de cuidar do espaço sagrado na dimensão cultural.

Quais atributos de Yahweh não se acreditava que outras divindades tinham? Na lista teriam proeminência aqueles atributos relacionados ao monoteísmo e a relacionamentos formais. Ele era ciumento de um ato que reconhecesse outros deuses e era fiel à sua aliança. Dessa forma, embora Yahweh fosse considerado intensamente pessoal, isso não levou a um politeísmo que lhe provesse de uma comunidade divina. Em vez disso, as pessoas são criadas para servi-lo como comunidade e, por fim, a aliança estabelece a estrutura dessa comunidade.

De modo inverso, quais atributos de outras divindades Yahweh não tinha? Essa lista incluiria aqueles atributos que pressupunham um sistema politeísta ou peculiaridades, como artimanha, luxúria, engano, sexualidade e vários outros. Muito mais elementos poderiam ser incluídos nessa lista do que na anterior, porque as qualidades mais infames eram resultado de as divindades do antigo Oriente Próximo serem vistas como parecidas com os seres humanos. Os israelitas tinham de ser constantemente lembrados pelos profetas de que Yahweh *não* é como um ser humano *nem* como os outros deuses.

Ortodoxia

Uma última pergunta a ser feita é se no mundo antigo havia um conceito semelhante ao de ortodoxia. Com certeza podemos identificar uma ortopraxia no sentido de que rituais e encantamentos tinham de ser realizados com precisão. Mas os sistemas politeístas estavam abertos a deuses serem acrescentados *ad infinitum*. Se uma divindade se mostrasse influente nos assuntos de alguém ou de um grupo, seria reconhecida. O cosmo estava repleto de seres espirituais de poder, e as pessoas queriam ter certeza de que não estavam ignorando nenhum. Dessa maneira, por exemplo, os ninivitas não seriam céticos quanto a Jonas chegar com uma mensagem de um Deus que era de um lugar bem distante e tinha planos contra eles. Não havia nada de improvável naquela situação, e eles tentariam aplacar a ira dessa divindade. Nesse sistema não há falsos deuses, portanto, não há falsas crenças. “O dogmatismo e a intolerância com as crenças alheias eram estranhos às antigas religiões, já que a total ausência do conceito de fé falsa ou de qualquer forma de heresia era comum naquelas religiões.”⁷⁹

O que talvez nos pareça ser perseguição ou repressão à adoração de um deus ou de outro é resultado das alianças políticas associadas à adoração de divindades. Essa questão não diz respeito à falsa fé, mas a qual/quais deus/deuses tem/têm supremacia. “As imagens das divindades de inimigos não eram destruídas, mas apenas levadas embora a fim de privar os inimigos do amparo de seus deuses. Pelos mesmos motivos, pessoas que, por acaso, se encontravam em terra estrangeira prestavam reverência aos deuses locais daquela terra e tentavam obter o favor deles ao mesmo tempo que se mantinham fiéis a seus deuses tradicionais.”⁸⁰

Os deuses não ficavam com ciúmes da atenção dada a outros deuses, desde que suas próprias necessidades estivessem sendo atendidas e a posição que ocupavam não corresse risco. Nisso o Deus de Israel também

era bem diferente de qualquer outra divindade, e os israelitas tiveram bastante dificuldade em adaptar sua maneira de pensar à ideia de que Yahweh não tolerava o sistema que aceitava outras divindades e de que havia deuses falsos e crenças inaceitáveis. Isso ficou evidente em especial no período dos juízes, durante o qual alguém como Gideão pôde declarar lealdade a Yahweh e se perguntar por que Yahweh permanecia distante, embora seu pai mantivesse um altar de Baal e um poste sagrado de Aserá (Jz 6.25).

¹Veja no apêndice uma lista comentada dos deuses mais importantes.↵

² B. Pongratz-Leisten, “Bad kings in the literary history of Mesopotamia and the interface between law, divination, and religion”, in: S. Gaspa et al., orgs., *From source to history: studies on ancient Near Eastern worlds and beyond* (Münster: Ugarit-Verlag, 2014), p. 527-48: “Fenômenos naturais indicavam decisões divinas tomadas com relação à vida humana” (p. 527-8). F. Rochberg, *Before nature: cuneiform knowledge and the history of science* (Chicago: University of Chicago, 2016). Essa distinção é a tese da autora ao longo do texto, a qual é explicitamente declarada nas p. 25, 34, 176-86 etc.↵

³ Para uma análise da questão em relação ao Egito, veja J. Assmann, *The search for god in ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 2001), p. 1-3. Ele também apresenta algumas nuances quando reconhece que as fronteiras e categorias mudaram ao longo dos séculos.↵

⁴ Veja a análise em J. Bottéro, *Religion in ancient Mesopotamia* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), p. 72-7.↵

⁵ Veja a excelente análise em E. Hornung, *Conceptions of God in ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), p. 143-51; exemplos em COS 1.8-16.↵

⁶ S. Morenz, *Egyptian religion* (Ithaca: Cornell University Press, 1973), p. 164.↵

⁷ Para uma breve discussão sobre a ontologia do antigo Oriente Próximo que a examina de um ângulo diferente, veja T. Jacobsen, “The graven image”, in: P. D. Miller; P. D. Hanson; S. D. McBride, orgs., *Ancient Israelite religion: essays in honor of Frank Moore Cross* (Philadelphia: Fortress, 1987), p. 18-20.↵

⁸ Isso está em contraste evidente com ontologias modernas e até mesmo clássicas, que, com frequência, entendem que a existência é definida por substância e propriedades, ou seja, é em grande parte material por natureza. No antigo Oriente Próximo, algo não necessariamente existia apenas porque ocupava espaço.↵

- ⁹ Citado em Hornung, *Conceptions*, p. 148; cf. Morenz, *Egyptian religion*, p. 165.↵
- ¹⁰ Hornung, *Conceptions*, p. 170, 176; veja tb. Morenz, *Egyptian religion*, p. 173.↵
- ¹¹ Hornung, *Conceptions*, p. 172-85.↵
- ¹² Hornung, *Conceptions*, p. 176.↵
- ¹³ Hornung, *Conceptions*, p. 179-80.↵
- ¹⁴ Hornung, *Conceptions*, p. 229. Outra confirmação dessa ideia de ontologia é que, no Egito, o ritual dá vida até mesmo a coisas como templos, de modo que assumiam a natureza de entidades dinâmicas, i.e., eram “vivos” e a vida deles era sustentada por causa do culto. Veja R. Gundlach, “Temples”, *OEAE* 3:367.↵
- ¹⁵ Assmann, *Search for god*, p. 81.↵
- ¹⁶ R. J. Clifford, *Creation accounts in the ancient Near East and in the Bible* (Washington: Catholic Biblical Association, 1994), p. 49-51. A mais importante e longa dessas listas é o texto do período babilônico antigo identificado por sua primeira linha “An = Anum”.↵
- ¹⁷ Clifford, *Creation accounts*, p. 22-32.↵
- ¹⁸ Clifford, *Creation accounts*, p. 40, “Enki and Ninmah”.↵
- ¹⁹ Clifford, *Creation accounts*, p. 45.↵
- ²⁰ A ideia de que a procriação está relacionada com papel desempenhado e não com essência fica evidente mesmo em declarações bíblicas como “Tu és meu filho, hoje te gerei” (Sl 2.7), em que o rei nasce para sua posição régia. No Egito, o Sol ou deus-Sol nasce a cada manhã, pois volta a assumir sua função (J. Assmann, *The mind of Egypt* [New York: Metropolitan, 1996], p. 210-1).↵
- ²¹ Essa é a tradução apresentada por B. Foster em COS 1.130. As edições anteriores, como *MFM* 9 e a edição crítica de W. G. Lambert; A. R. Millard, *Atra-ḥasis: the Babylonian story of the flood* (Oxford: Clarendon, 1969), p. 43, traduziram assim: “Quando os deuses, em vez do homem”. O debate é complexo, mas não afeta as decisões tomadas aqui.↵
- ²² *MFM* 232.↵
- ²³ Assmann, *Mind of Egypt*, p. 204.↵
- ²⁴ Assmann, *Mind of Egypt*, p. 205.↵
- ²⁵ Veja análise detalhada em J. K. Hoffmeier, *Akhenaten and the origins of monotheism* (Oxford: Oxford University Press, 2015); J. P. Allen, “Monotheism in ancient Egypt”, in: G. Beckman; T. Lewis, eds., *Text, artifact, and image: revealing ancient Israelite religion* (Providence: Brown University Press, 2006), p. 319-25.↵
- ²⁶ T. Oshima, *Babylonian prayers to Marduk* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), p. 389.↵
- ²⁷ Assmann, *Search for god*, p. 10-3. Veja tb. L. K. Handy, *Among the host of heaven* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), p. 65-130, em que ele divide sua análise sobre os deuses de Ugarit em deuses “oficiais” e deuses “ativos”. Isso talvez também ajude a explicar por que a tendência natural de Israel teria sido suprir níveis de autoridade com divindades ativas, ainda que ao mesmo tempo reconhecesse que sua divindade nacional era Yahweh.↵

²⁸ Apesar de hoje em dia a ideia de “democracia primitiva”, de Jacobsen, ser geralmente rejeitada, permanece válida a observação central sobre as maneiras que a percepção do divino era influenciada pelas instituições humanas. Veja T. Jacobsen, “Primitive democracy in ancient Mesopotamia”, in: W. L. Moran, org., *Toward the image of Tammuz* (Cambridge: Harvard University Press, 1970), p. 157-70, esp. p. 164.↵

²⁹ Morenz, *Egyptian religion*, p. 232-3. No *Livro dos mortos* existe um grupo de deuses que julgam, embora não haja quase nenhuma ideia de deliberação. A coroação do rei é testemunhada por divindades, mas de novo isso fica aquém dos conceitos vistos em outras passagens. Talvez o exemplo mais claro esteja em um texto do fim do segundo milênio, *Hórus e Seth*, que retrata a enéade como um órgão de tomada de decisões (*AEL* 2:214-23).↵

³⁰ Jacobsen, “Primitive democracy”, p. 404, nota 50.↵

³¹ E. T. Mullen, *The assembly of the gods*, HSM 24 (Chico: Scholars, 1986), p. 282; Handy, *Among the host*, p. 118.↵

³² O monte de Baal é o monte Zafom, e, embora seja local de muita atividade, incluindo a celebração de banquetes dos deuses, a assembleia não se reúne ali para deliberar.↵

³³ Clifford, *Creation accounts*, p. 65.↵

³⁴ Jacobsen, “Primitive democracy”, p. 166.↵

³⁵ *Enlil e Ninlil*.↵

³⁶ *Lista de reis sumérios*.↵

³⁷ Jacobsen, “Primitive democracy”, p. 166.↵

³⁸ Isso não significa que eles não reconheçam a distinção entre normal e anormal, comum e incomum ou ordinário e extraordinário. O que se quer dizer é que não tinham uma categoria em que os deuses não fossem ativos (como ocorre no conceito pós-iluminista de “natural”).↵

³⁹ Várias traduções do sumério ŠU·DU, acádico *šuklulu*.↵

⁴⁰ Y. Rosengarten, *Sumer et le sacré* (Paris: Boccard, 1977), p. 21-2.↵

⁴¹ Clifford, *Creation accounts*, p. 67-8.↵

⁴² Clifford, *Creation accounts*, p. 68.↵

⁴³ Bottéro, *Religion*, p. 41. Acrescente-se a essa lista a descrição de Marduque como um deus superior a outros (Oshima, *Prayers to Marduk*, p. 399), a declaração nos encantamentos de Maqlu, “só tu és meu deus” (T. Abusch, *The witchcraft series Maqlû* [Atlanta: Society of Biblical Literature, 2015], p. 21), e a estela egípcia de Nefer-Abu, “o único na Enéade”, disponível em: http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=177394&partId=1. Todos esses textos mostram diferentes maneiras de enfatizar um deus como singular ou objeto de atenção exclusiva.↵

⁴⁴ Um livro intrigante que identifica essas semelhanças apenas em textos ugaríticos é M. C. A. Korpel, *A rift in the clouds: Ugaritic and Hebrew descriptions of the divine*, UBL 8 (Münster: Ugarit-Verlag, 1990).↵

⁴⁵ H. C. Brichito, *The names of God* (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 57.↵

⁴⁶ K. van der Toorn, *Sin and sanction in Israel and Mesopotamia* (Assen: Van Gorcum, 1985), p. 4.↵

⁴⁷ Muitos deles são analisados em Bottéro, *Religion*, p. 66-9.↵

⁴⁸ H. W. F. Saggs, *Encounter with the divine in Mesopotamia and Israel*, Jordan Lectures in Comparative Religion 12 (London: Athlone, 1978), p. 180-1.↵

⁴⁹ Para uma excelente apresentação de textos e respectivas análises, veja Korpel, *Rift*, p. 165-85.↵

⁵⁰ Korpel, *Rift*, p. 364-522.↵

⁵¹ Assmann, *Search for God*, p. 101.↵

⁵² K. van der Toorn, *Family religion in Babylonia, Syria and Israel: continuity and change in the forms of religious life* (Leiden: Brill, 1996), p. 116-7; T. Abusch, “Ghost and god: some observations on a Babylonian understanding of human nature”, in: A. Baumgarten; J. Assmann; G. Stroumsa, orgs., *Self, soul and body in religious experience* (Leiden: Brill, 1998), p. 380-1. Assmann chega a conclusões parecidas quanto ao Egito em “A dialogue between self and soul: Papyrus Berlin 3024”, in: *Self, soul and body*, p. 384-403.↵

⁵³ Bottéro, *Religion*, p. 71.↵

⁵⁴ Até hoje não se encontrou nenhuma relação entre justiça e algum deus de Ugarit; veja Korpel, *Rift*, p. 286-7.↵

⁵⁵ G. L. Mattingly, “The pious sufferer: Mesopotamia’s traditional theodicy and Job’s counselors”, in: W. Hallo; B. W. Jones; G. L. Mattingly, orgs., *Scripture in context III: the Bible in the light of cuneiform literature* (Lewiston: Mellen, 1990), p. 305-48; D. P. Bricker, “Innocent suffering in Mesopotamia”, *TynBul* (2001): 121-42.↵

⁵⁶ Um subproduto desse conceito era a crença de que fazer justiça não eliminava necessariamente todo sofrimento. Alguma desgraça surgia simplesmente dado ao modo que o mundo funcionava. No *Lamento pela destruição de Ur*, a cidade é destruída não como um ato de justiça ou injustiça, mas porque era hora de a realeza ser passada adiante. De modo parecido, no que diz respeito a pessoas, às vezes o sofrimento pode ser apenas o quinhão temporário da pessoa (veja Mattingly, “Pious sufferer”, p. 320).↵

⁵⁷ *FDD*, p. 257.↵

⁵⁸ *BWL* 132:101 utiliza *mišaru* como adjetivo.↵

⁵⁹ Veja *Epopeia de Gilgamesh* 9.181-95.↵

⁶⁰ Deuteronômio 32.4 refere-se tanto a feitos quanto ao caráter: “todos os seus caminhos são justos (*mishpat*), e ele é reto (*tsaddiq*) e justo (*yashar*)”; Salmos 99.4 confirma o amor de Deus pela justiça e que ele tem feito o que é certo e justo em Israel; Salmos 111.7 também se concentra em seus atos: “As obras de suas mãos são fiéis e justas (*mishpat*)”.↵

⁶¹ Veja *šertu B*, *CAD* Š/2: 325-6. Às vezes é possível associar esses castigos a maldições estabelecidas com base nos *kudurru* (marcos limítrofes).↵

⁶² *HTO*, p. 102. Em acádico, a palavra geralmente usada é *apkallu*, “especialista, conhecedor”.↵

⁶³ *CAD* E: 314.↵

⁶⁴ AEL 2:103.↵

⁶⁵ FDD, p.231.↵

⁶⁶ FDD, p. 240.↵

⁶⁷ Amon-Rá, “o bom deus” (COS 1.25); Osíris, “todos exaltam sua bondade” (COS 1.26).↵

⁶⁸ Para mais análises, veja R. P. Gordon, in: *NIDOTTE* 2:355.↵

⁶⁹ M. Erickson, *Christian theology* (Grand Rapids: Baker, 1983-1985), 1:283-3003, 3 vols. [edição em português: *Teologia sistemática*, tradução de Robinson Malkomes; Tiago Abdalla Teixeira Neto; Valdemar Kroker (São Paulo: Vida Nova, 2015)].↵

⁷⁰ Cf. *kinu e kittu*, CAD K: 389-93, 468-72.↵

⁷¹ COS 1.25.↵

⁷² Do Papiro Nakht, *Livro dos mortos*. Veja J. L. Foster, *Hymns, prayers, and songs: an anthology of ancient Egyptian lyric poetry*, SBLWAW 8 (Atlanta: Scholars, 1995), p. 88.↵

⁷³ COS 1.26.↵

⁷⁴ AEL 2:112.↵

⁷⁵ CAD E: 2-4↵

⁷⁶ Acádico: *ellu*. CAD E: 102-5.↵

⁷⁷ Em contraste, o equivalente hebraico, *tahor*, nunca é usado para descrever Yahweh. Uma pesquisa razoavelmente completa da literatura egípcia primária e secundária não revelou nenhuma referência a deuses egípcios serem santos.↵

⁷⁸ M. B. Hundley, *Gods in dwellings* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013); M. B. Hundley, “Here a god, there a god: an examination of the divine in ancient Mesopotamia”, *Altorientalische Forschungen* 40 (2013), 68-107; B. N. Porter, *What is a god?* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2009); E. J. Wilson, “Holiness” and “purity” in *Mesopotamia*, AOAT 237 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener; Kevelaer: Butzon & Bercker, 1994).↵

⁷⁹ M. Dandamayev, “State gods and private religion in the Near East in the first millennium BCE”, in: A. Berlin, org., *Religion and politics in the ancient Near East* (Bethesda: University of Maryland Press, 1996), p. 35-46, citação da p. 40.↵

⁸⁰ Dandamayev, “State gods”, p. 40.↵

Templos e rituais

O templo era o componente central e fundamental do cosmo, o ponto central da função e identidade da comunidade, e o principal mecanismo da interface entre os seres humanos e o divino. Quando a divindade estava entronizada no templo, mantinha-se a ordem estabelecida por meio da criação, mantinham-se afastadas as forças que ameaçavam essa ordem e mantinha-se a viabilidade da comunidade humana.¹

A adoração acontecia nos templos, mas os templos não eram planejados, em primeiro lugar, para oferecer um local para adoração.² Eram projetados como residência de divindades, portanto, eram locais para a realização de rituais de culto. As implicações dessa distinção são de amplo alcance e afetam nosso entendimento da divindade e do papel do templo no cosmo. No mundo antigo, os templos tinham nomes (pois dar nomes era uma expressão de função e existência), e, com certeza, um nome como “Ligação entre Céu e Terra” capta muito bem a ideologia.³

O templo e a divindade

Da perspectiva da divindade, o templo é seu patrimônio e residência. O templo terrestre era um símbolo, um eco, uma sombra da residência celeste.⁴ Nessa condição, servia de elo, de vínculo ou até mesmo de portal para a residência celeste. Às vezes é possível identificar o templo celeste arquetípico com o próprio cosmo.⁵ Na Mesopotâmia, o zigurate ficava ao lado do templo, sendo o lugar onde a divindade descia dos céus para residir entre as pessoas e para receber a adoração delas. Esses templos eram construídos para servir de local de “descanso” para a divindade.⁶ Embora o conceito de relaxamento (ou até mesmo de indolência) não esteja ausente, o descanso está relacionado, antes de tudo, com a conquista da estabilidade, segurança e ordem. A divindade pode descansar em seu templo porque a ameaça de caos foi afastada. O deus ou a deusa ocupa então seu lugar no cosmo ordenado e controlado, com tempo livre para desfrutar de seu patrimônio.

Excursus: iconismo politeísta

A presença da divindade era indicada pela sua imagem. Portanto, neste ponto é apropriado examinar rapidamente os fundamentos teóricos do iconismo politeísta.

A existência de um ídolo precisava ser aprovada pelo deus cuja imagem estava sendo feita, de modo que os deuses eram responsáveis por iniciar o processo de fabricação da imagem.⁷ No final do processo, realizavam-se rituais para transferir a divindade do mundo espiritual para o mundo físico, um processo que é possível chamar de “materialização da presença da divindade no templo”.⁸ Por consequência, a produção da imagem não era vista como obra humana, mas como um processo miraculoso por meio do qual a divindade operava,⁹ algo não muito diferente do conceito cristão tradicional de inspiração das Escrituras.

O ritual mais significativo era o de lavagem da boca. Esse procedimento era executado para permitir que a imagem comesse pão, bebesse água e sentisse o cheiro de incenso,¹⁰ isto é, recebesse adoração em nome da divindade. O procedimento fazia com que a imagem fosse purificada da contaminação humana envolvida no processo de fabricação e, dessa maneira, permitia que a estátua funcionasse como divindade.¹¹

No final da cerimônia de lavagem da boca, quando a divindade entrava no santuário interno, pronunciava-se um encantamento que indicava que a partir daquele momento o deus ou a deusa permaneceria em sua casa, onde receberia diariamente seu alimento.¹² Dessa maneira, a imagem mediava a adoração que o povo dirigia à divindade.

A imagem também atuava para mediar revelações da divindade. Por exemplo, no Egito do início do primeiro milênio, os processos judiciais que estavam sendo julgados eram apresentados perante o deus Amon. Os possíveis resultados de um julgamento eram apresentados em forma de

oráculo perante a imagem, a qual, pela ação dos sacerdotes, dava um veredito.¹³

Com base no que foi exposto, podemos concluir que a essência divina concedia vida à imagem física. Portanto, ela não apenas representava a divindade, mas manifestava sua presença.¹⁴ Entretanto, não devemos concluir que a imagem fosse a divindade. A divindade era a realidade que estava incorporada na imagem.¹⁵

Esse mesmo conceito se observa na literatura egípcia quando, na *Teologia menfita*, Ptah formou o corpo dos deuses:

Ele fez seus corpos de acordo com os desejos deles.
Assim os deuses entraram em seus corpos,
[feitos] de toda madeira, de toda pedra, de todo barro,
de tudo o que cresce sobre ele
em que eles vieram a existir.¹⁶

No pensamento egípcio, o *ba* da divindade dava vida à imagem¹⁷ e se unia a ela, dessa maneira lhe permitia que manifestasse a presença da divindade e a revelasse — um fenômeno designado “habitação”. Assim, a imagem não era uma representação física da divindade, mas uma personificação da natureza divina.¹⁸ O ritual realizado pelo rei ou seu representante fazia com que o *ba* da divindade entrasse na imagem e estivesse disponível para comunicação.¹⁹

ANÁLISE COMPARATIVA 5.1: Ídolos inúteis

Várias passagens dos profetas condenam as imagens das nações estrangeiras, incluindo a ideologia que cerca sua fabricação e uso. Os textos mais notáveis a esse respeito são Isaías 44.9-20 e Jeremias 10.2-16. A descrição apresentada é uma paródia com objetivo polêmico, o que torna, portanto, difícil avaliar se os profetas estão usando de hipérbole ou se talvez estejam entendendo erroneamente a ideologia por

trás do uso de ídolos.^a Um estudo comparado procuraria entender o que os profetas israelitas criam sobre o que seus vizinhos estavam fazendo quando fabricavam e adoravam ídolos e se a percepção deles condizia com a maneira que seus vizinhos de fato pensavam. Além disso, para o exegeta, particularmente o conhecimento de textos assírios e babilônicos pode esclarecer aquilo a que os profetas estão se referindo em suas descrições.

Z. Zevit considera que os profetas apresentaram uma descrição realista do processo de fabricação, embora reconheça que estão engajados em uma diatribe contra a tolice dos babilônios.^b A descrição dos materiais é exata: a parte de dentro é feita de madeira especial, que é esculpida e em seguida revestida de metais preciosos. O resto da madeira era então usado para cozinhar uma refeição dedicatória, e a imagem era vivificada e, em seguida, adorada. O que particularmente não se vê é os profetas fazerem, no plano do procedimento, alguma referência a templo, sacerdócio ou águas purificadoras.^c No plano ideológico, os profetas não reconhecem haver uma distinção contínua entre a imagem e o deus transubstanciado na imagem.^d Por isso, eles criticam a ideia de que uma verdadeira divindade pudesse estar de alguma maneira presente em uma imagem feita por seres humanos. Eles não consideram críveis as alegações feitas pelos artesãos de que, ritual e simbolicamente, restituem a imagem à esfera divina depois de concluída sua fabricação. Os rituais procuram realizar exatamente isso, e as reais discussões encontradas em textos assírios mostram que os assírios se debateram com esses mesmos problemas.^e Enquanto os mesopotâmicos tentam resolver culturalmente os problemas e, dessa forma, justificar o uso contínuo da imagem, os profetas consideram os obstáculos intransponíveis e ridicularizam as tentativas, ao mesmo tempo que alardeiam a superioridade de Yahweh. M. Dick conclui que os profetas não desconhecem a ideologia refletida no uso de imagens,

mas distorcem a ideologia em seus propósitos polêmicos.^f Ele sugere que a prática religiosa israelita devia, de igual maneira, estar sujeita a polêmica distorcida.

No final, porém, a posição dos profetas era simplesmente que as estratégias rituais eram incapazes de resolver as deficiências da ideologia. Suas paródias revelam ótimo conhecimento da ideologia e dos rituais que lhes sustentam, e nosso entendimento do texto bíblico é grandemente aperfeiçoado com um estudo dos documentos e da cosmovisão do antigo Oriente Próximo.

^aM. B. Dick, “Prophetic parodies of making the cult image”, in: M. B. Dick, org., *Born in heaven, made on earth* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1999), p. 1-53.

^bZ. Zevit, *The religions of ancient Israel* (New York: Continuum, 2001), p. 524. Sua análise de Jeremias 10 é mais sucinta; veja p. 546.

^cZevit identifica algumas diferenças entre a descrição feita por Isaías e a prática babilônica em *Religions of ancient Israel*, p. 525-6.

^dDick deixa a distinção bem clara com exemplos tanto textuais quanto iconográficos, em “Prophetic parodies”, p. 32-4.

^eDick, “Prophetic parodies”, p. 34-44.

^fDick, “Prophetic parodies”, p. 45.

Podemos concluir que no culto a imagem tinha a função de mediar a presença divina. Ela era o meio pelo qual os seres humanos obtinham acesso à presença da divindade. Assim, ela representava a unidade mística da transcendência e da imanência, uma teofania transubstanciada.²⁰ Jacobsen entende, portanto, que a imagem operante é um ato de favor da divindade: “A imagem representava um favor concedido pelo deus [...] o sinal de uma atitude benigna e amistosa da comunidade em que ela se encontrava”.²¹ Berlejung fornece um resumo esclarecedor de nosso estudo: “Uma estátua cultual nunca era uma mera efígie religiosa, mas sempre uma imagem imbuída de uma divindade e, como tal, tinha a natureza tanto da realidade

terrena quanto da presença divina”.²² Da divindade para as pessoas, a imagem mediava presença e revelação. Das pessoas para a divindade, a imagem mediava o culto.

Espaço sagrado

O fato de a divindade residir no templo exigia o reconhecimento do espaço sagrado. Esse objetivo fica evidente logo nas primeiras etapas da construção do templo. A escolha do lugar era determinada mediante oráculo para que a divindade pudesse designar um local sagrado.²³ Os antigos acreditavam que certos locais haviam adquirido o status sagrado de portais pelos quais os deuses passavam.²⁴ Desse modo, o espaço sagrado era identificado mesmo antes de o templo ser construído. Portanto, a construção era executada para preservar a santidade do espaço. A presença da imagem endossava o status sagrado do espaço. Toda a arquitetura do templo visava representar e preservar a santidade do local, geralmente por meio do estabelecimento de áreas sagradas, barreiras entre essas áreas e ângulos de visão limitados.²⁵ O resultado dessa arquitetura era que a acessibilidade era limitada para que nada de profano pudesse se aproximar. Assim também, impedia-se que os olhares curiosos tivessem até mesmo um vislumbre da imagem sagrada, exceto quando permitido em procissões festivas esporádicas. Israel partilhava dessa ideologia de espaço sagrado em praticamente todos os aspectos.

Relatos de construção e cerimônias de dedicação originados na Mesopotâmia mostram uma notável semelhança na forma literária (também observável nos relatos bíblicos) de expressar algumas implicações do espaço sagrado formalizando-se no templo. V. Hurowitz fez uma análise abrangente dessas implicações e observa, acerca do espaço sagrado, uma ideologia comum que se estende por todos os períodos.²⁶



Foto 5.1. O lugar santíssimo, com monólitos e altares de incenso, do Santuário de Arade ©Baker Publishing Group.

Na Mesopotâmia, os principais complexos de templos tinham, além do próprio templo (que em geral incluía várias câmaras), um zigurate e um jardim. Ambos eram considerados parte do espaço sagrado. O zigurate era simplesmente uma série de escadas e rampas que conferiam realismo arquitetônico à escada (*similtu*) usada pelos deuses quando viajavam de uma esfera a outra.

Excursão: zigurates

O que sabemos sobre zigurates?²⁷ Primeiro, precisamos esclarecer que, embora possam ter a aparência de pirâmides, funcionalmente não são nada parecidos. Os zigurates não tinham uma parte interior. A estrutura era feita de tijolos de barro; em seguida a parte interna era aterrada. A fachada era então concluída com tijolos cozidos. Em segundo lugar, os zigurates eram dedicados a divindades específicas. Uma divindade podia ter vários zigurates dedicados a ela em diferentes cidades. Além disso, determinada cidade podia ter vários zigurates, embora o principal fosse associado à divindade padroeira da cidade. Em terceiro lugar, arqueólogos descobriram quase trinta zigurates por toda a região da Mesopotâmia, e textos mencionam vários outros. A principal característica arquitetônica são as escadas ou rampas que levam ao topo. Textos indicam que havia uma pequena sala no topo, em que uma cama era feita e uma mesa era posta para a divindade.²⁸ Na base, o tamanho dos zigurates varia de dezoito a quase sessenta metros de cada lado.

O mais importante é a função do zigurate. A esse respeito o primeiro enigma a ser salientado é que o zigurate não desempenha nenhum papel em quaisquer rituais de que temos conhecimento da Mesopotâmia. Se os textos disponíveis fossem nosso único guia, teríamos de concluir que as pessoas comuns não o usavam para nada. O zigurate era um espaço sagrado e seu uso profano era estritamente proibido. Embora a estrutura no topo visasse hospedar a divindade, não era um templo em que as pessoas iriam para adorar. Ali não havia nenhuma imagem nem alguma outra representação da divindade. Às vezes a divindade era levada ao santuário no topo para ter algum tempo de descanso e ficar a sós. Normalmente, perto da base do zigurate havia um templo onde a imagem era abrigada e onde acontecia a adoração.

ANÁLISE COMPARATIVA 5.2: A Torre de Babel

Em Gênesis 11.1-9 um grupo de pessoas se estabelece em Sinar, que a maioria dos intérpretes associa à região chamada Suméria, localizada no sul da Mesopotâmia e relacionada no Antigo Testamento à Babilônia. Os materiais de construção na Mesopotâmia eram bem diferentes dos conhecidos no Egito e em Israel, de modo que o autor os explica no versículo 3. O fato de no Levante pedras estarem sempre disponíveis significava que até pessoas comuns podiam usá-las em suas construções. Além disso, em Israel, as casas normalmente usavam pedras para o alicerce e tijolos de barro secos ao sol para a superestrutura. A tecnologia de cozimento do tijolo nunca foi desenvolvida porque era desnecessária. Em contraste, nas planícies aluviais do sul da Mesopotâmia não havia pedras disponíveis. Teriam de ser transportadas por muitos quilômetros e eram, portanto, dispendiosas. Por isso, já no período posterior de Uruk, no final do quarto milênio a.C., vemos o desenvolvimento de tijolos cozidos em fornos.^a Além disso, como indicado pelo texto, a argamassa geralmente usada com tijolos cozidos é um mástique à base de betume. Essa combinação de tijolo cozido e mástique de betume fazia com que as construções fossem tão resistentes à água quanto é a pedra. O tempo necessário para cozer os tijolos e obter o betume tornava dispendioso esse procedimento. Portanto, apenas as construções mais importantes eram feitas com esses materiais. Isso nos leva a considerar o que exatamente estava sendo construído.

O texto se refere a uma “cidade” e uma “torre”. Se o contexto é o final do quarto milênio (coincidindo com os desenvolvimentos tecnológicos), os acontecimentos se situam bem no início da urbanização na Mesopotâmia. Nas primeiras etapas de urbanização, a cidade não era projetada para abrigar o setor privado. As pessoas

comuns não viviam na cidade. Em vez disso, ela era formada pelos prédios públicos. Os prédios públicos dessa época (prédios administrativos, celeiros etc.) ficavam, em sua maioria, em torno do templo. Portanto, a cidade era, na prática, um templo e seu complexo.^b Vários desses prédios teriam usado pelo menos alguns tijolos cozidos. Essas estruturas eram conhecidas durante todo o período bíblico e ainda eram visíveis na Babilônia de Nabucodonosor.

Isso nos leva à questão da “torre”. A palavra usada no texto hebraico é genérica e pode ser usada para qualquer tipo de torre. No Antigo Testamento, na maioria das vezes, as torres mencionadas são torres de defesa ou de vigia. Mas o texto não está descrevendo uma cidade israelita, e sim uma cidade mesopotâmica.^c Desde as épocas mais antigas a construção mais proeminente no complexo do templo era o zigurate. A maioria dos intérpretes identifica a Torre de Babel como um zigurate, e por bons motivos. A interpretação não apenas é sociologicamente correta para o contexto, mas até mesmo a terminologia lhe dá respaldo. Em toda a literatura mesopotâmica, quase toda ocorrência da expressão que descreve uma construção “com sua cabeça nos céus” se refere a um templo com um zigurate.^d Por exemplo, essa é a descrição de Warad-Sin, rei de Larsa, que construiu o templo É-eš-ki-te: “Ele o fez tão alto quanto uma montanha e fez sua cabeça encostar no céu. Por causa desse feito, os deuses Nanna e Ningal se regozijaram. Que eles lhe concedam um destino de vida, um longo reinado e um firme alicerce”.^e

O zigurate era o prédio mais alto do complexo do templo, por isso não é surpresa que chame a atenção do autor de Gênesis. Em resumo, o projeto é o complexo de um templo com zigurate, projetado para tornar cômodo para a divindade descer até seu templo, abençoar seu povo e receber a adoração das pessoas. Esse entendimento sobre os zigurates realça algo importante encontrado no contexto do antigo Oriente

Próximo e esclarece o texto bíblico: a Torre de Babel não foi construída para as pessoas subirem, mas para a divindade descer. Desse modo, concordando com Dostoiévsky, podemos afirmar que a torre não era para subir da terra ao céu, mas para estabelecer o céu na terra.^f

Finalmente, observamos que no reinado de Amar-Suen, no século 21 a.C., ele quis construir um templo e um zigurate, mas os deuses não aprovaram seu projeto de construção. Além disso, ele quis explicitamente executar o projeto “a fim de tornar eterno o seu nome”.^g Isso não chega a sugerir que Gênesis 11 tenha, de alguma maneira, ligação com Amar-Suen. De um modo mais geral, podemos ver que um relato como o da Torre de Babel corresponde muito bem ao mundo antigo.

^aMuito mais detalhes de todas os temas relacionados à narrativa da Torre de Babel podem ser encontrados em meu artigo “The Mesopotamian background of the Tower of Babel account and its implications”, *BBR* 5 (1995): 155-75, do qual esta análise comparativa é uma parte. Para uma abordagem atualizada e ampliada, veja T. Longman; J. H. Walton, *The lost world of the Flood* (Downers Grove: InterVarsity, 2018).

^bPara uma análise exaustiva das origens e etapas iniciais da urbanização, veja M. van de Mieroop, *The ancient Mesopotamian city* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 24-38.

^cÉ o contexto que nos diz que essa não é apenas uma torre qualquer, mas uma torre zigurate. É possível afirmar que na expressão “Muro de Berlim” não há nada que indique que não poderia se referir a algum muro antigo em Berlim, e em sentido literal isso é verdade, mas o contexto nos diz algo diferente.

^dNa NIV, a expressão “torre que alcance os céus” pode induzir a erro. A expressão hebraica “com sua cabeça nos céus” é idiomática, assim como ocorre com nosso vocábulo “arranha-céu”. Diferentemente da sugestão feita pelos antigos rabinos, essa não é uma torre de cerco.

^eD. R. Frayne, *Old Babylonian period: (2003-1595 BC)*, RIME 4 (Toronto: University of Toronto Press, 1990), p. 208.

^fF. Dostoiévsky, *The brothers Karamazov*, cap. 1 [edição em português: *Os irmãos Karamázov*, tradução de Paulo Bezerra (São Paulo: Editora 34, 2013)].

^gP. Espak, *The god Enki in Sumerian royal ideology and mythology* (Wiesbaden: Continuum, 2015), p. 61. Veja tb. o texto “Amar-Suena and Enki’s Temple (Amar-Suena A)”,

A melhor indicação da função dos zigurates é vista nos nomes que lhes são dados. Por exemplo, Etemenanki, o nome do zigurate na cidade de Babilônia, significa “templo da fundação do céu e da terra”.²⁹ Um zigurate em Larsa é chamado de “templo que liga o céu e a terra”. O mais significativo é o nome do zigurate em Sippar, “templo da escada para o puro céu”. A palavra traduzida por “escada” nesse último exemplo é usada na mitologia para designar o meio pelo qual o mensageiro dos deuses se movia entre o céu, a terra e o mundo inferior.³⁰ Em decorrência desses dados, podemos concluir que o zigurate era uma estrutura construída para sustentar a escada. Essa escada era uma representação visual daquela que as pessoas acreditavam ser usada pelos deuses para viajar de uma esfera para outra. O zigurate existia apenas para a comodidade dos deuses e era mantido para proporcionar conforto à divindade. No topo do zigurate ficava a porta dos deuses, a entrada para sua morada celeste. Embaixo ficava o templo, onde as pessoas esperavam que o deus descesse a fim de receber as oferendas e a adoração de seu povo.



Foto 5.2. Fachada do templo de Inanna em Uruk, retratando a deusa como a fonte de águas fecundas
©Baker Publishing Group. Cortesia do Vorderasiatisches Museum (Museu do antigo Oriente Próximo),
Berlim, Alemanha.

Às vezes complexos de templo também destacavam jardins como símbolos da fertilidade proporcionada pela divindade.³¹ A produção obtida nesses jardins do templo era usada em oferendas à divindade, da mesma maneira que os rebanhos de gado grávido e miúdo do templo eram usados com objetivos sacrificiais. Os jardins eram regados com as águas fecundas que fluíam dos templos.³² A ideia de quatro regatos que fluem do templo ou palácio para regar os quatro cantos da terra é representada graficamente em dois lugares. No palácio do rei Zimri-Lim, construído em Mari no século 18 a.C., há em uma das paredes um afresco com uma cena de inauguração. Em um dos painéis, duas deusas seguram jarros e de cada um deles saem quatro córregos que seguem em diferentes direções. Artefatos e indícios arqueológicos oferecem mais informações sobre os jardins dos palácios do que sobre os jardins dos templos.³³ Arqueólogos descobriram, perto de Ashur, um templo que tinha muitas fileiras de covas de árvores no pátio.³⁴

No Egito, um bosque sagrado era, às vezes, associado a um templo. Tanques artificiais, árvores e plantas exóticas, peixes e aves aquáticas, bem como produtos cultivados para atender às necessidades dos deuses, caracterizavam esses jardins do templo. Sua fertilidade e disposição ordenada simbolizavam a ordem no cosmo.³⁵ “Com frequência o templo é associado às águas da vida que fluem de uma nascente interna do próprio prédio — ou melhor, as pessoas consideravam que o templo incluía essa fonte ou que havia sido construído sobre ela. O motivo de essas nascentes existirem nos templos é que eram consideradas as águas primevas da criação, como Nun no Egito e Abzu na Mesopotâmia. O templo é dessa maneira estabelecido e fica em contato com as águas primevas.”³⁶

Na Bíblia, a visão de Ezequiel de um templo também apresenta águas fecundas que fluem do limiar do santuário (47.1-12). O Éden também é retratado como um lugar com um jardim junto ao espaço sagrado irrigado por regatos férteis e com animais e plantas exóticas.³⁷

O templo e o cosmo

Uma vez que o templo na terra era considerado apenas um tipo do templo cósmico maior e arquetípico, muitas imagens e símbolos remetem à relação entre o templo e o cosmo.³⁸ O templo é considerado o centro do cosmo³⁹ e é, em si mesmo, um microcosmo.⁴⁰

ANÁLISE COMPARATIVA 5.3: O jardim do Éden

O texto de Gênesis descreve uma situação bem conhecida no mundo antigo: um local sagrado que tem uma nascente com um parque adjacente e bem irrigado, suprido com espécimes de árvores e animais.^a

Ao mesmo tempo, devemos perceber que a geografia usada aqui não é uma geografia topográfica, mas uma geografia cósmica. (Conceitos como o trópico de Capricórnio fazem parte de nossa geografia cósmica. Ele é real, mas não na mesma categoria topográfica que o rio Tâmis.) Embora os quatro rios sejam massas reais de água, sua descrição aqui diz respeito ao seu papel cósmico. O rio do Éden fluía do lugar da habitação de Deus e era a fonte da água vivificante que fluía pelos rios, beneficiando toda a terra.^b

Em primeiro lugar, temos de reconhecer que o jardim do Éden não era, em rigor, um jardim para a humanidade, mas o jardim de *Deus* (Is 51.3; Ez 28.13). “O autor de Gênesis não considera o jardim do Éden apenas um pedaço do território mesopotâmico, mas um santuário arquetípico, isto é, um lugar em que Deus habita e onde o homem deve adorá-lo. Muitos dos aspectos do jardim também podem ser verificados em santuários posteriores, em particular no Tabernáculo ou no Templo de Jerusalém. Esses paralelos sugerem que o próprio jardim é entendido como uma espécie de santuário.”^c A presença de Deus é

fundamental para o jardim, e o autor e o público-alvo a consideravam um dado com base na cosmovisão antiga. A presença de Deus é vista como a fonte fecunda de todas as águas vivificadoras. “Não é apenas a morada de Deus. É também a fonte de todas as forças criativas que fluem da presença divina, que energizam a criação e lhe dão vida em um fluxo constante e incessante de poder vivificador”.^d Esse conceito é bem conhecido na Bíblia. Ezequiel 47.1-12 mostra as águas vivificantes que fluem do templo. Referências mais breves podem ser encontradas em Zacarias 14.8 e Salmos 46.4. Mas a cena mais familiar talvez apareça em Apocalipse 22.1,2, em que o rio da água da vida flui do trono de Deus.

É bem atestada essa associação entre templos do antigo Oriente Próximo e águas de fonte. Aliás, acreditava-se que alguns templos na Mesopotâmia, no Egito e no mito ugarítico de Baal haviam sido construídos em cima de nascentes (comparadas às águas primevas), que às vezes fluíam dos próprios prédios. Portanto, a montanha cósmica simbólica (o templo) ficava em cima das águas primevas simbólicas (a nascente).^e

Nesse aspecto, portanto, o mundo antigo e a descrição bíblica concordam. Quando vemos que a criação como um todo era entendida como o complexo de um templo cósmico, seria lógico entender o jardim como a antecâmara do Santo dos Santos. O Éden propriamente dito seria o Santo dos Santos, e o jardim adjacente é a antecâmara. A esse respeito, é importante observar que os objetos que eram guardados na antecâmara do santuário do Templo são imagens destinadas a evocar o jardim.^f A *menorá* é um símbolo da árvore da vida,^g e a mesa dos pães da presença fornecia alimento para os sacerdotes.

Em conclusão, o jardim pode ser comparado com a antecâmara do Santo dos Santos (Éden) no complexo do templo cósmico. Ele é apresentado como um lugar real, mas seu significado é encontrado no

que representa teológica e literariamente. Com esse entendimento, é possível avaliar que, em consequência da Queda, a maior perda não foi o paraíso, mas a presença de Deus. O templo estabelecia um retorno parcial daquela presença, e a antecâmara do templo lembrava a proximidade, outrora desfrutada, da presença de Deus.

O capítulo 2 de Gênesis não está tentando desenvolver a ideia de que o Éden seja o lugar da presença de Deus ou que seja o Santo dos Santos do templo cósmico. Esses são dados que são simplesmente pressupostos pelo autor e seu público-alvo. O texto está mais interessado no jardim como o meio pelo qual Deus fornecia alimento para as pessoas (v. 9). As árvores do jardim não forneciam comida para a divindade (que é o que ocorria em parques que às vezes ficavam ao lado dos templos), mas para as pessoas que serviam à divindade. Ao fornecer alimento, o jardim tornava concretos os benefícios que haviam sido concedidos na bênção de Gênesis 1.29,30.

^aPara uma análise extensa em um contexto de teologia bíblica, veja G. K. Beale, *The temple and the church's mission* (Downers Grove: InterVarsity, 2004), p. 66-80.

^bPara uma análise aprofundada, veja L. Stager, "Jerusalem as Eden", *BAR* 26 (2000): 36-47.

^cG. J. Wenham, "Sanctuary symbolism in the Garden of Eden story", in: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Division A: the period of the Bible* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986), p. 19.

^dD. Neiman, "Gihon and Pishon: mythological antecedents of the two enigmatic rivers of Eden", in: *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1973), p. 324. Para um estudo sobre localização, veja Z. Zevit, *What really happened in the Garden of Eden?* (New Haven: Yale University Press, 2013), p. 97-113.

^eJ. Lundquist, "What is a temple? A preliminary typology", in: H. B. Huffmon, F. A. Spina; A. R. W. Green, orgs., *The quest for the Kingdom of God: studies in honor of G. E. Mendenhall* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), p. 208.

^fE. Bloch-Smith, "'Who is the King of glory?' Solomon's temple and symbolism", in: M. Coogan; J. C. Exum; L. Stager, orgs., *Scripture and other artifacts: essays on the Bible and archaeology in honor of Philip J. King* (Louisville: Westminster John Knox, 1994), p. 27.

No Egito, o templo continha em seus recintos sagrados uma representação do monte primevo original que surge das águas cósmicas.⁴¹ Em resumo, o templo era considerado território cósmico da divindade. Esse conceito é representado até mesmo na planta dos templos. "O templo [egípcio] é uma representação do mundo: a estrutura ondulada da parede do recinto é uma representação da oposição entre a terra seca e o oceano primevo, enquanto o pilão, com suas duas torres de pilão e a reentrância entre elas na entrada, representa o horizonte. O próprio edifício do templo é o cosmo: o teto do templo, com suas representações de pássaros, por exemplo, é o céu físico; o santuário-barco e a câmara com imagem cultual são identificados como a abóbada dos céus."⁴²

Na Mesopotâmia, a principal imagem do templo era a do centro do cosmo. A partir do início do segundo milênio essa perspectiva é expressa no texto que trata da construção do templo de Gudea, que enumera as qualidades cósmicas do templo.



Foto 5.3. Santuário com águas adjacentes e jardim (Sargão II) Kim Walton. Tirada no Oriental Institute Museum (Museu do Instituto Oriental), Universidade de Chicago, Estados Unidos.

O templo, ancoradouro da terra,
que cresce [alto] entre o céu e a terra;
o Eninnu, a verdadeira construção de tijolos, [para] a qual Enlil decretou um
bom destino;
a bela cordilheira, que se destaca como uma maravilha
[e] que se eleva acima das montanhas; o templo, sendo uma grande montanha, alcançou o
céu;
sendo Utu, encheu o interior do céu.⁴³

Os conceitos estão presentes, com pouquíssimas mudanças, nos textos
neoassírios de meados do primeiro milênio.

Quando o segundo ano chegou
levantei para o céu a cabeça de Esarra, a morada do meu senhor Ashur.
Acima, na direção do céu, levantei alto sua cabeça.
Abaixo, no mundo inferior, firmei seus alicerces.
Ehursaggula, (que significa) Casa da Grande Montanha,
eu a embelezei como a escrita celeste. [...]
Seu topo altaneiro tocava o céu;
abaixo, suas raízes se espalham na água subterrânea.⁴⁴



Foto 5.4. Gudea, com o projeto do templo no colo Kim Walton. Tirada no Museu do Louvre, Paris, França.

Na Síria-Palestina, o templo era a materialização arquitetônica da montanha cósmica.⁴⁵ Esse conceito é representado na literatura ugarítica⁴⁶ e também na Bíblia, na qual se entende que o monte Sião é a montanha do Senhor (e.g., Sl 48) e o local onde seu templo, uma representação do Éden, foi construído. “Para o Israel antigo, o Templo de Salomão — na verdade, o monte do templo e toda Jerusalém — era um símbolo tanto quanto uma realidade, uma realização mitopoética do céu na terra, o Paraíso, o jardim do Éden.”⁴⁷

ANÁLISE COMPARATIVA 5.4: **Cosmo e templo em Israel**

Em Isaías 66.1, o Senhor indica: “O céu é meu trono, e a terra é meu estrado. Onde ficará a casa que vocês construirão para mim? Onde ficará meu lugar de descanso?”. Isso não se parece com a afirmação de Jeremias 10, em que o fato de os ídolos serem fabricados pelo ser humano invalida o papel deles. Deus não está sugerindo que um templo humano seja de algum modo sacrílego e incompatível com sua transcendência. Mas está dizendo que é inadequado considerar que um templo feito pelo homem seja o verdadeiro templo (cf. 1Rs 8.27). Ele é apenas uma representação em microescala do templo cósmico. Salmos 78.69 comunica uma ideia parecida ao indicar que o templo foi construído segundo o modelo do cosmo. Ideias como essas também são vistas em textos originários da Mesopotâmia, que comparam templos com os céus e a terra e lhes atribuem uma localização e uma função cósmicas.^a É evidente, então, que Israel e seus vizinhos partilhavam uma ideologia que entendia o cosmo como um templo e considerava o templo um modelo do cosmo ou o templo cósmico.

^aV. Hurowitz, *I have built you an exalted house*, JSOTSup 115 (Sheffield: JSOT, 1992), p. 335-7.

O templo e o mundo humano

Por causa da importância que tinha nas esferas divina e cósmica, o templo também adquiria uma importância inigualável no mundo humano. Ele era considerado o centro de poder, controle e ordem a partir do qual a divindade traz ordem ao mundo humano. Fertilidade, prosperidade, paz e justiça emanam da presença da divindade ali. Observe este exemplo do discurso do deus Ningirsu, encontrado nos Cilindros de Gudea:

Fiel pastor Gudea,
quando trouxeres tua mão para me apoiar
clamarei ao céu pela chuva.
Que do céu a abundância venha a ti,
que as pessoas recebam abundância contigo,
com a fundação do meu templo
que venha abundância!
Os grandes campos levantarão as mãos a ti,
o canal esticará o pescoço a ti [...]
por tua causa a Suméria verterá óleo em abundância,
por tua causa pesará lã em abundância.⁴⁸

ANÁLISE COMPARATIVA 5.5: Funções do templo em Israel

A oração de dedicação do Templo feita por Salomão em 1Reis 8.22-53 expressa sua esperança com respeito ao que o templo realizará no meio da cidade de Jerusalém e a como a presença de Deus ali afetará o reino. Com o pedido de que Deus responda de seu templo às súplicas feitas por seu povo em uma variedade de situações, são introduzidas as funções de:

- julgar o inocente e o culpado em caso de juramentos (v. 31,32);
- em resposta à confissão, libertar de inimigos invasores (v. 33,34);

- em resposta à confissão, acabar com a seca, a fome ou a peste (v. 35-40);
- responder ao estrangeiro (v. 41-43);
- dar vitória ou livramento na guerra (v. 44,45);
- em resposta à confissão, livrar do cativeiro e do exílio (v. 46-53).

Esses são os benefícios disponibilizados pela presença de uma divindade entre as pessoas. Nós encontraríamos as mesmas expectativas entre as pessoas de qualquer cidade do antigo Oriente Próximo. A jurisdição civil, política e cósmica da divindade é reconhecida nessas expectativas. Nos detalhes descritos no texto, podemos ver que em Israel a ideologia do templo não é muito diferente daquela de outras regiões do antigo Oriente Próximo. A diferença está na divindade, não na maneira que o templo funciona em relação à divindade. O ciclo da vida cósmica é interpretado de modo diferente em Israel, pois, em última instância, a provisão divina de alimento não visa atender às necessidades do próprio Deus. Ainda assim, a ideia de que toda a experiência humana está centrada na presença da divindade no templo é comum a todas essas culturas.

As visões de Zacarias oferecem indicativos adicionais da função esperada do templo. Cada uma das sete visões tem alguma ligação com construção de templo.^a Entre as funções indicadas, as mais notáveis são as seguintes:

- libertar de inimigos e estabelecer a ordem política (1.7-17 e 4.1-14);
- proteger as pessoas mesmo sem os muros da cidade (2.1-5);
- chamar à prestação de contas aqueles que quebram juramento (5.1-4);
- servir de base para operações divinas em todo o mundo (6.1-8).

Dessa maneira, a reconstrução do templo é promovida com a premissa de que, quando Deus voltar a morar entre os que são seu povo, ele será capaz de estabelecer justiça na terra deles, protegê-los dos inimigos e retomar o cumprimento do plano de longo prazo para seu povo, o qual foi temporariamente interrompido pelo Exílio.

^aB. Halpern, “The ritual background of Zechariah’s Temple Song”, *CBQ* 40 (1978): 167-90.

Portanto, o templo não é apenas o centro cósmico, mas também o centro econômico e moral do cosmo — aquilo a que Lundquist se refere como “a instituição central, organizadora e unificadora da sociedade do antigo Oriente Próximo”.⁴⁹ J. N. Postgate se refere a ele como “um vínculo que dá coesão à comunidade, uma fonte de riqueza e bens, um centro de leis e um ponto de convergência de todas as atividades comunitárias”.⁵⁰

Ainda assim, o templo não era apenas o centro de maior importância da sociedade, mas também o centro supremo de atenção de boa parte da atividade humana. “Para os membros de qualquer comunidade urbana da antiga Mesopotâmia, os vastos recursos econômicos e o complexo aparato administrativo de seu templo existiam para atender às necessidades do deus, ou deusa, patrono da cidade e proporcionar-lhe bem-estar, pois acreditava-se que a presença numinosa da divindade era o pré-requisito fundamental para o sucesso em todos os empreendimentos humanos.”⁵¹

Dessa forma, o templo existia como base de uma dependência mútua. Os deuses tinham suas necessidades atendidas pelo templo e suas imagens residiam no meio dele, e as pessoas tinham suas necessidades atendidas pela beneficência da divindade satisfeita. Uma inscrição de Arik-din-ili, feita um pouco antes de 1300 a.C., expõe a essência da ideologia quando indica que o rei construiu o templo de Shamash “para que a colheita de minha terra prosperasse”.⁵² A colheita próspera se torna, então, o recurso para oferendas

abundantes a serem feitas ao templo — o ciclo da vida cósmica no antigo Oriente Próximo.

O templo e os rituais

As necessidades dos deuses não eram atendidas apenas para que as pessoas fossem agraciadas com boas colheitas. O templo era o centro de controle da ordem no cosmo, e essa ordem tinha de ser mantida. Era preciso cuidar da divindade para que suas energias pudessem se concentrar no importante trabalho de manter afastadas as forças do caos. Os rituais funcionavam, portanto, não apenas como dádivas à divindade ou como palavras e ações litúrgicas mecânicas. Eles forneciam um meio pelo qual os seres humanos podiam desempenhar um papel na manutenção da ordem no cosmo.⁵³

Os sacerdotes eram os especialistas que tinham o conhecimento e a responsabilidade de assegurar que o acesso ao espaço sagrado fosse protegido e que os rituais fossem devidamente executados. A privacidade da divindade precisava ser resguardada, e suas necessidades tinham de ser atendidas, para que ela pudesse cuidar de seus assuntos cósmicos. A criação era renovada e mantida por meio dos vários rituais e cerimônias.⁵⁴

O pensamento egípcio atribuía essa função não apenas ao papel dos sacerdotes, mas também ao papel do rei. No Egito, os sacerdotes operavam apenas com base na autoridade delegada pelo rei, que tinha o direito exclusivo de realizar os rituais do culto.⁵⁵ Era tarefa do rei “completar o que estava inacabado e preservar o existente, não como um *status quo*, mas em um processo contínuo, dinâmico e até mesmo revolucionário de reconstrução e aperfeiçoamento”.⁵⁶ Desse modo, nas observâncias rituais a ordem do cosmo não apenas era mantida, mas também transferida para a sociedade, resultando em ordem política e social.⁵⁷ “De modo geral, a participação régia no culto consistia em invocar o poder sagrado para a preservação do *maat*, a ordem do mundo.”⁵⁸

Assmann resume bem o sistema: “O mundo mantido dessa maneira é um mundo de sentido, de comunicação, de conhecimento, de relações e

reflexões, uma interpretação antropomórfica do universo com uma imagem cosmomórfica correspondente da ordem humana. O ritual executado a cada hora impede o caos cósmico e, desse modo, remove o caos no próprio homem”.⁵⁹

O sacrifício desempenhava um papel importante nesse sistema. Uma vez que fornecia alimento para os deuses, pode-se dizer que era a provisão mais importante para manter a presença e o favor divinos e o bom funcionamento do cosmo. As convenções para a transferência de alimento para a esfera divina variavam de uma cultura para outra — indo desde a apresentação formal da oferenda em um tipo de estrado até um ritual de destruição. Beckman situa a prática hitita na última categoria: “O princípio geral por trás da técnica hitita de oferenda era que o material apresentado tinha de ser destruído, no todo ou em parte, a fim de passá-lo para o pretendido destinatário no mundo para-humano. Dessa forma, líquidos eram derramados (no chão, na mesa de oferendas ou no altar), pães eram partidos ou esfarelados, utensílios eram quebrados e animais eram mortos”.⁶⁰

ANÁLISE COMPARATIVA 5.6: O papel do ritual

Assim que entendemos a ideologia por trás do ritual no mundo antigo e o papel que ele desempenhava, podemos investigar a ideologia e o uso israelita do ritual. Aqui podemos começar com a maneira que se entendia o sacrifício, mas também queremos ir além disso e tratar da ideologia mais abrangente do ritual.

Embora a linguagem associada ao entendimento de que o sacrifício fornecia alimento para a divindade ainda seja observável no texto bíblico,^a há, disseminadas em vários textos, ressalvas que nos levam a concluir que essas palavras se tornaram vestígios léxicos. Com certeza a mais forte dessas ressalvas é encontrada no salmo 50, em que Yahweh nega que fique com fome ou precise de sacrifícios israelitas que lhe

sirvam de alimento. A distinção é reforçada pelo fato de que a apresentação de oferendas a Yahweh ocorre no altar do pátio externo, à vista de todos, dessa maneira resistindo à ideia de um deus se alimentar de forma mística em câmaras secretas.^b Apesar do fato de esse elemento não estar presente na ideologia israelita padrão do sacrifício, a ideia de fazer oferendas à divindade por gratidão e como petição é comum a todos os sistemas. Do mesmo modo, apesar das diferenças de uma cultura para outra quanto à certeza de conseguirem identificar a ofensa, a reação ao fato de terem ofendido a divindade incluía o oferecimento de sacrifício.

Os ritos de sangue habituais na Bíblia não são observáveis em qualquer nível significativo em outras culturas,^c mas é comum a ideia de que o espaço sagrado precisa ser simbolicamente limpo de impureza. Apesar das diferenças nos detalhes e procedimentos rituais, o mundo ritual de Israel partilhava uma base comum com aquilo que é conhecido do mundo antigo.

Em Levítico 16 temos uma janela para esse mundo, permitindo uma comparação com um rito anual em que a santidade do santuário retorna ritualmente ao ponto de equilíbrio para manter a presença da divindade e a ordem no cosmo.^d No ritual do Ano Novo babilônico, o sacerdote abate um carneiro para ser usado na purificação do santuário. Isso é feito com encantamentos para exorcizar demônios. O rei declara-se livre de vários crimes relativos ao seu ofício, e o corpo do carneiro é jogado no rio.^e A diferença em Israel é que são tratados pelo ritual os pecados de todo o povo e não apenas as ofensas do rei ou a ameaça de presença demoníaca. Ainda assim, a ideia é que tudo aquilo que constitui a ameaça mais importante à santidade do tempo é expurgado. Isso é feito ritualmente com o mesmo objetivo final em mente: a divindade ficará satisfeita em permanecer em seu templo e, dessa maneira, a estabilidade cósmica será mantida.

Os babilônios atiravam um carneiro abatido no rio, e os israelitas enviavam um bode para o deserto. Nessa mesma linha de pensamento, um aspecto de vários rituais hititas é a transferência do mal para um animal que é em seguida mandado embora.^f Em alguns desses ritos de eliminação, o animal é considerado um presente para aplacar os deuses ou um tipo de sacrifício aos deuses, mas em outros é simplesmente um meio de se livrar do mal. Nos rituais mesopotâmicos que transferem impureza, o animal é, com frequência, o substituto de alguém, um substituto que agora se tornará objeto de ataque demoníaco em lugar da pessoa. No ritual *asakki marsuti* para a febre, o bode que é substituto do doente é enviado para o deserto.^g Todos esses rituais diferem significativamente da prática israelita porque são executados por meio de encantamentos, um conceito totalmente ausente do ritual israelita. Além disso, a prática israelita não mostra a intenção de aplacar a ira da divindade ou do demônio, ao passo que essa é a motivação mais comum dos rituais do antigo Oriente Próximo. Milgrom assim resume as semelhanças e as diferenças:

Os ritos mesopotâmicos de eliminação se parecem com o rito bíblico do bode expiatório pelo fato de um objeto escolhido para atrair o mal da pessoa afetada ser, conseqüentemente, descartado. As diferenças entre eles são mais significativas: (1) Na Mesopotâmia, o mal removido com esses ritos é demoníaco e bem real; na Bíblia, embora a impureza seja real, ela não tem a vitalidade e independência do mal demoníaco. (2) Não há ritos de transferência coletivos na Mesopotâmia; em contraste, o bode expiatório da Bíblia remove os pecados de toda a nação. (3) Os ritos mesopotâmicos buscam a ajuda das divindades do deserto para que aceitem os males; na Bíblia, o rito todo é feito sob a égide de seu único Deus. (4) A Bíblia rejeita a ideia de

substituição, que pressupõe ataque demoníaco e o aplacamento de demônios ameaçadores.^h

É preciso ainda ressaltar outro aspecto do papel do ritual em todo o espectro de reações religiosas. No antigo Oriente Próximo em geral, a execução do culto era central e fundamental para a religião. Era a principal responsabilidade e substituía o elemento de crença (a afirmação mental de convicções doutrinárias). No pensamento religioso atual, a crença é mais fundamental, e alguns indivíduos até mesmo consideram a execução do culto mecânica e, portanto, vazia ou hipócrita. Não nos atrevamos a impor essa percepção ao mundo antigo. “O mundo das divindades do Egito não era um objeto de crença, mas, sim, de conhecimento: conhecimento de nomes, processos, ações e acontecimentos que eram sobrepostos — de uma maneira que explicava, fazia sentido, protegia, transfigurava — na esfera de manifestações no culto e na natureza.”ⁱ

A forma da crença da pessoa era menos significativa no mundo antigo. Não era a crença que tinha importância, mas a execução do culto. Em Israel, a execução do culto não era a expressão essencial da crença, mas a adesão à aliança, que envolvia execução cultural, embora não fosse dominada por ela.

^aAroma agradável, o altar como mesa e a ideia de refeições comunitárias que partilhavam de uma refeição com a divindade. Além disso, uma das interpretações das leis alimentares é que um padrão do que as pessoas podiam comer era transmitido pelo entendimento do que a divindade podia “comer”; veja E. Firmage, “The biblical dietary laws and the concept of holiness”, in: J. A. Emerton, org., *Studies in the Pentateuch*, VTSup 41 (Leiden: Brill, 1990), p. 177-208.

^bJ. Milgrom, *Leviticus*, CC (Minneapolis: Fortress, 2004), p. 21.

^cY. Feder, *Blood expiation in Hittite and biblical ritual: origins, content and meaning* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011). Veja tb. T. Abusch, “Blood in Israel and Mesopotamia”, in: S. M. Paul et al., orgs., *Emanuel: studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in honor of Emanuel Tov*, VTSup 94 (Leiden: Brill, 2003), p. 675-84.

G. Beckman indica que entre os hititas a garganta do animal era cortada e o sangue era esguichado na direção da estátua, além de ser usado em cerimônias de purificação (“How religion was done”, in: D. Snell, org., *The companion to the ancient Near East* [Oxford: Blackwell, 2005], p. 349-50).

^dVeja R. Gane, *Cult and character* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005).

^eIsso ocorre no quinto dia do ritual de doze dias. Cf. J. Bidmead, *The Akitu festival* (Piscataway: Gorgias, 2002), p. 70-4.

^fD. Wright, *The disposal of impurity*, SBLDS 101 (Atlanta: Scholars, 1987), p. 15-74. Cf. J. Milgrom, *Leviticus 1—16*, AB 3 (New York: Doubleday, 1991), p. 1071-9.

^gMilgrom, *Leviticus 1—16*, p. 1078.

^hMilgrom, *Leviticus 1—16*, p. 1079.

ⁱJ. Assmann, *The search for god in ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 2001), p. 94-5.

Podemos, então, ver que os sacrifícios não devem ser considerados simplesmente uma maneira de reparar ofensas ou lidar com o pecado. Sacrifícios são o meio pelo qual os adoradores desenvolvem o relacionamento com os deuses. Eles buscavam atingir os seguintes objetivos:

- alimentar os deuses para satisfazer suas necessidades (objetivo básico no antigo Oriente Próximo; inexistente em Israel);
- apaziguar os deuses quando se acreditava que estavam irados;
- dar presentes aos deuses para conquistar seu favor ou lhes agradecer pelo que fizeram (incluindo ofertas votivas);
- purificar ritualmente os adoradores para a participação no culto;
- eliminar a impureza;
- purificar dos efeitos do pecado lugares santos que haviam sido profanados (em Israel, isso era realizado mediante a manipulação do sangue).

Como as pessoas ou sacerdotes discerniam quais rituais satisfariam os deuses? Os israelitas acreditavam que Yahweh lhes havia revelado o que esperava, mas no antigo Oriente Próximo não havia essa revelação. Na

ausência dela, restava às pessoas e aos sacerdotes deduzir o que poderia agradar ao deus. Para isso, dependiam de seu conhecimento sobre o que agradava a um rei. Os reis desejavam ser tratados com o mais elevado respeito, serem reconhecidos por sua grandeza e receber todo tipo de agrado. Era lógico concluir que os deuses desejavam o mesmo tratamento, só que ainda mais⁶¹ Quando isso não parecia funcionar — isto é, quando se tinha recorrido a todos os rituais possíveis e ainda assim as evidências indicavam um deus irado —, as pessoas só poderiam tentar adivinhar o que talvez fosse o desejo da divindade.⁶²



Foto 5.5. Oferenda egípcia Kim Walton. Tirada no Oriental Institute Museum (Museu do Instituto Oriental), Universidade de Chicago, Estados Unidos.

Seria um erro pensar que os sacrifícios envolviam principalmente o abate ritual de animais. Outros gêneros alimentícios comuns incluíam produtos à base de cereais, laticínios, alimentos assados, frutas, ovos e uma

variedade de líquidos (cerveja, vinho, leite, mel e óleo). Quando animais eram oferecidos, tendiam a ser animais domesticados que tinham importância na economia.⁶³ Na Mesopotâmia, touros e ovelhas eram os mais comuns, mas as oferendas também incluíam aves, peixes ou *bandicoots* (uma espécie de roedores).⁶⁴ Porcos e cães eram normalmente oferecidos apenas a divindades ctônicas ou em oferendas aos mortos.⁶⁵ No Egito, a carne não era um elemento comum no ritual de sacrifício, mas estava presente na maioria das outras culturas.⁶⁶ Na maioria dos casos, a carne se tornava, então, o elemento principal de uma festa de que participavam a divindade, o sacerdote que fazia a oferenda e o adorador. As partes entregues à divindade variavam. A prática hitita mostra alguma semelhança com os rituais israelitas: “Os deuses preferiam a gordura e aqueles órgãos considerados o centro da vida e das emoções — em especial o fígado e o coração, mas também a vesícula biliar e os rins. Essas entranhas eram assadas em cima das chamas, cortadas em pedaços e servidas com pão ao receptor. O restante da carcaça era desmembrado, cozido como ensopado e compartilhado entre as pessoas presentes”.⁶⁷

Em todas essas questões, podemos ver que as práticas rituais em si revelam diversos pontos em comum em todo o mundo antigo, incluindo Israel. Da mesma maneira, o papel do ritual como base para o bom funcionamento do cosmo e como garantia do favor e da presença da divindade é evidente em toda parte. A principal diferença observada na cosmovisão cognitiva de Israel diz respeito ao grau em que Yahweh tinha necessidades atendidas pelos rituais ou à maneira que a oferta de presentes influenciava a divindade. Ao mesmo tempo, não devemos pensar que o papel principal do sacrifício era lidar com o pecado. Em Israel, os sacrifícios de “limpeza” tratavam do impacto do pecado no espaço sagrado⁶⁸ ao eliminar a contaminação, mas os israelitas tinham muitos outros sacrifícios cujo propósito era dirigir sua adoração a Yahweh.

¹ Veja M. B. Hundley, *Gods in dwellings* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013); B. E. Shafer, org., *Temples of ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 1997).↵

² J. C. Margueron, “Mesopotamian temples”, in: *OEANE* 5:165.↵

³ Vários templos têm nomes parecidos, mas o mais notável é EDURANKI, o templo de Ishtar em Nippur. Veja A. George, *House most high: the temples of ancient Mesopotamia* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1993), p. 80.↵

⁴ Alguns sugerem que isso é apoiado pela ideia de que Moisés viu o protótipo celeste quando recebeu instruções para o Tabernáculo, e.g., em Êxodo 25.9. V. Hurowitz defende persuasivamente que a palavra que a NIV traduz por “padrão” (hebr., *tabnit*) não se refere ao protótipo celeste, mas a algo que se aproxima do desenho ou modelo feito por um arquiteto. Mas, mesmo com esse argumento, ele não contesta que o templo celeste sirva de protótipo para o terreno (*I have built you an exalted house*, JSOTSup 115 [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992], p. 168-70).↵

⁵ J. D. Levenson, “The temple and the world”, *JR* 64 (1984): 275-98. Levenson emprega a palavra “arquétipo” para designar o templo que é o cosmo, e “antítipo” para a representação arquitetônica; veja p. 296.↵

⁶ Hurowitz, *I have built*, p. 330-1.↵

⁷ C. Walker; M. Dick, *The induction of the cult image in ancient Mesopotamia*, SAALT 1 (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001), p. 8.↵

⁸ Walker; Dick, *Induction*, p. 4 (citando a tese de P. Boden sobre o ritual mesopotâmico de lavagem da boca).↵

⁹ A. Berlejung, “Washing the mouth: the consecration of divine images in Mesopotamia”, in: K. van der Toorn, org., *The image and the book* (Leuven: Peeters, 1997), p. 62. Veja *Oração a Assur e a Marduque* em “Esarhaddon’s renewal of the gods”, in: Walker; Dick, *Induction*, p. 25.↵

¹⁰ Walker; Dick, *Induction*, p. 14, veja tábuas de encantamento 3, linhas 70-1.↵

¹¹ Walker; Dick, *Induction*, p. 14. Sobre rituais egípcios, veja S. Morenz, *Egyptian religion* (Ithaca: Cornell University Press, 1973), p. 155-6.↵

¹² Berlejung, “Washing”, p. 67.↵

¹³ W. W. Hallo; W. K. Simpson, *The ancient Near East*, ed. rev. (Fort Worth: Harcourt Brace, 1998), p. 285.↵

¹⁴ Walker; Dick, *Induction*, p. 4 (citação extraída da p. 13 de I. Winter, “‘Idols of the king’: royal images as recipients of ritual action in ancient Mesopotamia”, *JRitSt* 6 [1992]: 13-42).↵

¹⁵ Walker; Dick, *Induction*, p. 6. T. Jacobsen, “The graven image”, in: P. D. Miller; P. D. Hanson; S. D. McBride, orgs., *Ancient Israelite religion: essays in honor of Frank Moore Cross* (Philadelphia: Fortress, 1987), p. 22. Walker e Dick sugerem que a relação entre a estátua e a divindade é um pouco semelhante à relação entre corpo e alma no dualismo aristotélico.↵

¹⁶ Tradução de *AEL* 1:55, linhas 60-1.↵

¹⁷ O *ba* é a alma/espírito que consegue existir independentemente do corpo e representa a essência da pessoa.↵

¹⁸ E. Hornung, *Conceptions of god in ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 1982), p. 128-35; Morenz, *Egyptian religion*, p. 150-2.↵

¹⁹ R. Gundlach, “Temples”, in: *OEAE* 3:373.↵

²⁰ Jacobsen, “Graven image”, p. 22-3; Berlejung, “Washing”, p. 61.↵

²¹ Jacobsen, “Graven image”, p. 22.↵

²² Berlejung, “Washing”, p. 46.↵

²³ Hurowitz, *I have built*, p. 332-4, apresenta um grande volume de informações da Bíblia e do antigo Oriente Próximo para mostrar que a divindade também era considerada a construtora do templo (cf., e.g., Sl 78.69; 127.1).↵

²⁴ Isso fica evidente em Gênesis 28, em que Jacó dorme no lugar que, mais tarde, ele identifica como um espaço sagrado e no qual, de acordo com sua visão, ele vê o funcionamento do portal-escada. Esse conceito também é evidente na oração babilônica em que alguém com problemas manifesta preocupação de que talvez tenha involuntariamente invadido espaço sagrado.↵

²⁵ Para informações arquitetônicas e arqueológicas, veja o verbete “Temples” em *OEANE* 5:165-79.↵

²⁶ Hurowitz, *I have built*.↵

²⁷ Trecho extraído de J. Walton, “The Mesopotamian background of the Tower of Babel and its implications”, *BBR* 5 (1995): 155-75.↵

²⁸ Para uma descrição completa, veja T. Jacobsen, “Notes on Ekur”, *EI* 21 (1990): 40-7. Às vezes esse lugar era maior do que uma pequena sala. Oferecia um espaço para a divindade descansar quando ela não estava trabalhando.↵

²⁹ Nesses nomes, “templo” é simplesmente uma designação do espaço sagrado.↵

³⁰ *Mito de Nergal e Ereshkigal*. O cognato hebraico dessa palavra também é usado na história da “escada” de Jacó, que serve exatamente ao mesmo propósito das escadarias do zigurate.↵

³¹ K. Gleason, “Gardens”, in: *OEANE* 2:383. Todos esses elementos também são analisados por I. Cornelius em *NIDOTTE* 1:875-8.↵

³² J. Lundquist, “What is a temple?”, in: H. B. Huffmon; F. A. Spina; A. R. W. Green, orgs., *The quest for the kingdom of God: studies in honor of G. E. Mendenhall* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), p. 208-9. ↵

³³ Veja K. Gleason, “Gardens”, in: *OEANE* 2:383. Deve-se observar que, com frequência, os templos e os palácios ficavam em espaços adjacentes (E. Bloch-Smith, “‘Who is the king of glory?’ Solomon’s temple and symbolism”, in: M. Coogan; J. C. Exum; L. Stager, orgs., *Scripture and other artifacts: essays on the Bible and archaeology in honor of Philip J. King* [Louisville: Westminster John Knox, 1994], p. 26).↵

³⁴ L. Stager, “Jerusalem as Eden”, *BAR* 26 (2000): 43.↵

³⁵ R. Germer, “Gardens”, in: *OEAE* 2:5.↵

³⁶ Lundquist, “What is a temple?”, p. 208.↵

- ³⁷ M. Dietrich, “Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten: Überlegungen zur Lage des Gartens Eden”, in: B. Janowski; B. Ego, orgs., *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, FAT 32 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), p. 281-323; Stager, “Jerusalem”, 36-47; G. J. Wenham, “Sanctuary symbolism in the Garden of Eden story”, in: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Division A: the period of the Bible* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986), p. 19-25, reimpr. em R. S. Hess; D. Tsumura, orgs., *I studied inscriptions from before the Flood*, SBTS 4 (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), p. 399-404.↵
- ³⁸ B. Janowski, “Der Himmel auf Erden: zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels”, in: Janowski; Ego, orgs., *Biblische Weltbild*, p. 229-60.↵
- ³⁹ Levenson, “Temple”, 283-4, que se baseia em M. Eliade, *The sacred and the profane* (New York: Harper & Row, 1961), p. 36-47 [edição em português: *O sagrado e o profano*, tradução de Rogério Fernandes (São Paulo: Martins Fontes, 1992)].↵
- ⁴⁰ Levenson, “Temple”, 284-8. Veja tb. sua citação da declaração de G. Ahlström de que se pretendia que os templos siro-palestinos fossem o paraíso na terra, 295; G. Ahlström, *The history of ancient Palestine* (Minneapolis: Fortress, 1993), p. 256-7; cf. Hornung, *Conceptions*, p. 229. Como exemplo originário da Mesopotâmia, uma parte do templo de Nippur era denominada de ki-ùr e tinha o epíteto de “a grande terra”: R. J. Clifford, *Creation accounts in the ancient Near East and in the Bible* (Washington: Catholic Biblical Association, 1994), p. 26; cf. L. R. Fisher, “Creation at Ugarit and in the Old Testament”, VT 15 (1965): 318-9.↵
- ⁴¹ Lundquist, “What is a temple?”, p. 208.↵
- ⁴² R. Gundlach, “Temples”, in: *OEA 3:372*; veja tb. J. Assmann, *The search for god in ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 2001), p. 35-40.↵
- ⁴³ Cilindro de Gudea B: i.1-7, COS 2.155.↵
- ⁴⁴ A descrição de Esarra feita por Esar-Hadom é extraída de Hurowitz, *I have built*, p. 245.↵
- ⁴⁵ Lundquist, “What is a temple?”, p. 207.↵
- ⁴⁶ R. J. Clifford, *The cosmic mountain in Canaan and the Old Testament*, HSM 4 (Cambridge: Harvard University Press), p. 34-97; para uma análise arquitetônica, veja W. E. Mierse, *Temples and sanctuaries from the early Iron Age Levant: recovery after collapse* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2012); J. Kamlah, org., *Temple building and temple cult: architecture and cultic paraphernalia of temples in the Levant (2.-1. Mill. BCE)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012); M. J. Boda; J. Novotny, orgs., *From the foundations to the crenellations: essays on temple building in the ancient Near East and Hebrew Bible*, AOAT 366 (Münster: Ugarit-Verlag, 2010).↵
- ⁴⁷ Stager, “Jerusalem”, p. 37.↵
- ⁴⁸ Cilindro de Gudea A: xi.5-13, 16-7, COS 2.155.↵
- ⁴⁹ Lundquist, “What is a temple?”, p. 213; veja tb. Levenson, “Temple”, 298.↵
- ⁵⁰ J. N. Postgate, “The role of the temple in the Mesopotamian secular community”, in: P. Ucko; R. Tringham; G. W. Dimbleby, orgs., *Man, settlement, and urbanism* (Cambridge: Schenkman, 1972), p. 811-25, esp. p. 813-4.↵

⁵¹ J. Robertson, “The social and economic organization of ancient Mesopotamian temples”, in: *CANE* 1:444.↵

⁵² Citado em Hurowitz, *I have built*, no apêndice “Temple building and fertility”, p. 322-3, em que também analisa Ageu 2.15-19.↵

⁵³ J. Assmann, *The mind of Egypt* (New York: Metropolitan, 1996), p. 205; Hornung, *Conceptions*, p. 229.↵

⁵⁴ Stager, “Jerusalem”, 37.↵

⁵⁵ Gundlach, “Temples”, in: *OEAE* 3:373.↵

⁵⁶ Hornung, *Conceptions*, p. 183.↵

⁵⁷ Assmann, *Mind of Egypt*, p. 205, cita o sociólogo Talcott Parsons, que classifica essas comunidades politeístas com o termo genérico “sociedades cosmológicas”. Uma sociedade cosmológica vive de acordo com um modelo de formas cósmicas de ordem, transformando-o em ordem política e social por meio de observação meticulosa e de realização de rituais.↵

⁵⁸ Gundlach, “Temples”, in: *OEAE* 3:365.↵

⁵⁹ Assmann, *Mind of Egypt*, p. 211.↵

⁶⁰ G. Beckman, “How religion was done”, in: D. Snell, org., *The companion to the ancient Near East* (Oxford: Blackwell, 2005), p. 349.↵

⁶¹ Essa lógica é explícita nas instruções hititas a sacerdotes e pessoas encarregadas do templo. Veja J. Miller, *Royal Hittite instructions and related administrative texts* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013), p. 249.↵

⁶² Uma aluna (Kelly Whiting) sugeriu que isso não é diferente de como as mães reagem com seus bebês. Por não haver um manual de instruções ou qualquer comunicação clara e, portanto, sem saberem o que o bebê está pensando, as mães apelam ao que é geralmente provável: alimentar, trocar fralda, embalar e/ou fazer o bebê arrotar. Essas soluções “rituais” geralmente funcionam, de modo que recorremos a elas vez após vez — conhecimento testado e verdadeiro.↵

⁶³ Algumas vezes é possível encontrar sacrifícios de animais não domesticados, especialmente gazelas. Veja Miller, *Royal Hittite instructions*, p. 348.↵

⁶⁴ J. Scurlock, “Animal sacrifice in ancient Mesopotamia”, in: B. J. Collins, org., *History of the animal world in the ancient Near East* (Leiden: Brill, 2002), p. 392.↵

⁶⁵ Scurlock, “Animal sacrifice”, p. 392-3.↵

⁶⁶ Scurlock, “Animal sacrifice”, p. 389-404, quanto à Mesopotâmia.↵

⁶⁷ Beckman, “How religion was done”, p. 350.↵

⁶⁸ M. B. Hundley, *Keeping heaven on earth: safeguarding the divine presence in the priestly tabernacle*, FAT 50 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).↵

Religião do estado e religião da família

J. Bottéro resumiu a religiosidade mesopotâmica da seguinte forma:

Era formada, acima de tudo, por um sentimento “centrífugo” de temor, respeito e subserviência à divindade; o divino era retratado de acordo com o modelo humano (*antropomorfismo*) e se estendia por toda uma sociedade de seres sobrenaturais, deuses (*politeísmo*), a cujas necessidades esperava-se que as pessoas atendessem e cujas ordens deviam ser cumpridas com toda a devoção, submissão, mas também com a generosidade e a ostentação que, no pensamento deles, se esperava de personagens tão exaltadas. Além disso, era clara e exclusivamente uma religião pré-histórica sem escrituras sagradas, sem autoridades religiosas, sem dogmas, sem ortodoxia, sem ortopraxia e sem fanatismo.¹

Muito do que sabemos da prática religiosa do antigo Oriente Próximo diz respeito ao que se chamaria religião estatal. Isso acontece porque a maioria dos documentos escritos (as fontes primárias ao nosso alcance) tem origem nos palácios e nos templos. No mundo antigo, as pessoas comuns não tinham quase nenhuma relação com a religião no nível estatal (além das festas e de outros eventos ostentosos, como as procissões). A religião praticada no plano popular pode ser chamada de “religião familiar”, porque sua base era a unidade familiar e não o indivíduo.² Nosso entendimento da religião familiar se baseia em alguns textos, mas depende também de descobertas arqueológicas, em especial objetos de culto encontrados em casas particulares. Nesta seção, trataremos primeiro da religião estatal, em seguida da religião familiar.

Embora, com frequência, os deuses tivessem seus propósitos particulares, como grupo eram unânimes nas expectativas gerais que tinham das pessoas: “Esperava-se que seus servos se aquietassem, mantivessem a terra em boa ordem e atendessem às necessidades de seus criadores”.³ Os

deuses tinham necessidades, os deuses tinham tarefas e os deuses tinham caprichos — tudo isso era tratado na prática religiosa no nível estatal.

Religião estatal: o que os deuses querem

Necessidades dos deuses

Textos de todo o antigo Oriente Próximo tratam claramente do fato de que os deuses têm necessidades que são atendidas pelos seres humanos. O rei e os sacerdotes tinham suas respectivas obrigações no processo. Como mencionado no capítulo anterior, rituais e outras atividades culturais visavam atender a essas necessidades.⁴

A premissa básica dessa crença era que os deuses já existiam muito tempo antes da criação dos seres humanos, sem plano algum de criar esses seres. No entanto, precisavam de comida, roupa e moradia e, como eram deuses, estavam acostumados a confortos específicos. Vários mitos desenvolvem diferentes enredos, mas no final os deuses se cansaram de atender às próprias necessidades. A solução foi a criação dos seres humanos para lhes fornecerem alimento (sacrifícios), moradia (templos) e roupa e se dedicarem a atividades que mimassem os deuses. Essa era a obrigação religiosa no mundo antigo. Como declarado em *šima milka*, um texto sapiencial do segundo milênio a.C.: “Não zombes de um deus a quem não forneceste provisões”.⁵ Ao cuidar das necessidades dos deuses, as pessoas tinham o papel de dar as condições para que eles continuassem a trazer ordem ao cosmo.

Uma vez que os deuses se tornaram codependentes das pessoas, eles tinham, por sua vez, de atender às necessidades das pessoas e protegê-las. Se os campos não produzissem, não haveria colheita e os deuses não poderiam ser alimentados. Se invasores ameaçassem uma cidade, as pessoas não teriam condições de seguir cuidando dos deuses. Se a ordem não fosse mantida na sociedade, o bem-estar dos deuses ficaria comprometido. Por esse motivo, os deuses cuidavam das pessoas e as protegiam para que elas

pudessem atender às necessidades deles e mimá-los, por meio do ritual, de uma forma que estivessem acostumados. Podemos chamar essa codependência, nascida da necessidade mútua, de “Grande Simbiose”. Quando a Grande Simbiose estava em operação, os deuses e as pessoas ficavam satisfeitas e mantinha-se a ordem no cosmo e na sociedade.

A Grande Simbiose e toda a adoração pública associada giravam em torno da imagem, que indicava a presença da divindade e era o centro de qualquer cerimônia envolvendo o divino.⁶ Ela era despertada de manhã, lavada, vestida, alimentada diariamente com duas refeições suntuosas (enquanto tocava-se música em sua presença) e colocada na cama à noite.⁷ Assim, a adoração ocorria mediante o cuidado das necessidades da divindade por meio de sua imagem. Esse cuidado visava assegurar a presença ininterrupta da divindade na imagem.

Que confiança as pessoas tinham de que as necessidades dos deuses estavam sendo supridas de forma adequada e apropriada? As tradições que determinavam as condições desse cuidado foram elaboradas ao longo dos séculos por meio de informações colhidas do senso comum e da experiência. No que diz respeito ao senso comum, eles simplesmente tratavam a divindade com a mesma deferência, generosidade e grande conforto apropriados a um rei. Isso fazia sentido com base na premissa de que o que o deus queria era que cuidassem dele. Além da natureza intuitiva dessa resposta, há textos que mencionam ordens dos deuses para que fossem cuidados.⁸ No nível experimental, quando circunstâncias, vaticínios ou oráculos proféticos sugeriam que a divindade estava insatisfeita, iniciavam-se procedimentos divinatórios para tentar identificar uma estratégia apropriada. Depois de essa estratégia ser seguida e considerada bem-sucedida, era possível fazer acréscimos às tradições rituais.

Dessa maneira, os procedimentos rituais não eram resultado de revelação de alguma forma parecida com a do Pentateuco (instruções do Sinai). Embora seja verdade que os procedimentos divinatórios eram

considerados resultado da revelação divina (veja no cap. 11 a análise mais completa sobre adivinhação e vaticínios), elevados níveis de insegurança e ansiedade assolavam o sistema.

Estavam fadadas a surgir situações em que a vontade divina talvez não fosse tão clara. Será que a divindade queria um novo sumo sacerdote ou uma nova suma sacerdotisa? Em caso afirmativo, quem seria? A divindade desejava que seu antigo templo fosse reconstruído agora ou mais tarde? Ou não desejava isso de forma alguma? Será que o deus achava ser necessário ir à guerra contra um vizinho invasor ou estava inclinado a usar meios diplomáticos? E, com certeza, a divindade podia ter um desejo inimaginável, mas, ainda assim, tinha de ser adivinhado e executado. “Nesses casos — que poderiam ser chamados de ‘ordens específicas’ — o governante tinha de se basear em mensagens dos deuses em sonhos ou visões, em sinais e presságios, ou em uma das formas tradicionais de alguém abordar os deuses e, caso tivesse sorte, obter uma resposta.”⁹

Dessa forma, no antigo Oriente Próximo havia muita ansiedade sobre o que se devia fazer para agradar aos deuses. Ainda assim, a tradição acumulada oferecia aos antigos a sensação de fazer algo, o que podiam apenas esperar era que fosse suficiente. Eles acreditavam estar seguindo as ordens da divindade, embora, com frequência, essas ordens tivessem sido dadas para circunstâncias específicas, em vez de tratarem de modo de vida ou de comportamento ético.

Tarefas dos deuses

Os deuses tinham a tarefa de manter a ordem no cosmo e na sociedade. Destinos lhes haviam sido decretados em decorrência da hierarquia divina, e, como já mencionado, pelo menos algumas de suas tarefas eram viabilizadas por meio do processo ritual. Os deuses também esperavam que as autoridades do país os ajudassem a realizar suas tarefas. A manutenção da justiça, tarefa dos deuses, era delegada ao rei para que pudesse oferecer e

implementar os devidos vereditos e decretos. Os deuses esperavam que isso fosse feito. Na Estela de Hamurabi, a cena mostra Shamash concedendo autoridade a Hamurabi, e, no prólogo, Hamurábi conta que cumpriu seu dever de ser um rei justo. No capítulo 13, que trata da lei, isso será mais analisado.

Caprichos dos deuses

Os deuses facilmente se ofendiam, e evitar ou aplacar sua ira não era algo intuitivo. Percebia-se a ira dos deuses com base em circunstâncias ou então em vaticínios. Quando essa ira parecia evidente, tentava-se aplacá-la. No nível estatal, a adivinhação poderia sugerir uma solução: aumentar as ofertas, reformar o templo, cessar as hostilidades com um país vizinho e assim por diante.

No nível estatal é possível observar um exemplo de todo esse procedimento no “ritual do rei substituto”. Nesse caso, vaticínios, geralmente um eclipse, indicavam que a divindade estava descontente com o rei.¹⁰ Caso os sacerdotes adivinhadores, por meio de suas habilidades, concluíssem que os vaticínios sugeriam que a vida do rei corria perigo, ele deixaria o seu trono e um substituto seria entronizado por um período de tempo a ser estabelecido, em geral no máximo cem dias. Escolhido pelos adivinhos, o substituto era entronizado, vestido como o rei e recebia as insígnias régias (coroa, manto, armamento, cetro).¹¹ Era-lhe dada uma rainha, que no final partilhava do destino dele. Ele desempenhava o papel de rei, apresentando ofertas perante o altar e queimando incenso. Ao mesmo tempo, tinha de recitar ladainhas de vaticinação e, dessa maneira, assumir os maus agouros.¹² O ato final mediante o qual a transferência dos maus agouros se realizava ocorria no fim do período, quando o substituto era morto. Assim, os vaticínios eram cancelados e o rei e seu príncipe eram redimidos. Via-se a substituição como uma maneira de permitir que os deuses fizessem o que desejassem. Os vaticínios haviam indicado que os deuses desejavam agir

contra alguém. O ritual não pretendia enganar os deuses, mas disponibilizar-lhes uma vítima em quem podiam pôr em prática suas intenções.¹³ Nesse caso jamais se chegaria a saber a causa da ira dos deuses. O ritual apenas lhes dava um alvo para desferir sua ira, o que resultaria no aplacamento deles.¹⁴

Em outro nível, era possível saber — não em decorrência de vaticínios, mas do infortúnio experimentado por um país ou uma cidade — que pecados políticos haviam sido cometidos. Um dos exemplos mais conhecidos está no texto hitita *Relato da calamidade de Mursilis*.¹⁵ No Egito, o gênero de instrução real às vezes remete a esse fenômeno (e.g., *Instruções a Merikare*),¹⁶ e, na Mesopotâmia, a *Maldição de Acádia*¹⁷ sugere a insatisfação dos deuses com as profanações de Naram-Sin, no terceiro milênio, ao passo que no primeiro milênio as acusações contra Nabonido permanecem como testemunho dessa mentalidade.¹⁸ A identidade coletiva significava que muitas ofensas eram consideradas coletivas e que soluções eram coletivas. Pessoas comuns contavam com o rei e com os sacerdotes para que a divindade mantivesse seu favor nesse plano coletivo. Elas esperavam que isso resultasse em fertilidade e prosperidade para sua terra e nação, sucesso nas relações internacionais e uma sensação de paz e segurança.

ANÁLISE COMPARATIVA 6.1: Religião estatal em Israel

Embora o Antigo Testamento estabeleça um papel para Yahweh desde o início, o yahwismo associado a Israel começou com Abraão como religião familiar e emergiu ao longo do tempo como religião estatal.^a Até certo ponto, essa transição começou nas narrativas do Êxodo, quando Yahweh assumiu seu papel de deus nacional. O yahwismo adquiriu uma nova dimensão no desenvolvimento da monarquia quando surgiram as instituições associadas de monarquia e templo (em um

centro fixo de adoração) e se definiu o papel de um Deus estatal. O yahwismo é o único exemplo reconhecido desse tipo de desenvolvimento. A fase intermediária entre a religião familiar de Abraão e a religião estatal da monarquia é o que pode ser chamado de religião de clã ou tribal, e é mais evidente no período dos juízes.

A religião estatal da monarquia partilhava muitas características comuns com as religiões estatais conhecidas do antigo Oriente Próximo, de modo que, para um observador externo, boa parte teria parecido igual. O papel público do rei, as funções do templo e dos sacerdotes, bem como os rituais de manutenção em favor do reino teriam — todos eles — oferecido uma impressão familiar.

Entretanto, os textos do Antigo Testamento insistem em que Yahweh não é como qualquer outro deus. Aqueles elementos que, com frequência, serviam de alicerce para a religião estatal no antigo Oriente Próximo eram inaceitáveis nos ideais e valores que os profetas apresentavam para o yahwismo. Essas diferenças podem ser examinadas usando as mesmas três categorias apresentadas no título “Religião estatal: o que os deuses querem”: necessidades, tarefas e caprichos.

As necessidades de Yahweh

No Antigo Testamento, isso é, evidentemente, um paradoxo. Yahweh não tem nenhuma necessidade; portanto, a religião estatal não tem nenhum fundamento lógico subjacente com base na premissa de satisfazer aquelas necessidades. A Grande Simbiose é rejeitada, e não há uma imagem para mediar o cuidado com Yahweh. Os rituais estão relacionados com a ordem, assim como no restante do antigo Oriente Próximo, mas essa ordem é delineada na relação pactual e não nas necessidades de Yahweh. O esplendor do templo honra Yahweh, assim como o esplendor do templo de Marduque honra Marduque. Os

sacrifícios e a manutenção do espaço sagrado visam atrair e manter a presença vital da divindade. Ofertas são uma expressão de gratidão. Boa parte disso se repete na retórica geral, mas no antigo Oriente Próximo os deuses logo admitem sua carência e reconhecidamente dependem do sustento humano. Em Israel, todos os aspectos, por mais tradicionais que sejam, têm uma lógica alternativa. A religião estatal ressalta as necessidades do povo mais do que as necessidades de Yahweh. A reciprocidade e a dependência mútua não têm nenhum papel na retórica. Quaisquer obrigações que Yahweh tenha com Israel não advêm de os israelitas atenderem às necessidades dele, mas, sim, do acordo da aliança. O povo serve a Yahweh por fidelidade às expectativas da aliança.

As tarefas de Yahweh

As tarefas realizadas por Yahweh em Israel não são vistas de maneira tão diferente das exercidas por outras divindades do antigo Oriente Próximo, e a prática religiosa também era entendida como um meio de estar junto a Yahweh e envolvido com ele (embora sempre fique claro que ele não precisa de ajuda). A responsabilidade de manter a justiça e a ordem era imposta pela aliança ao rei, aos sacerdotes e ao povo. Yahweh não tem nenhum destino decretado para ele e não está sujeito a atributos de controle (como os MES) que operem de forma independente dele. Embora a ideia seja passível de debate, vale a pena considerar se seria possível estabelecer o seguinte contraste: os deuses do antigo Oriente Próximo têm tarefas, ao passo que Yahweh tem um plano. Ambos os conceitos (“tarefas” e “plano”) oferecem maneiras de analisar os desdobramentos da manifestação dos atributos da divindade no mundo. A diferença é que a justiça emana da natureza de Yahweh, ao passo que a justiça é simplesmente a responsabilidade de uma divindade como Shamash. Pode ser uma distinção sem uma diferença,

dependendo de quão estreitamente associemos a função (jurisdição) à identidade (natureza).^b É importante resistir a contrastes simplistas, mas é difícil escapar da conclusão de que os israelitas tinham categorias exclusivas para entender Deus.

Os caprichos de Yahweh

Ao contrário da ideia sobre os deuses nos textos do antigo Oriente Próximo, o Antigo Testamento não reconhece que Yahweh tenha caprichos. Apesar disso, às vezes as ações de Yahweh são consideradas problemáticas, incompreensíveis ou inconsistentes. A queixa dos israelitas do período babilônico de que “os pais comem uvas verdes e os dentes dos filhos é que ficam embotados” é apenas um exemplo. Em outras ocasiões, a seca ou a fome ocorrem sem uma explicação imediata. Mas os profetas e os autores bíblicos nunca se satisfazem em deixar prevalecer a conclusão de que esses acontecimentos simplesmente representam um capricho divino. Os profetas identificam causas para o tratamento específico da nação. O cronista elabora toda sua teologia com base na consistência da retribuição. O salmista, embora muitas vezes confuso sobre a aparente indiferença de Yahweh, não admite a ideia de que Yahweh seja inconsistente. A ira de Yahweh contra Nadabe e Abiú, Coré, Acã, Hofni e Fineias, Uzá e outros personagens semelhantes sempre é acompanhada de uma justificativa. É verdade que os babilônios também procuravam razões para a ira divina, mas apenas para que o aplacamento pudesse ocorrer, e não por serem impelidos por uma necessidade de conciliar o comportamento divino com a natureza divina. A ideia é que não há indício de que a religião estatal israelita entendia que o aplacamento tivesse relação com caprichos divinos.

Muitos dos problemas religiosos criticados na História Deuteronomista, em Crônicas e nos Profetas diziam respeito a questões

ligadas à religião estatal. Na divisão da monarquia em norte e sul, não houve nenhuma discordância sobre qual deus era adorado. Em vez disso, as diferenças surgiram em relação aos santuários estatais, ao papel dos reis davídicos integrado à capital, Jerusalém, e em relação ao templo dali, ao sacerdócio e às festas. Tudo isso tem ligação com a prática religiosa no nível estatal.

O conflito entre Elias, de um lado, e Acabe e Jezabel, do outro, dizia respeito a uma contestação do papel de Yahweh como deus estatal. A infidelidade prévia que remontava ao período dos juízes e que prosseguia nos lugares altos simplesmente mostrava a adoção de deuses da fertilidade e da natureza no plano do clã ou da família. Acabe e Jezabel patrocinaram Baal como substituto de Yahweh em nível nacional.

Inovações patrocinadas pelo estado durante o governo de reis como Manassés e Acaz introduziram outras divindades ao lado de Yahweh que talvez tenham tido prioridade sobre ele em razão de associações estatais.^c O Antigo Testamento também fala de reformas patrocinadas pelo estado, em especial as de Ezequias e Josias. Esses reis procuraram expurgar a religião estatal de elementos sincretistas — aqueles que haviam feito parte das inovações politicamente motivadas de seus predecessores.

Nenhuma dessas divisões, contestações, inovações ou reformas teve necessariamente muito impacto na prática religiosa das famílias de Israel. Nas religiões politeístas do mundo antigo, não era considerado obrigatório que as pessoas adorassem os deuses do estado. Isso podia ser vantajoso para eles e coincidir com seus próprios interesses, mas o deus do estado dificilmente ficaria ofendido por adorarem suas divindades locais ou ancestrais. Essa observação esclarece bastante a dificuldade de séculos dos israelitas para entender que a condição de Yahweh como deus estatal excluía a adoração de deuses locais, de

deuses da natureza ou de deuses ancestrais. A mentalidade nativa deles não teria visto nenhum conflito. Poderiam de bom grado reconhecer Yahweh como o deus nacional e como o deus supremo, mas essas conclusões não exigiam a adoração exclusiva de Yahweh. A religião estatal era um assunto totalmente diferente da religião familiar. A natureza singular de Israel é que aqui podemos ver uma tentativa de combinar esses dois horizontes. Tudo indica que os israelitas foram sistematicamente sincretistas durante todo o período da monarquia,^d embora os profetas tivessem grandes esperanças de que o povo se arrependesse de seu sincretismo e, com base na aliança, se tornasse fiel de coração a Yahweh.

A explicação para a religião estatal de Israel e para o entendimento de seu caráter peculiar no mundo antigo está no fato de que a identidade coletiva da nação se baseava em seu relacionamento pactual com Yahweh. A aliança está no fundamento do papel de Yahweh como divindade nacional de Israel e é o elemento básico no seu entendimento do rei, do templo e do propósito por trás de seus rituais. É a aliança que determina o comportamento de Israel e que explica o procedimento de Yahweh.

Embora a aliança oferecesse informações transmitidas por Deus e a respeito dele que outras nações não tinham, Israel experimentava a mesma dificuldade em receber “ordens especiais” da divindade como qualquer outro povo. Buscavam-se respostas mediante métodos quase divinatórios que foram legalmente estabelecidos para Israel, como consultar o Urim e o Tumim ou consultar os profetas. Ambas as práticas têm significativa continuidade fenomenológica com o antigo Oriente Próximo. Mas, como não se baseavam na premissa de que era preciso cuidar da divindade, as ordens estabelecidas eram um assunto totalmente diferente. É nesse ponto que entra a revelação do Sinai.

^aPara uma abordagem mais geral, veja P. Miller, *The religion of ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2000), p. 87-94.

^bIsso nos leva de volta à análise da ontologia dos deuses; veja o cap. 4.

^cS. Holloway defende a natureza limitada de imposições religiosas dos assírios aos estados vassalos: *Aššur is king! Aššur is king! Religion in the exercise of power in the neo-Assyrian Empire* (Leiden: Brill, 2002).

^dEm parte, é possível identificar esses detalhes por meio da iconografia dos vários períodos; veja O. Keel; C. Uehlinger, *Gods, goddesses, and images of God in ancient Israel* (Minneapolis: Fortress, 1998).

Religião da família: o que os deuses querem

A natureza do politeísmo afeta significativamente a distinção entre religião do estado e religião da família. Tendo em vista a ideia de que os deuses operavam em um sistema hierárquico, havia uma burocracia e uma divisão de trabalho.

Enquanto a religião estatal se concentrava primariamente nos deuses ligados aos principais templos da cidade (e em particular no deus patrono da cidade), a maioria das famílias sentia que tinha quase nenhum acesso esses grandes deuses.¹⁹ De igual modo, essas divindades provavelmente não estavam preocupadas com aquelas famílias ou não ouviriam seus pedidos.²⁰ Não se considerava obrigatório as pessoas adorarem aos deuses do estado.²¹ Por isso, as massas tendiam a recorrer a seus deuses familiares e ancestrais, os quais mais provavelmente se interessariam por elas. Em contrapartida, podia-se às vezes rogar a essas divindades que tentassem influenciar os grandes deuses.²² “O deus que os cidadãos da Babilônia escolhiam para si tinha de estar próximo. Em teoria, essa proximidade significava vizinhança física. Como bem poucos deuses eram onipresentes, ter um deus poderoso para ajudar não trazia quase nenhuma vantagem caso seu templo ficasse a quilômetros de distância. As pessoas queriam adorar um deus que estivesse bem próximo. Quando o deus que adoravam pertencia aos escalões inferiores da hierarquia divina, havia um grau razoável de probabilidade de que essa divindade tivesse um templo ou santuário na vizinhança.”²³ Na Mesopotâmia, os ancestrais que haviam morrido eram muitas vezes associados aos deuses da família, e neste caso a religião familiar incluía pelo menos um culto aos ancestrais.²⁴ Os babilônios se referiam a seus deuses da família em termos relacionais, estabelecendo, assim, um paralelo com a expressão bíblica “Deus de seus pais”.²⁵



Foto 6.1. Orelhas retratadas em uma tábua votiva, expressando esperança de que a divindade ouvirá as petiçõesKim Walton. Tirada no Oriental Institute Museum (Museu do Instituto Oriental), Universidade de Chicago, Estados Unidos.



Foto 6.2. Estatueta, provavelmente de um ancestral, encontrada enterrada debaixo do chão de uma casa Kim Walton. Foto tirada no Oriental Institute Museum (Museu do Instituto Oriental), Universidade de Chicago, Estados Unidos.

Adoradores de todo o antigo Oriente Próximo esperavam que seus deuses lhes proporcionassem uma boa reputação, êxito social, prosperidade material e, é claro, a capacidade de ter filhos.²⁶ Esperavam que seus deuses lhes fossem propícios em seus vários esforços. Por isso, estavam bem interessados em como obter o favor dos deuses. “As muitas facetas do cuidado de um deus pessoal podem ser resumidas na expressão de que a divindade deseja dar a seu servo humano ‘vida em abundância’”, às vezes chamada de plenitude de vida.²⁷

Mas o relacionamento com os deuses era uma simbiose frágil. Ações descuidadas de um indivíduo podiam atrair repentinamente a ira da divindade. Uma vez que o relacionamento com um deus pessoal oferecia proteção e prosperidade, se o deus se retirasse irado, o resultado era uma

repentina vulnerabilidade.²⁸ Doenças, colheitas fracas e calamidades pessoais de todo tipo eram atribuídas ao abandono pela divindade e à concomitante exposição a demônios e ao mal proveniente de uma variedade de fontes. Nessas circunstâncias, a prioridade suprema era o aplacamento da divindade, mas, nessa situação, os procedimentos eram incertos. Nos relacionamentos humanos, quando ocorre um desentendimento que torne necessária e desejada uma reconciliação, dois caminhos são possíveis. Caso a ofensa seja conhecida, é possível pedir perdão e interromper o comportamento ofensivo. Caso não haja uma ofensa facilmente identificável, é possível buscar a reconciliação mediante atos de bondade ou generosidade para com a parte ofendida. No antigo Oriente Próximo, raramente alguém achava que conseguia identificar com segurança o motivo da ira de uma divindade. Como não havia um código de conduta revelado, apenas ofensas evidentes (Roubo do templo? Não se preocupar com os sacrifícios exigidos?) seriam reconhecíveis. Como geralmente esse não era o caso, seguia-se o outro caminho. A pessoa procurava abrandar a ira divina mediante atos de bondade e generosidade.



Foto 6.3. A enfermidade e a atividade dos deuses estavam intimamente ligadas no mundo antigo. Acreditava-se que Lamashtu, retratado aqui como a grande figura de pé sobre um jumento, causava muitas doenças. Amuletos como esse eram colocados em cima do leito de alguém doente para invocar os deuses cósmicos para que trouxessem cura. Os símbolos daqueles deuses são mostrados na parte mais alta. O amuleto é do período neoassírio. Kim Walton. Foto tirada no Museu do Louvre, Paris, França.

Na Mesopotâmia, a teoria era exposta com bastante clareza:

Todo dia adora teu deus.
Sacrifício e bênção são o acompanhamento adequado do incenso.
Apresenta a teu deus tua oferta voluntária.
Pois é apropriado apresentá-la aos deuses.
Oração, súplica e prostração
oferece diariamente a ele, e receberás tua recompensa.
Então terás plena comunhão com teu deus.
Em tua sabedoria, estuda a tábua.
Reverência gera favor,
sacrifício prolonga a vida,
a oração expia a culpa.²⁹

A teoria, porém, fica apenas no campo da hipótese. Com frequência, a realidade apresentava menos otimismo. Um sofredor bem conhecido, depois de tentar muitas estratégias rituais, confessa com tristeza sua confusão e frustração:

Ah, como gostaria de saber se essas coisas estavam agradando ao meu deus!
O que parece apropriado para alguém pode ser uma ofensa ao seu deus;
o que para o coração de alguém parece desprezível é o que é apropriado ao seu deus.
Quem conhece a vontade dos deuses no céu?
Quem entende os planos dos deuses do mundo inferior?
Onde os mortais aprenderam o caminho de um deus?³⁰

Sem revelação não havia uma maneira de saber o que agradava e o que irava uma divindade. Em uma conhecida oração assíria intitulada *Uma oração a cada deus*, o adorador está procurando aplacar a ira de uma divindade por causa de uma ofensa que ele presumivelmente cometeu. Existem apenas dois problemas: ele não sabe qual deus está irado e desconhece o que tenha feito de errado. Por esse motivo, dirige cada confissão “ao deus que conheço ou não conheço, à deusa que conheço ou não conheço”. Ele está pronto a confessar que, por ignorância, comeu alimento proibido ou invadiu espaço sagrado — qualquer coisa para aplacar a divindade.³¹ Sua frustração nos enche de empatia quando ele expressa sua falta de esperança:

Eu buscava constantemente (ajuda), mas ninguém me ajudava.
Eu chorava, mas eles (i.e., ninguém) não se aproximavam de mim.
Eu expressava um lamento, mas ninguém me ouvia.
Estou angustiado; estou sozinho; não consigo ver.
A humanidade é surda e não sabe de nada;
a humanidade — qualquer que seja o nome com que a chamemos —, o que ela sabe?
Se (alguém) faz algo errado ou bom, não sabe.³²

Essa é a difícil condição daqueles que vivem em um mundo sem revelação. No final, apesar de todo seu ritual cuidadoso, eles não sabiam o que a divindade queria — podiam apenas seguir as tradições e suportar as

dificuldades. As ações rituais eram geralmente combinadas com oração; portanto, agora voltamos nossa atenção para essa área.

O papel da oração e da devoção

As orações das pessoas revelam suas prioridades e seus valores.³³ Orações de louvor demonstram a importância atribuída à exaltação de uma divindade. Nem sempre é fácil discernir se esse exercício reflete simplesmente adoração verdadeira ou se faz parte de um esquema mais complexo movido por interesses pessoais, que, como observado com sarcasmo por Bottéro, seria resultado não da piedade, mas da prudência. A maioria de nós teria dificuldade em fazer essas distinções na origem de nossas próprias orações e deveria relutar em tirar conclusões de orações escritas que foram preservadas do mundo antigo.

No entanto, quando ingressamos na esfera da súplica e da petição, o interesse pessoal é intrínseco ao contexto, de modo que motivações, valores e prioridades são mais discerníveis.³⁴ Como a cultura dos tempos antigos tendia a valorizar a pessoa à luz do desempenho de seu papel, os valores pessoais também seguem o mesmo caminho. Para Van der Toorn, existe uma “primazia da vergonha sobre a culpa, da honra sobre a autoestima e do sucesso sobre a integridade”.³⁵ Por se pensar que qualquer tipo de infortúnio originava-se de uma ofensa à divindade, era inevitável o “ofensor” sofrer rejeição social. Ninguém queria ser culpado por associação e dessa maneira atrair a ira de algum deus. Por esse motivo, embora o sofredor não sentisse nenhuma culpa (nos casos em que o sofredor não tinha ideia alguma do que poderia ter feito de errado,³⁶ embora estivesse pronto a admitir uma ofensa, se apenas tivesse informação do que devia admitir), ele ficava tomado de vergonha com a reação da sociedade à circunstância difícil pela qual passava. Ele sentia a humilhação da desonra pública e sofria as consequências da ruptura de relacionamentos em sua cidade e sua família. Portanto, as orações buscavam a restauração do favor divino, que

supostamente resultaria na restauração do bem-estar social das pessoas, em vez da restauração do bem-estar pessoal ou espiritual. A vergonha era solucionada; e a honra, restaurada. Essa restauração e recuperação são os objetivos religiosos e o resultado esperado da oração.



Foto 6.4. Tukulti-Ninurta I adora diante de um símbolo do deus NabuKim Walton. Foto tirada no Vorderasiatisches Museum (Museu do Antigo Oriente Próximo), Berlim, Alemanha.

É possível que os israelitas tenham compartilhado da mesma ênfase antropológica de priorizar o papel social acima do discernimento e da consciência pessoal. O conceito de vergonha é onipresente no livro de Salmos. Mas é claro que o conhecimento da Torá criou uma situação bem diferente com respeito à consciência da ofensa e à capacidade de confessá-la. A capacidade de identificar a ofensa e o reconhecimento de ter agido errado criam um ambiente fértil para a culpa surgir em um nível diferente.

Por consequência, em Israel a culpa não substitui a vergonha na lista de valores, mas é elevada a uma condição relativamente igual.

Será que, fora da matriz ritual/oração, há uma piedade que contribui para um relacionamento saudável entre uma pessoa e seu deus? Estudos anteriores sugeriam que não havia praticamente nenhum indício de devoção no sistema religioso mesopotâmico.³⁷ Estudos mais recentes da antropologia antiga têm investigado a possibilidade de que a devoção talvez não estivesse ausente, mas fosse expressa de diferentes maneiras em diferentes níveis. K. van der Toorn conclui: “Os babilônios não tinham uma tradição introspectiva e tinham pouquíssima noção de interioridade. A subjetividade ainda não havia sido desenvolvida. [...] Nesse enfoque, a identidade individual não é o que você é lá no fundo, mas aquilo que manifesta: ela é pública e social”.³⁸ T. Abusch acrescenta: “Em grande medida, os seres humanos obtêm sua identidade com base em seus contextos sociais”.³⁹

Ainda assim, é importante estabelecer nuances para evitar exageros. Não devemos pressupor que um forte senso de identidade comunitária negasse uma concepção de pessoa (em sentido legal, social ou moral), um conceito de eu (consciência de identidade única) ou um senso de individualidade (como um organismo potencialmente autossuficiente).⁴⁰

Em acádico, o vocábulo antropológico mais relevante para descrever a identidade de alguém, *temu*, é definido como “plano, inspiração ou inteligência, bem como a formulação verbal que os transmite ou expressa”.⁴¹ Abusch conclui: “O mesopotâmico não formulava sua própria psicologia pessoal na forma básica de categorias internas; pelo contrário, tornava objetivos e exteriores os aspectos importantes do eu”.⁴²

No pensamento egípcio, a antropologia tinha alguns aspectos que diferiam do que vemos na Mesopotâmia. Podia-se falar da alma-*ba* e da alma-*ka*.⁴³ Assmann chama essa antropologia de “constelativa”: “A pessoa nasce, vive, cresce e existe mediante o desenvolvimento de uma esfera de ‘constelações’ sociais e corpóreas. Uma antropologia constelativa destaca

os laços, papéis e funções que unem as partes constitutivas. Ela abomina as ideias de isolamento, reclusão, autossuficiência e independência, e as considera sintomas de morte, desintegração e destruição. A vida é interdependência, interconexão e comunicação naquelas redes de interação e interlocução que constituem a realidade”.⁴⁴ Assmann estabelece uma relação estreita entre o senso de identidade do indivíduo e as condições da sociedade em que ele vive. “Como pessoa, o egípcio depende da coesão social para manter sua coesão pessoal. O ideal egípcio é a integração constelativa, que depende tanto das virtudes conectivas da pessoa quanto das condições sociais.”⁴⁵ Assmann conclui com a afirmação de que a cultura egípcia “constrói a pessoa com base na pluralidade”.⁴⁶

ANÁLISE COMPARATIVA 6.2: A religião de Abraão

A informação apresentada aqui sobre a religião da família no antigo Oriente Próximo nos oferece agora uma nova perspectiva para investigar a experiência religiosa de Abraão.

T. Jacobsen identificou o desenvolvimento básico na religião mesopotâmica durante o segundo milênio como a ideia de um “deus pessoal”, o qual Van der Toorn mostrou que deve ser entendido como o equivalente do deus da família.^a Normalmente, o papel de deus pessoal era desempenhado por divindades inferiores,^b embora não seja impossível que as grandes divindades cósmicas pudessem ter essa função. Em troca de obediência e adoração, essas divindades cuidavam do bem-estar de seus adoradores.

A pessoa tinha um relacionamento pessoal e íntimo com uma única divindade, seu deus pessoal — semelhante ao relacionamento com as autoridades de sua família: pai, mãe, irmão e irmã mais velhos . Em geral o deus pessoal era alguma divindade inferior do panteão que havia adquirido um interesse especial na família da pessoa ou havia desenvolvido uma preferência pela própria pessoa. Em certo sentido, e provavelmente

esse seja o aspecto original, o deus pessoal aparece como a personificação da sorte e do sucesso de uma pessoa.^c

Com base nos textos da Mesopotâmia, fica claro que essa divindade não era adorada de maneira exclusiva, mas dominava o aspecto pessoal da prática religiosa do indivíduo. “Portanto, era ao seu deus pessoal, acima de qualquer outro, que a pessoa devia adoração e obediência.”^d

Embora isso tenha pouquíssima semelhança com o monoteísmo filosófico, muitas vezes pode ter assumido a aparência de um monoteísmo prático (seja monolatria, seja henoteísmo).^e Essa tendência, mais do que qualquer outra, caracteriza o período em que os patriarcas saíram da Mesopotâmia.

A Bíblia hebraica deixa claro que o monoteísmo não fazia parte da herança religiosa de Abraão. De origem semítica geral, ele era descrito no Pentateuco como “arameu” (Gn 25.20; 28.5; Dt 26.5). Josué 24.2,14 afirma que os parentes de Abraão, incluindo seu pai, serviram a outros deuses, e o texto de Gênesis não nos dá nenhum motivo para questionar essa análise. Jacó tem de instar seu grupo a se desfazer de outros deuses (Gn 35.2-4), e os *teraphim*, que são imagens dos deuses familiares ancestrais,^f são importantes para as práticas religiosas de Labão (Gn 31). Portanto, fica claro que o registro bíblico não atribui alguma forma de monoteísmo à família de Abraão. Além disso, procuraríamos em vão alguma passagem em que Abraão ou um dos patriarcas negue a existência de outros deuses. Ainda assim, a perspectiva do texto bíblico é que toda a adoração registrada de Abraão se concentra em uma única divindade, embora essa divindade seja chamada por nomes diferentes. Mas, em nenhuma parte, a Bíblia insiste explicitamente que esse seja o único Deus adorado por Abraão em toda a sua vida. Com base nas informações bíblicas, é possível

inferir com segurança que Abraão demonstrou uma lealdade preferencial distinta por um único deus.

Seria possível que a percepção de Abraão acerca de Yahweh/El Shaddai fosse parecida com a percepção mesopotâmica comum de divindade pessoal? Com certeza, a maneira que Abraão e seu Deus interagem está de acordo com o paradigma de relacionamento com um deus pessoal na Mesopotâmia. Yahweh cuida de Abraão e o protege, ao passo que obediência e lealdade são demonstradas em retribuição. Mas uma diferença importante é que nossa descrição mais clara do deus pessoal na Mesopotâmia vem dos muitos lamentos apresentados em que pessoas buscam favores da divindade ou se queixam de que ela deixou de lhes dar atenção. Não há nenhum indício disso quando Abraão se acerca de Yahweh. Na descrição do texto, Abraão mantém um conceito elevado da divindade, que é muito mais característico da ideia bíblica geral sobre Deus do que da perspectiva mesopotâmica. Mas, em geral, não é impossível, e talvez seja até provável, que o entendimento de Abraão sobre seu relacionamento com Yahweh fosse, ao menos no início, parecido com a ideia mesopotâmica do deus pessoal. No linguajar mesopotâmico, Abraão teria sido descrito como alguém que “adquiriu um deus”.⁸ O fato de Abraão ter sido levado a uma nova terra e separado da casa de seu pai implicaria, na prática, um rompimento de quaisquer laços com divindades anteriores (esp., identificadas com cidade e família) e aberto o caminho para entender Yahweh como a única divindade com a qual Abraão tinha uma obrigação. Ao romper com sua terra, sua família e sua herança, Abraão também estava rompendo com todos os seus vínculos religiosos. Em sua nova terra, Abraão não teria deuses territoriais; por ser um novo povo, não traria consigo quaisquer deuses da família; por ter deixado sua terra, não teria deuses nacionais ou da cidade; e foi Yahweh quem preencheu esse vazio, tornando-se “o Deus de Abraão, Isaque e Jacó”, “o Deus dos

pais”.^h Mas é apenas em Israel, como observa Jacobsen, que a ideia do deus pessoal fez a transição da esfera pessoal para a esfera nacional.ⁱ Van der Toorn acrescenta: “A religião familiar foi a base da qual surgiu, por fim, a religião nacional”.^j

^aK. van der Toorn, *Family religion in Babylonia, Syria and Israel: continuity and change in the forms of religious life* (Leiden: Brill, 1996), p. 3-4.

^bVan der Toorn, *Family religion*, p. 78.

^cT. Jacobsen, “Mesopotamia”, in: H. Frankfort; H. A. Frankfort; E. J. Wilson; T. Jacobsen, *The intellectual adventure of ancient man* (Chicago: University of Chicago Press, 1946), p. 203; cf. T. Abusch, “Ghost and god: some observations on a Babylonian understanding of human nature”, in: A. Baumgarten; J. Assmann; G. Stroumsa, orgs., *Self, soul and body in religious experience* (Leiden: Brill, 1998), p. 382.

^dJacobsen, “Mesopotamia”, p. 204.

^ePara uma análise resumida, veja N. Fox, “Concepts of God in Israel and the question of monotheism”, in: G. Beckman; T. Lewis, orgs., *Text, artifact, and image: revealing ancient Israelite religion* (Providence: Brown University Press, 2006), p. 326-45. Uma análise mais extensa pode ser encontrada em M. S. Smith, *The origins of biblical monotheism* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Smith, *God in translation* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010); Smith, *Where the gods are* (New Haven: Yale University Press, 2016).

^fT. Lewis, “Teraphim”, in: *DDD*, p. 844-50; K. van der Toorn, “The nature of the biblical teraphim in the light of the cuneiform evidence”, *CBQ* 52 (1990): 203-22.

^gVan der Toorn, *Family religion*, p. 113; T. Jacobsen, *Treasures of darkness* (New Haven: Yale University Press, 1976), p. 155-6.

^hVan der Toorn, *Family religion*, p. 72-3.

ⁱJacobsen, *Treasures of darkness*, p. 164.

^jVan der Toorn, *Family religion*, p. 265.

Embora as diferenças entre a antropologia egípcia e a mesopotâmica sejam facilmente observáveis nos detalhes e não devam ser negligenciadas, a semelhança mais abrangente está na ênfase externa, social e comunitária da autopercepção. Se, de fato, essa for a maneira de os povos do antigo Oriente Próximo pensarem, devemos considerar se, em sua antropologia, os israelitas partilhavam desse mesmo fundamento. Fundamentos culturais

vistos na cosmologia, ontologia e antropologia não são questões de revelação nos textos bíblicos. Os padrões básicos descobertos no ambiente cognitivo comum estão em vigor e em geral representam a maneira que os israelitas pensavam. É possível que certas modificações tenham ocorrido em consequência da teologia deles, mas os fundamentos mostram quase nenhum indício de inovação.

Nos textos bíblicos a devoção está mais relacionada com a *nephesh* (“alma, eu”) do que com o *leb* (“coração”). O uso hebraico de *nephesh* tem paralelo na gama de sentidos dos cognatos no acádico (*napištu*) e no ugarítico (*npš*). Mas, diferentemente do que se pode ver em hebraico, em nenhuma dessas duas literaturas a palavra está bem estabelecida como vocábulo antropológico.⁴⁷ Com frequência, a LXX traduz *nephesh* por *psychē*, mas estudos indicam ser provável que ela esteja seguindo o uso pré-platônico do substantivo, o qual é notavelmente próximo do uso hebraico de *nephesh*.⁴⁸

Talvez entre as expressões mais familiares de devoção no Antigo Testamento estejam os salmos que falam da *nephesh* sedenta ou ansiando por Deus (Sl 42.1; 63.1; 119.20,81; 143.6; cf. Is 26.8). H. Seebass conclui que essas são expressões da “vida” que anseia por Yahweh, a fonte da vida.⁴⁹ Assim como falamos anteriormente da necessidade de ligação com a sociedade, em Israel há necessidade de uma relação vibrante com Deus.⁵⁰ “A pessoa não *tem* um eu vital, mas *é* um eu vital.”⁵¹ A vitalidade humana tem sua fonte em Deus.⁵² Essa vitalidade continua sendo algo exterior, e não interior, mas ao mesmo tempo oferece uma dimensão não observável no antigo Oriente Próximo.

No mundo antigo, incluindo Israel, a piedade era expressa por atos exteriores mais do que por sentimentos interiores de devoção, reverência ou adoração. Não era tanto uma atitude interior de espiritualidade, mas uma expressão exterior de si mesmo em ações que refletiam os valores religiosos da cultura. Para o antigo Oriente Próximo, esses eram normalmente atos

públicos e sociais, embora não se deva ignorar os rituais associados ao deus da família. Adicionalmente, em Israel encontramos evidências da necessidade de as pessoas estarem ligadas à vitalidade procedente de Deus. Esse entendimento do dever religioso pode oferecer interpretações alternativas a algumas passagens bíblicas. Assim como devemos evitar impor nossa ontologia e cosmologia a Israel, também devemos evitar impor nossa antropologia aos israelitas e a seus textos. Essa não é uma questão de Israel “depende” do pensamento religioso de seus vizinhos, mas um reflexo de conceitos que Israel tinha em comum com o mundo ao seu redor.

O papel da ética e da moralidade

Definições de ética e moralidade variam de acordo com a fonte, e, às vezes, essas palavras são vistas como sinônimas.⁵³ Usarei “moralidade” para me referir ao comportamento resultante de convicções íntimas sobre o certo e o errado, e “ética” para me referir àquelas ações que representam tentativas de se conformar às mais elevadas expectativas da sociedade.⁵⁴ É óbvio que há uma sobreposição significativa, e nem sempre é fácil identificar o que motiva o comportamento. Com base na avaliação antropológica apresentada acima, seria lógico questionar se, nessa percepção exteriorizada do eu como evidenciada no antigo Oriente Próximo, poderia haver a moralidade como a defini. As informações estão disponíveis em fontes primárias, como exortações que ocorrem espalhadas em textos e hinos que tratam de comportamento.⁵⁵ A associação da responsabilidade social (ética) e dos costumes com a integridade moral não ocorre de maneira notória em suas mentes. Por exemplo, regras rígidas podem determinar que prostitutas não usem véu, ou é possível que até mesmo se façam observações sobre a desintegração social resultante da prostituição, mas não se faz nenhuma ponderação sobre a imoralidade da prostituição.⁵⁶ M. Dandamayev resume isso com a observação: “Nas antigas sociedades politeístas, não existia

nenhuma religião dogmática com normas firmemente estabelecidas; por isso, surgiram várias modificações das mesmas concepções religiosas”.⁵⁷

Aliás, Van der Toorn examina as evidências antropológicas e chega à conclusão de que o comportamento estava ligado à manutenção da ordem social.⁵⁸ Com base nas minhas definições, isso sugere que não havia um sistema moral, mas um sistema ético rigidamente estabelecido com um foco exterior direcionado à manutenção da ordem. Lambert faz uma distinção parecida entre o valor da moralidade e o valor da ordem: “Tudo no universo — material ou imaterial, humano ou divino — era estabelecido por decretos. O dever do homem era conformar-se a esses regulamentos. Ao contrário do que acontecia entre os hebreus, o contraste não era entre moralmente certo e errado, mas entre ordem e desordem. A civilização era o ideal: a sociedade bem ordenada”.⁵⁹

Bottéro remete a essa mesma forma de pensamento quando entende que os israelitas são aqueles que substituíram a obrigação de cuidar dos deuses por uma obrigação moral. “Acaso a *moralidade*, o comportamento honesto e justo, tem um valor religioso e cultural autêntico, um papel na prática da religião, uma influência direta sobre os deuses? Jamais encontramos uma resposta, em todos os nossos documentos, para essa pergunta, uma pergunta que fazemos a nós mesmos com base em nossa perspectiva religiosa e ‘bíblica’. Os antigos mesopotâmios nunca se ocuparam claramente com essas preocupações que nos são tão familiares, nem chegaram a imaginá-las.”⁶⁰ Ao mesmo tempo, em contraste com Lambert e Bottéro, teríamos bons motivos para questionar até que ponto Israel considerava que a Torá oferecia um sistema moral.⁶¹

É possível fazer observações parecidas quanto ao Egito, onde a atenção se concentrava no conceito de *maat*, que pode ser definido como o objetivo da existência tanto da humanidade quanto dos deuses. É o ideal que todos os seres tentam atingir. J. Assmann traduz a palavra por “justiça relacional” e a define como “o princípio que forma indivíduos em comunidades e que dá a

suas ações significado e direção ao assegurar que o bem seja recompensado e o mal seja castigado”.⁶² Ele examina a questão mais detalhadamente e diz que *maat* é “o espírito de entendimento mútuo, solidariedade e comunidade que é o fundamento indispensável da sociedade civil”.⁶³ *Maat* é a base do senso ético egípcio.

Podemos, então, dizer que no antigo Oriente Próximo as pessoas são imbuídas de uma consciência socialmente ajustada. Por consequência, podemos concluir que a responsabilidade ética, e não a moralidade (como a defini), é a base da consciência no antigo Oriente Próximo.⁶⁴

Em geral, é possível ver que as normas incluídas em cada um dos sistemas éticos do antigo Oriente Próximo, até mesmo o de Israel, têm algum nível de continuidade universal,⁶⁵ embora possam ser respaldadas por diferentes sentidos do eu e resultar em diferentes costumes ou formulações legais na sociedade. Para os propósitos de nosso estudo, o que está em questão é até que ponto, em sociedades antigas, as normas de comportamento são configuradas em termos religiosos e até que ponto são motivadas por obrigações religiosas. Em estudos feitos no século 20, era comum ver um reducionismo que sugeria que os mesopotâmicos conheciam apenas uma obrigação ritual sem nenhum senso de responsabilidade moral e ética perante os deuses.⁶⁶ Essa perspectiva foi modificada com o surgimento, em estudos mais recentes, de um entendimento com mais nuances.⁶⁷ Van der Toorn identifica a obrigação religiosa na Mesopotâmia, em última análise, não como normas proposicionais, mas como “temor à divindade”.

No linguajar babilônico, a religião é “temor à divindade” (*palaḥ ilim*). Esse termo não diz respeito à aceitação de uma série de proposições relativas a realidades metafísicas, mas a um comportamento religioso e social adequado. O “temor à divindade” é tangível em atos de bondade humana e na observância cuidadosa da adoração cultural dos deuses. É a salvaguarda da decência social: assim que as pessoas se esquecem de seus deuses, começam a usar linguajar incivilizado. O “temor à divindade” não é crença (a crença é tacitamente pressuposta), mas a manifestação de uma atitude de reverência pelos deuses e de amor para com outros seres humanos.⁶⁸

De modo geral, no antigo Oriente Próximo, as pessoas conquistavam o favor da divindade ao servi-la, tarefa para a qual foram criadas. Nesse sentido, é possível encontrar ilustrações pertinentes em textos egípcios e mesopotâmicos. O texto egípcio *Instrução a Merikare* aconselha a pessoa a “fazer oferendas diárias em abundância” porque “é vantajoso para aquele que as faz”.⁶⁹ No entanto, perto do final do texto, a exortação muda do ritual para a ética:

Assegure sua posição no cemitério,
sendo correto, praticando a justiça,
em que confia o coração dos homens.
Preferível é o pão dos retos ao boi do malfeitor.⁷⁰

Apesar da importância da ética na vida egípcia, ainda assim S. Morenz pode concluir: “A devoção e o ritual são a carne e o osso da religião egípcia”.⁷¹ No entanto, o comportamento ético está ligado aos deuses pelo conceito central de *maat*. O julgamento na vida após a morte acontecia em conformidade com o *maat*.⁷² Os caminhos do *maat* não são revelados pelos deuses, mas podem ser ensinados e aprendidos por meio da experiência. É possível compará-lo mais com a sabedoria do que com a retidão, embora esta última não seja excluída.

A relação entre ética e serviço aos deuses é formulada no contexto do papel da humanidade no cosmo e na sociedade. A ordem era o valor mais elevado entre os deuses e os seres humanos.⁷³ A ordem centrava-se não tanto nas pessoas, mas na comunidade e em seu representante, o rei. Dessa forma, Pongratz-Leisten resume: “No modo de ver do mundo antigo, o que era ‘ruim’ tinha repercussões bem mais amplas do que em tempos modernos, porque as consequências do comportamento humano em geral e da conduta do rei em particular iam muito além dos limites dos indivíduos envolvidos e atingiam a comunidade mais ampla, alcançando a ordem cósmica estabelecida pelos deuses e escrita perpetuamente no universo físico”.⁷⁴

O ritual assegurava a ordem no cosmo; o comportamento ético assegurava a ordem na sociedade, que, por sua vez, contribuía para a ordem no cosmo. A preservação da ordem cósmica e social conquistava o favor dos deuses. Desse modo, estes esperavam uma sociedade que preservava a ordem, e as violações eram puníveis por eles, mas não devemos inferir disso que um sistema ético estava em vigor. “Em contraste com nosso moderno entendimento de moralidade, que distingue o certo do errado em nossas intenções e no comportamento para com a comunidade social, o efeito da conduta social na antiga Mesopotâmia não se restringia a indivíduos em suas interações mútuas. Considerava-se que qualquer violação do sistema de valores normativos entre as pessoas afetava o coletivo inteiro e o mundo divino. A ética como um sistema filosófico era, portanto, desconhecida na Mesopotâmia.”⁷⁵

No mundo antigo, havia um forte senso de obrigação ética como um dos principais elementos de ordem, que era, por sua vez, o objetivo do comportamento religioso.⁷⁶ Alguns consideram as abstrações de certo e errado inovações no pensamento israelita, enfatizando a culpa, a interioridade e o papel da moralidade no caráter de Deus.⁷⁷ Até que ponto esses aspectos caracterizam o pensamento israelita ainda é objeto de debate, mas, qualquer que tenha sido o grau disso, os israelitas não os teriam considerado sua própria inovação filosófica, mas resultado da revelação de Deus sobre o que ele estava fazendo no mundo e das implicações dos planos e propósitos divinos para a vida deles. Essa revelação proporcionava conhecimento, que se traduzia, portanto, em um novo nível — desconhecido no restante do mundo antigo — da consciência do pecado. Os babilônios percebiam o pecado com base na maneira que suas consciências haviam sido ajustadas pela sociedade. Os israelitas tinham outros elementos que orientavam suas consciências.

H. W. F. Saggs tentou argumentar que a vida de um israelita era mais dominada pela religião do que a de um mesopotâmico.⁷⁸ É provável que isso

não se sustente. A diferença fundamental ocorre naquilo que, no entendimento das pessoas, era serviço à divindade. No antigo Oriente Próximo em geral, esse serviço era prestado da perspectiva do cuidado com a divindade mediante ritual e da preservação da ordem na sociedade e no cosmo. Em Israel, o serviço era realizado por meio da obediência à Torá, que lhes mostrava como amar o Senhor, seu Deus, de todo o coração e mente e força, e como refletir a posição sagrada que Deus lhes dera mediante a manutenção da ordem da Torá (para mais detalhes, veja cap. 13). Quando Yahweh estabeleceu Israel como seu povo escolhido da aliança, ele os tornou parte de sua constelação. Essa coidentidade se tornou a base da ordem na sociedade. Nenhuma outra cultura do antigo Oriente Próximo se identificava em um relacionamento assim com a esfera divina.

ANÁLISE COMPARATIVA 6.3: **Mandamentos 1 - 4**

Nenhum contraste entre as crenças religiosas de Israel sobre Yahweh e as do antigo Oriente Próximo pode ser mais claro do que aquele que aparece nos primeiros quatro mandamentos do Decálogo.^a Ao mesmo tempo, nosso estudo das ideias e práticas religiosas do antigo Oriente Próximo nos colocou em condição de entender esses mandamentos de uma perspectiva diferente, pois os textos do antigo Oriente Próximo nos forneceram janelas para entender o ambiente cognitivo que dominava as culturas da época.

Mandamento 1

Como vimos, os deuses do antigo Oriente Próximo atuavam em um panteão, e as decisões eram tomadas na assembleia divina. A comunidade divina também incluía consortes para as principais divindades. O modo de vida e o sistema de operação da divindade eram, então, uma experiência comunitária. Os destinos dos deuses eram

determinados em assembleia, assim como os destinos de reis, cidades, templos e pessoas. Os afazeres dos deuses eram executados na presença de outros deuses.

Essa informação aponta para um entendimento comparativo simples e direto do primeiro mandamento. Os israelitas estavam recebendo a ordem de não pensar que Yahweh atuasse em uma comunidade de deuses. Não devia haver nenhuma ideia de panteão ou consorte. Ele não age como alguém que é chefe de um panteão e tem uma assembleia divina. Em resumo, ele exerce sozinho autoridade divina. A relevância disso é que o conceito de panteão/assembleia divina levava consigo a ideia de distribuição de poder entre muitos seres divinos. O primeiro mandamento se torna uma simples afirmação de que o poder de Yahweh é absoluto, não distribuído entre outras divindades nem limitado pela vontade da assembleia. Ele pode escolher delegar, mas nenhum outro ser tem autoridade divina própria.

O pensamento de Israel devia ser distinto do pensamento das nações ao redor. Esse é o exato objetivo da proibição. Mas o texto pode ser entendido de forma errada, se o intérprete não estiver consciente do que exatamente é rejeitado. O primeiro mandamento não está apenas promovendo a monolatria; está também indicando estruturas metafísicas. Embora não diga explicitamente que não existam outros deuses, o mandamento os exclui, sim, da presença de Yahweh. (A preposição hebraica traduzida por “diante de” e usada nesse versículo se refere em geral a posição espacial quando o objeto regido é uma pessoa. Devemos, portanto, entender que ele diz: “não haverá para vocês outros deuses na minha presença”.) Se Yahweh não compartilha poder, autoridade ou jurisdição com eles, não são deuses em nenhum sentido significativo da palavra.^b O primeiro mandamento não insiste em que os outros deuses não existem, mas em que são impotentes; ele os

marginaliza. Não diz simplesmente que não devem ser adorados; ele os deixa sem nenhum status digno de adoração.^c

Mandamento 2

Em Israel, o templo abrigava a presença de Yahweh, mas não mediava essa presença. A arca da aliança mediava, de maneira limitada, a presença da deidade, mas não da mesma forma que uma imagem. Ela não continha a essência divina. Além disso, não mediava revelação ou adoração. Os sacerdotes desempenhavam um papel mediador, mas o papel deles era apresentar as ofertas em nome do povo, e não receber as ofertas em nome da deidade.

Podemos agora interpretar o segundo mandamento à luz dos dados do antigo Oriente Próximo. Nenhuma imagem deve ser usada como mediadora da revelação ou da presença da deidade para as pessoas nem como mediadora da adoração prestada pelas pessoas à deidade. A proibição exclui em particular aquele tipo de adoração que, na mente das pessoas, satisfazia as necessidades da deidade por meio da imagem. Isso difere de interpretações tradicionais do mandamento, pois, em vez de insistir que Deus é transcendente ou que não deve ser substituído por coisas materiais, o mandamento visa especificamente a mediação.^d



Foto 6.5. Estatueta de bezerro com um santuário encontrado em Ascalom©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin.

Mandamento 3

Hoje é comum pensar que esse mandamento indica que as pessoas não devem usar o nome de Deus como se não tivesse poder algum. Com certeza, esse desrespeito é inaceitável, mas no antigo Oriente Próximo a maior preocupação era com o extremo oposto do espectro. As pessoas reconhecem que o nome é poderoso e procuram usá-lo em proveito próprio.

O nome equivale à identidade da deidade e expressa sua essência,^e e é possível usar de forma indevida a identidade divina com objetivos errados. Estamos familiarizados com o roubo de identidade hoje em dia, quando um símbolo, como o número do cartão de crédito ou dados pessoais, pode ser usado para se aproveitar ou fazer mau uso da capacidade econômica ou da autoridade de alguém. O mandamento 3 opera com base na mesma premissa e proíbe o roubo de identidade divina.

À luz dessa informação, o terceiro mandamento, quando interpretado como texto do antigo Oriente Próximo, está relacionado com a maneira que não se devia entender o poder/autoridade de Yahweh — as pessoas deviam reconhecer esse poder/autoridade ao se absterem de tentativas de controlá-lo ou usá-lo indevidamente. Não se devia imaginá-lo como um símbolo eficaz que podia ser usado para atingir interesses pessoais.

Mandamento 4

Durante várias décadas foi comum pressupor antecedentes no antigo Oriente Próximo para a observância do sábado.^f Mas agora é amplamente reconhecido que ainda não se descobriu nenhuma dessas observâncias. A solução para entender o descanso sabático das pessoas está no descanso sabático de Yahweh no sétimo dia da Criação, como nos diz o mandamento em Êxodo. Por sua vez, o conceito de descanso divino pode ser esclarecido por textos do antigo Oriente Próximo que revelam o descanso da divindade ocorrendo em um templo, em geral em consequência de a ordem ter sido estabelecida. O descanso, embora represente o *desengajamento* do processo de estabelecer a ordem (quer por meio de conflito com outras divindades, quer não), é, de modo ainda mais importante, uma expressão de *engajamento* quando a divindade ocupa sua posição de comando para manter um cosmo

ordenado, seguro e estável. Seis aspectos do descanso divino no antigo Oriente Próximo, selecionados de fontes primárias e secundárias, ilustrarão a natureza do conceito.

1. O descanso divino é perturbado por rebelião (ordem rompida).

Em *Enuma elish*:

Apsu se preparou para falar

dizendo a ela, Tiamat, em alta voz:

o comportamento deles [i.e., dos deuses] me é ofensivo!

De dia não tenho descanso, à noite não durmo!

Desejo dar fim ao comportamento deles, acabar com isso!

Que o silêncio reine para que possamos dormir.^g

Ele [Marduque] desencadeou uma onda, e ela deixou Tiamat agitada,

Tiamat estava agitada, revolvendo-se de dia e de noite,

os deuses, não encontrando descanso, suportavam o ímpeto de cada vento.^h

2. O descanso divino é alcançado depois do conflito (ordem renovada).

Em *Enuma elish*, depois de Ea matar Apsu e capturar Mummu:

Ele estabeleceu sua morada sobre Apsu,

ele prendeu Mummu, segurou(-o) firmemente com uma coleira,

depois de Ea capturar e derrotar seus inimigos,

de ter conquistado vitória sobre seus oponentes,

em sua câmara, em profunda tranquilidade, ele descansou.ⁱ



Foto 6.6. Inscrição, na pedra de Shabaka, com o relato egípcio da criação conhecido como Teologia menfita © Kim Walton. Tirada no Museu Britânico.

3. O descanso divino é alcançado depois de atos criadores que estabelecem a ordem.^j

Na *Teologia menfita*:

Dessa maneira Ptah descansou depois de ter feito tudo e de também ter pronunciado todo o discurso divino, tendo dado à luz os deuses e edificado as cidades deles, tendo estabelecido as divisões territoriais dos deuses e os colocado em seus locais de culto, tendo assegurado suas ofertas de pão e estabelecido seus santuários, tendo dado a seus corpos a forma que lhes satisfaz.^k

4. O descanso divino é alcançado no templo (o centro da ordem).^l

O templo de Marduque é descrito para os deuses em *Enuma elish*:

Quando vocês subirem de Apsu para se reunir,

que suas paragens estejam lá para recebê-los.

quando vocês descerem do céu para [se reunir],
que suas paragens estejam lá para recebê-los.^m

Esse conceito de descanso também pode ser ilustrado pela análise dos nomes dos templos. Aqueles que Warad-Sin e Rim-Sin construíram em Ur são chamados de *ki-tuš ni-dub-bu-da-ni*, “a morada dele que proporcionará descanso”.ⁿ

5. O descanso divino se caracteriza pelo controle e estabilidade contínuos (em vez de simplesmente dormir tranquilamente, que é outro conceito no antigo Oriente Próximo).

As intenções de Marduque em *Enuma elish*:

Uma casa construirei; que seja a morada do meu prazer.

Dentro dela estabelecerei seu lugar santo,

designarei minhas (santas) câmaras,

estabelecerei meu reinado.^o

O décimo terceiro nome de Marduque em *Enuma elish* indica seu controle ao respaldar o descanso:

Tutu é aquele que operou a restauração deles,

ele purificará os santuários deles para que possam descansar,

ele conceberá o encantamento para que os deuses estejam tranquilos.

Caso se insurjam irados, eles retrocederão.

Ele será supremo na assembleia dos deuses, seus pais.

Ninguém entre os deuses se fará igual a ele.^p

N.-E. Andreasen conclui: “Podemos então dizer que os deuses buscam descanso e que seu descanso implica estabilidade para a ordem mundial. Os deuses descansam porque querem ver o mundo ordenado”.^q Ele observa um reflexo desse mesmo conceito em Salmos 132.13,14:

Porque o SENHOR escolheu Sião,

ele a desejou para sua morada, dizendo:

“Este é meu lugar de descanso para todo o sempre;

aqui me sentarei entronizado, porque o desejei”.

Os versículos 15 a 18 concluem o salmo enumerando tudo aquilo que Deus proporcionará a partir de seu trono, quando assegura a estabilidade do rei e do povo. A ordem no cosmo é sustentada não por Deus ser inativo, mas justamente por sua atividade contínua.^r

6. No antigo Oriente Próximo, o descanso divino é em parte alcançado pelo fato de os deuses criarem pessoas para trabalhar em seu lugar e para o benefício deles. A. Millard reconheceu que a perspectiva bíblica representava um contraste significativo com esse quadro, pois no Antigo Testamento as pessoas trabalham para seu próprio benefício e provisão, e não para satisfazer as necessidades de Deus ou fazer o trabalho dele.^s Elas recebem ordens de participar do descanso de Deus no sábado não para imitar o descanso em si, mas para guardar esse descanso, a fim de reconhecer a obra divina de estabelecer e manter a ordem. O controle divino é representado no descanso do povo e reconhecido quando Israel abre mão de suas tentativas de cuidar de si mesmo nesse dia específico.^t

Depois de ter conduzido um estudo resumido dos quatro primeiros mandamentos, posso defender que o entendimento proporcionado por estudos culturais e comparados agrupa os quatro em duas séries de mandamentos justapostos. A primeira série justapõe os mandamentos 1 e 2, que tratam da maneira de Yahweh operar nas duas esferas.

- O mandamento 1 diz respeito a como não se devia entender a atuação de Yahweh na esfera divina: nenhuma distribuição de autoridade a outras divindades.

- O mandamento 2 diz respeito a como não se devia entender a atuação de Yahweh na esfera humana: nenhum mediador iconográfico de sua presença, sua revelação ou da adoração prestada a ele.

A segunda série justapõe os mandamentos 3 e 4, que tratam do reconhecimento do poder de Yahweh.

- O mandamento 3 diz respeito a como não se devia entender o poder/autoridade de Yahweh: as pessoas deviam reconhecer seu poder/autoridade ao se absterem de tentar controlá-lo.
- O mandamento 4 diz respeito a como se devia entender o poder/autoridade de Yahweh: as pessoas deviam reconhecer seu poder/autoridade ao se absterem de tentar controlar a própria vida no sábado.



Foto 6.7. Plataforma cultural de Taanaque, representando Aserá em dois registros©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin.

Nos mandamentos 1 a 3, os israelitas estão sendo advertidos a não entenderem Yahweh da maneira que os deuses eram entendidos nas culturas ao redor. Por exemplo, Assmann identifica três dimensões principais de contato com o divino na religião egípcia: cósmica (a esfera da ação divina), cultural (representações das divindades em estátuas de culto) e mítica (a maneira que os nomes das divindades se desdobram em histórias sobre os deuses em que eles cumprem o sentido de seus nomes).^u Essas dimensões têm clara relação com os três primeiros mandamentos, segundo os quais Yahweh existe em uma esfera diferente de ação, não é representado por uma estátua cultural e seu nome não dá origem a um mito. O mandamento 4 é positivo, e não negativo, pois no antigo Oriente Próximo nada há parecido com a

observância do sábado. Ainda assim, nesse caso, nossa compreensão continua dependente do conceito de descanso divino como entendido no antigo Oriente Próximo.^v

^aOs mandamentos 5—9 são estudados em contextos mesopotâmicos em K. van der Toorn, *Sin and sanction in Israel and Mesopotamia* (Assen: Van Gorcum, 1985), p. 13-20, embora o estudo seja descritivo e não comparado. A proibição da cobiça não tem correspondência em nenhum dos textos legais, mas é vista na literatura sapiencial: “Não cobiçarás a mulher de outro homem” (Y. Cohen, *Wisdom from the Late Bronze Age* [Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013], p. 87, linha 27, “The instructions of Šūpê-Amēli”).

^bIsso corresponde à ontologia do antigo Oriente Próximo analisada por nós — não se considerava algo existente se não tivesse recebido um nome, um lugar e uma função. Se esse conceito for válido, outros deuses, que não tivessem lugar ou função, não seriam considerados existentes.

^cWright analisa essa questão: “A ideia fundamental do versículo não é a divindade exclusiva de Yahweh, mas a soberania exclusiva de Yahweh sobre Israel”. D. Wright, *The disposal of impurity*, SBLDS 101 (Atlanta: Scholars, 1987), p. 15-74, citação da p. 68.

^dEssa foi justamente uma questão com a qual Israel se debateu já na época do monte Sinai. Ali Moisés havia sido o mediador humano da presença e revelação de Deus. Quando pareceu que ele havia abandonado o povo, eles colocaram o bezerro de ouro como mediador substituto da presença de Deus.

^eJ. Assmann, *The search for god in ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 2001), p. 83-4.

^fVeja um resumo esclarecedor em J. J. Stamm; M. E. Andrew, *The Ten Commandments in recent research*, Studies in Biblical Theology 2/2 (London: SCM, 1967), p. 90-5.

^gCOS 1.111, tábua I:35-40.

^hCOS 1.111, tábua I:108-10.

ⁱCOS 1.111, tábua I:71-5.

^jB. Batto, “The sleeping god: an ancient Near Eastern motif of divine sovereignty”, *Bib* 68 (1987): 153-77, esp. 156.

^kCOS 1.15, cols. 60-1.

^lO material em apoio a essa ideia está convenientemente reunido em V. Hurowitz, *I have built you an exalted house*, JSOTSup 115 (Sheffield: JSOT, 1992), p. 330-1. Outros artigos fundamentais são M. Weinfeld, “Sabbath, temple, and the enthronement of the Lord — the problem of the *Sitz im Leben* of Genesis 1.1—2.3”, in: A. Caquot; M. Delcor, org., *Mélanges bibliques et orientaux en l’honneur de M. Henri Cazelles*, AOAT 212 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981), p. 501-2; S. Loewenstamm, “Biblical studies in the light of

Akkadian texts”, in: *From Babylon to Canaan* (Jerusalem: Magnes, 1992), p. 256-64; P. Machinist, “Rest and violence in the Poem of Erra”, *JAOS* 103 (1983): 221-6; Batto, “Sleeping god”; J. Lundquist, “What is a temple? A preliminary typology”, in: H. B. Huffmon; F. A. Spina; A. R. W. Green, orgs., *The quest for the Kingdom of God: studies in honor of G. E. Mendenhall* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), p. 205-19.

^mCOS 1.111, tábua V:125-8.

ⁿHurowitz, *I have built*, p. 330.

^oCOS 1.111, tábua V:122-4.

^pCOS 1.111, tábua VII:9-14; *FDD* 45.

^qN.-E. Andreasen, *The Old Testament Sabbath: a tradition-historical investigation*, SBLDS (Missoula: Society of Biblical Literature, 1972), p. 182.

^rAndreasen, *Old Testament Sabbath*, p. 183.

^sA. R. Millard, “A new Babylonian ‘Genesis’ story”, *TynBul* 17 (1967): 3-18.

^tJ. Durham, *Exodus*, WBC 3 (Waco: Word, 1987), p. 290; e P. Craigie, *Book of Deuteronomy*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), p. 157, chegam em geral a uma conclusão semelhante, mas não apresentam nenhum uso de textos do antigo Oriente Próximo para sua conclusão, portanto não fazem praticamente nada mais do que uma declaração genérica.

^uAssmann, *Search for God*, p. 8.

^vPara uma abordagem mais extensa, veja J. Walton; J. H. Walton, *The lost world of the Torah* (Downers Grove: InterVarsity, 2019).

Uma consideração final nessa categoria que destaca a diferença entre Israel e o restante do antigo Oriente Próximo diz respeito à questão da retidão desinteressada. Se o comportamento ético tem um fundamento externo, a pessoa tem determinado comportamento ético por causa das consequências — recompensas ou castigos — que são inseridas no sistema, seja pela sociedade, seja pelos deuses. Essa é a “Grande Simbiose” que identificamos. A retidão desinteressada é exatamente o oposto da Grande Simbiose. No livro de Jó, o Adversário indaga se Jó servia a Deus a troco de nada. Embora os amigos de Jó o incentivem a adotar o costume mesopotâmico de aplacar a divindade (confesse qualquer coisa para recuperar o favor da divindade), Jó mantém sua integridade (veja sua

conclusão em Jó 27.2-6), demonstrando que ele tinha de fato um padrão interiorizado e abstrato de retidão sem ligação com um sistema de consequências.

Nenhum dos textos mesopotâmicos que trata do sofredor piedoso mostra essa dimensão de pensamento. Essas pessoas só podem afirmar que fizeram tudo o que sabem fazer quanto à responsabilidade ritual e ética. Elas não têm nenhuma base para proclamar sua inocência, somente sua ignorância e confusão. Não fazem nenhuma tentativa de questionar a divindade com base na Lei — apenas suplicam por misericórdia. Ao procurar demonstrar que existe, *sim*, essa retidão desinteressada, o livro de Jó oferece, portanto, um testemunho gritante das diferenças de consciência entre Israel e o antigo Oriente Próximo.

A alegre busca pela divindade

O que caracterizava a religiosidade dos povos antigos? Acaso tinham prazer em seus deuses? Será que consideravam a experiência religiosa psicologicamente recompensadora? Bottéro relata que o sentimento mesopotâmico manifestava temor em vez de exultação. “O divino, em suas apresentações múltiplas e personalizadas, era antes de tudo considerado grandioso, inacessível, dominador e temível.” Ele observa que os deuses não eram objeto de uma busca entusiástica. As pessoas buscavam os deuses para obter proteção e assistência, não para um relacionamento. “As pessoas se submetiam a eles, temiam-nos, curvavam-se e tremiam diante dos deuses: as pessoas não os ‘amavam’, não ‘gostavam’ deles.”⁷⁹ Apesar disso, é preciso fazer alguma ressalva, reconhecendo certo nível de retórica relacional na maneira que as pessoas interagem com os deuses. Esse elemento talvez seja mais evidente no Egito do que na Mesopotâmia e talvez mais no período de Amarna, no Egito, do que em outros períodos.

-
- ¹ J. Bottéro, *Religion in ancient Mesopotamia* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), p. 6. Ainda que tenhamos motivos para fazer objeção a algumas de suas classificações (e.g., “pré-histórico”), suas observações gerais permanecem válidas.↵
- ² K. van der Toorn, *Family religion in Babylonia, Syria and Israel: continuity and change in the forms of religious life* (Leiden: Brill, 1996); R. Albertz; R. Schmitt, *Family and household religion in ancient Israel and the Levant* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2012), p. 489-95.↵
- ³ K. van der Toorn, *Sin and sanction in Israel and Mesopotamia* (Assen: Van Gorcum, 1985), p. 4.↵
- ⁴ Bottéro, *Religion*, p. 125-33; M. B. Hundley, *Gods in dwellings* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013); *Keeping heaven on earth: safeguarding the divine presence in the priestly tabernacle*, FAT 50 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).↵
- ⁵ Y. Cohen, *Wisdom from the Late Bronze Age* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013), p. 89, linha 59. O texto também é conhecido como “As instruções de Šūpê-Amēli”.↵
- ⁶ C. Walker; M. B. Dick, *The induction of the cult image in ancient Mesopotamia: the Mesopotamian Mis Pi ritual*, SAALT 1 (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001), p. 5.↵
- ⁷ A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* (1964; reimpr., Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. 188-90. Quanto ao Egito, veja S. Morenz, *Egyptian religion* (Ithaca: Cornell University Press, 1973), p. 88.↵
- ⁸ Morenz, *Egyptian religion*, p. 60.↵
- ⁹ T. Jacobsen, *Treasures of darkness* (New Haven: Yale University Press, 1976), p. 84. Quanto à situação semelhante no Egito, veja Morenz, *Egyptian religion*, p. 31-3.↵
- ¹⁰ S. Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian scholars*, SAA 10 (Helsinki: University of Helsinki Press, 1993); cf. análise em J. Bottéro, “The substitute king and his fate”, *Akkadica* 9 (1978): 2-24, reimpr. em *Mesopotamia: writing, reasoning, and the gods* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p. 138-55.↵
- ¹¹ *LABS*, n. 189.↵
- ¹² *LABS*, n. 351.↵
- ¹³ Bottéro, *Religion*, p. 142.↵
- ¹⁴ Resumo adaptado de J. Walton, “The imagery of the substitute king ritual in Isaiah’s fourth Servant Song”, *JBL* 122 (2003): 734-43.↵
- ¹⁵ *RANE*, n. 78; *COS* 1.60; *ANET*, p. 394-6.↵
- ¹⁶ Morenz, *Egyptian religion*, p. 58-9.↵
- ¹⁷ *ANET*, p. 646-51.↵
- ¹⁸ *Verse account of Nabonidus* (*ANET*, p. 312-5).↵
- ¹⁹ Van der Toorn, *Family religion*, p. 81.↵
- ²⁰ G. del Olmo Lete, *Canaanite religion according to the liturgical texts of Ugarit* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2004), p. 44-5.↵

²¹ M. Dandamayev, “State gods and private religion in the Near East in the first millennium BCE”, in: Adele Berlin, org., *Religion and politics in the ancient Near East* (Bethesda: University of Maryland Press, 1996), p. 42.↵

²² Van der Toorn, *Family religion*, p. 136-7. Algumas vezes, poderia ser o contrário, pois era possível pedir a um deus superior que pressionasse o deus familiar; cf. P. D. Miller, *They cried to the Lord* (Minneapolis: Fortress, 1994), p. 22-3.↵

²³ Van der Toorn, *Family religion*, p. 82.↵

²⁴ Van der Toorn, *Family religion*, p. 55-8.↵

²⁵ Van der Toorn, *Family religion*, p. 75. Divindades ancestrais não são tão reconhecíveis na religião egípcia. Nela, a religião da família é ainda mais difícil de entender; veja J. Baines, “Society, morality and religious practice”, in: B. Shafer, org., *Religion in ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), p. 128. Em Israel, na época em que as narrativas patriarcais foram escritas, o ancestral “Deus dos pais” já havia se tornado o Deus nacional.↵

²⁶ T. Abusch, “Ghost and god: some observations on a Babylonian understanding of human nature”, in: A. Baumgarten; J. Assmann; G. Stroumsa, orgs., *Self, soul and body in religious experience* (Leiden: Brill, 1998), p. 381.↵

²⁷ Van der Toorn, *Family religion*, p. 105.↵

²⁸ Miller, *They cried*, p. 17.↵

²⁹ *BWL* 105:135-45, *Counsels of wisdom*.↵

³⁰ *BWL* 41:33-8, *Ludlul bel nemeqi*. Veja expressões parecidas em uma oração a Marduque em A. Lenzi, *Reading Akkadian prayers and hymns: an introduction* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), p. 308, linhas 9-11.↵

³¹ Compilavam-se em rituais de aplacamento listas de ofensas que seriam recitadas nas confissões daqueles que sentiam que haviam se tornado objeto da ira dos deuses. A mais notável delas é a lista na segunda tábua de *šurpu*. Veja van der Toorn, *Sin and sanction*, p. 97.↵

³² Lenzi, *Reading Akkadian prayers and hymns*, p. 461-2, linhas 35-38; 51-53. Veja *ANET*, p. 391-2.↵

³³ Para uma excelente explicação da oração no antigo Oriente Próximo, veja Miller, *They cried*, p. 5-31.↵

³⁴ Exemplos podem ser encontrados em W. W. Hallo, “Individual prayer in Sumerian: the continuity of a tradition”, *JAOS* 88 (1968): 71-89.↵

³⁵ Van der Toorn, *Family religion*, p. 118. Mas ele rapidamente adverte que isso não quer dizer que os babilônios fossem incapazes de ter sentimento de culpa e de autoestima ou que não tivessem uma preocupação com a integridade pessoal. Nem todos concordam com a avaliação de Van der Toorn. JoAnn Scurlock argumentou (em contato pessoal) que as culturas na antiga Mesopotâmia eram “culturas de culpa”, e não “de vergonha”. Dessa maneira, ela afirma, por exemplo, que os rituais de *šurpu* removiam a culpa, não a vergonha.↵

³⁶ É claro que isso torna mais notáveis as observações de Paulo sobre a lei e seus efeitos, em Romanos 7.7-13.↵

- ³⁷ A. L. Oppenheim, *Letters from Mesopotamia* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), p. 29.↵
- ³⁸ Van der Toorn, *Family religion*, p. 116-7. Veja tb. D. C. Snell, “The invention of the individual”, in: D. Snell, org., *Companion to the ancient Near East* (Oxford: Blackwell, 2005), p. 357-69.↵
- ³⁹ Abusch, “Ghost and god”, p. 381.↵
- ⁴⁰ B. Foster, “The person in Mesopotamian thought”, in: K. Radner; E. Robson, orgs., *The Oxford handbook of cuneiform culture* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 117-39.↵
- ⁴¹ Abusch, “Ghost and god”, p. 378. Ele sugere que, por meio de uma série de jogos de palavras, o *temu* humano havia sido concedido pelo sangue da divindade morta, que foi usado na criação dos seres humanos (p. 371). Em acádico, a palavra traduzida por “eu” é *ramanu*.↵
- ⁴² Abusch, “Ghost and god”, p. 380.↵
- ⁴³ Veja definições em Baines, “Society”, p. 145; Morenz, *Egyptian religion*, p. 157 (*ba*), e p. 170 (*ka*); e verbetes em *OEA*. Basicamente o *ba* é a essência da pessoa, enquanto o *ka* é a força vital.↵
- ⁴⁴ J. Assmann, “Dialogue between self and soul: Papyrus Berlin 3024”, in: Baumgarten; Assmann; Stroumsa, orgs., *Self, soul and body*, p. 386.↵
- ⁴⁵ Assmann, “Dialogue”, p. 401.↵
- ⁴⁶ Assmann, “Dialogue”, p. 403.↵
- ⁴⁷ H. Seebass, in: *TDOT* 9:499-503.↵
- ⁴⁸ *TDOT* 9:503. Para uma análise mais detalhada, veja R. C. Steiner, *Disembodied souls: the nefesh in Israel and kindred spirits in the ancient Near East, with an appendix on the Katumuwa Inscription* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2015).↵
- ⁴⁹ *TDOT* 9:508.↵
- ⁵⁰ Assmann, “Dialogue”, p. 400-1.↵
- ⁵¹ *TDOT* 9:512. É claro que isso também se aplica a Deus, que é descrito em numerosas passagens como tendo *nephesh* (p. 516-7).↵
- ⁵² *TDOT* 9:508.↵
- ⁵³ Veja Baines, “Society”, p. 130-1, para uma breve análise da terminologia.↵
- ⁵⁴ Nesse sentido, não estamos falando de ética como a disciplina moderna. Em vez disso, a “ética” designará o elemento exterior da conectividade, ao passo que a “moralidade” será usada para se referir aos elementos interiores. Reconheço que essas definições são discutíveis e talvez preconceituosas, mas peço a boa vontade do leitor quando as uso para tratar dessas questões.↵
- ⁵⁵ W. G. Lambert, “Morals in ancient Mesopotamia”, *JEOL* 15 (1958): 184-96. Muitos deles estão publicados na obra de Lambert, *BWL*.↵
- ⁵⁶ Veja análise em Lambert, “Morals”, p. 195.↵
- ⁵⁷ Dandamayev, “State gods”, p. 40.↵
- ⁵⁸ Van der Toorn, *Family religion*, p. 94-5.↵
- ⁵⁹ W. G. Lambert, “Destiny and divine intervention in Babylon and Israel”, *OtSt* 17 (1972): 65-72, citação da p. 67; veja tb. G. Buccellati, “Ethics and piety in the ancient Near East”, in: *CANE* 3:1685-96.↵

⁶⁰ Bottéro, *Religion*, p. 169.↵

⁶¹ Essa questão receberá mais atenção no cap. 13, mas para uma abordagem extensa veja J. Walton; J. H. Walton, *The lost world of the Torah* (Downers Grove: InterVarsity, 2019).↵

⁶² J. Assmann, *The mind of Egypt* (New York: Metropolitan, 1996), p. 126-7, com análise ao longo das muitas páginas seguintes, enquanto ele analisa historicamente o desenvolvimento do conceito no decorrer de várias etapas.↵

⁶³ Assmann, “Dialogue”, p. 395-402.↵

⁶⁴ Van der Toorn, *Sin and sanction*, p. 92.↵

⁶⁵ Observe-se o desenvolvimento da ideia em C. S. Lewis, *Mere Christianity* (London: G. Bles, 1952) [edição em português: *Cristianismo puro e simples*, tradução de Gabriele Gregersen (Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017)] e a expressão da ideia oposta em Romanos 1.↵

⁶⁶ Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, p. 29, 176.↵

⁶⁷ Van der Toorn, *Sin and sanction*, p. 39.↵

⁶⁸ Van der Toorn, *Family religion*, p. 106-7. É interessante que o acádico não tenha nenhuma palavra traduzida por “fé”, e que a palavra traduzida por “crer, confiar” (*qâpu*) não tenha a divindade como objeto.↵

⁶⁹ *AEL* 1:102.↵

⁷⁰ *AEL* 1:106.↵

⁷¹ Morenz, *Egyptian religion*, p. 110.↵

⁷² Morenz, *Egyptian religion*, p. 113-30.↵

⁷³ A palavra egípcia geralmente traduzida por “errado”, *izfet*, significa “desordem”. Cf. Baines, “Society”, p. 163.↵

⁷⁴ B. Pongratz-Leisten, “Bad kings in the literary history of Mesopotamia and the interface between law, divination, and religion”, in: Salvatore Gaspa et al., orgs., *From source to history: studies on ancient Near Eastern worlds and beyond* (Münster: Ugarit-Verlag, 2014), p. 527-48 (citação da p. 543).↵

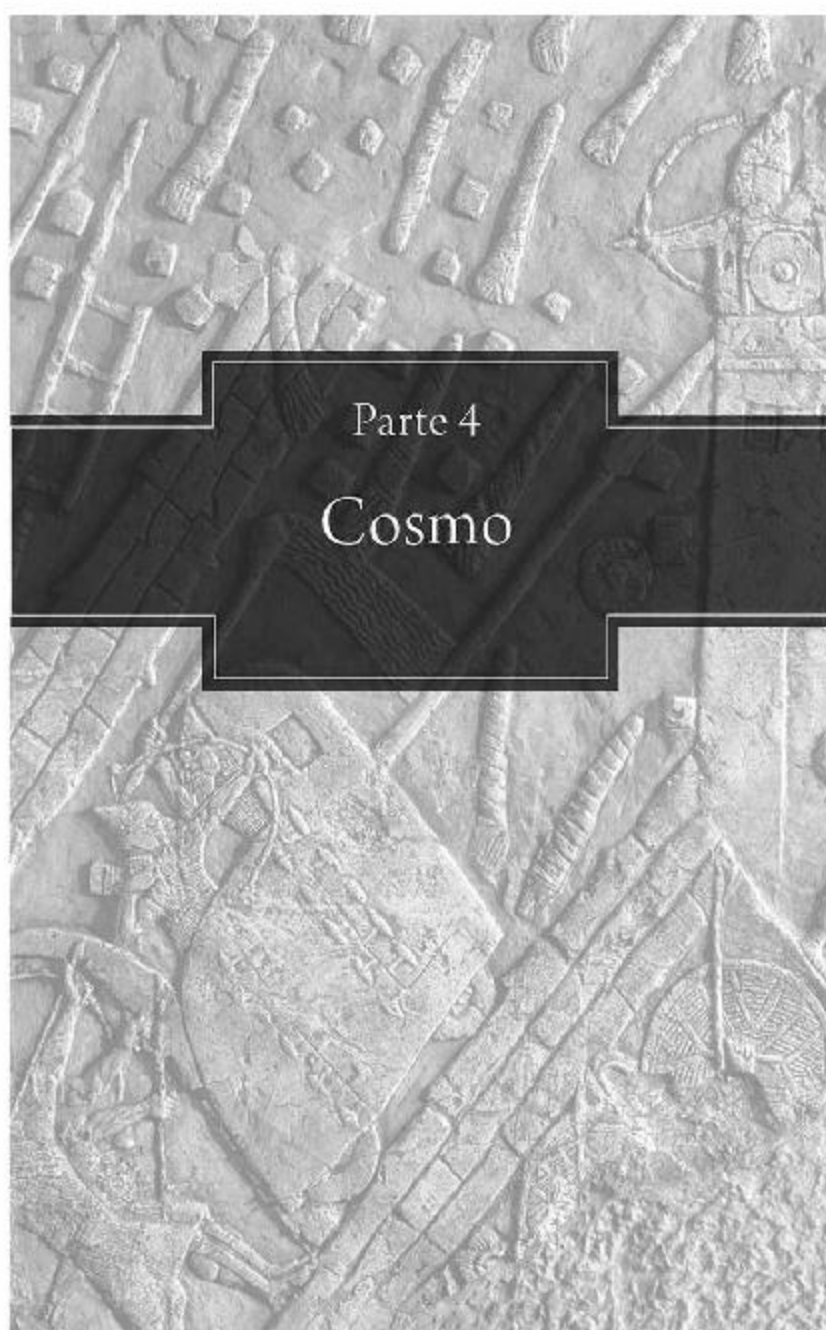
⁷⁵ Pongratz-Leisten, “Bad kings”, p. 527.↵

⁷⁶ Em *Sin and sanction*, Van der Toorn apresenta uma ampla investigação das preocupações sobre a conduta ética encontradas em textos da Mesopotâmia.↵

⁷⁷ J. J. Finkelstein, “Bible and Babel: a comparative study of the Hebrew and Babylonian religious spirit”, in: F. Greenspahn, org., *Essential papers on Israel and the ancient Near East*, Essential Papers on Jewish Studies (New York: New York University Press, 1991), p. 371. Os conceitos de consciência e de sentimento íntimo de culpa continuam objeto de controvérsia. J. Milgrom procura demonstrar um senso de consciência e culpa entre os israelitas em seu estudo léxico de ‘*asham* em *Cult and conscience* (Leiden: Brill, 1976). Em *Sin and sanction*, p. 92-3, Van der Toorn contesta as conclusões de Milgrom.↵

⁷⁸ H. W. F. Saggs, *The encounter with the divine in Mesopotamia and Israel*, Jordan Lectures in Comparative Religion (London: Athlone, 1978), vol. 12, p. 153-88.↵

⁷⁹ Bottéro, *Religion*, p. 37.↵



Geografia cósmica

A geografia cósmica diz respeito a como as pessoas imaginam a forma e a estrutura do mundo ao redor. De acordo com nossa geografia cósmica moderna, vivemos em uma esfera com continentes cercados por oceanos. Acreditamos que essa esfera faz parte de um sistema solar de planetas que giram em torno do Sol, que é uma estrela. Nosso planeta também dá voltas, e a Lua gira em torno dele. Nosso sistema solar faz parte de uma galáxia que, junto com muitas outras galáxias, forma o universo. Os corpos celestes que percebemos como estrelas estão bastante distantes, e algumas delas, na verdade, são outras galáxias, enquanto muitas outras são sóis. O fato de isso parecer tão elementar e básico mostra quão profundamente está enraizado em nosso entendimento de nós mesmos. Todo mundo tem uma geografia cósmica e sabe do que se trata: uma segunda natureza.

O que interessa aqui é que a geografia cósmica de uma cultura desempenha um papel significativo na formação de sua cosmovisão e oferece explicações para as coisas que observamos e experimentamos. Por exemplo, observe algumas implicações da geografia cósmica que acabamos de descrever:

- Ela indica nossa relativa insignificância na vastidão do universo.
- É a base para entender o clima e o tempo.
- Opera com a premissa de que a geografia cósmica é física e material.
- Funciona, de modo sistemático e previsível, com base nas propriedades físicas e nas leis do movimento.

Essa geografia cósmica foi deduzida ao longo dos séculos por meio de um processo de observação, experimentação e conclusão. Estamos totalmente

convencidos de que ela é “verdade”, embora pequenos ajustes ocorram o tempo todo. Ela é o resultado do que chamamos de “ciência”.

Os antigos também tinham uma geografia cósmica igualmente intrínseca ao seu pensamento, igualmente fundamental para sua cosmovisão, igualmente influente em todos os aspectos da vida e igualmente verdadeira na mente deles. E ela difere da nossa em cada detalhe. Portanto, se desejamos entender a cultura e a literatura do mundo antigo — quer cananeia, quer babilônica, quer egípcia, quer israelita —, é essencial entender sua geografia cósmica.¹ Apesar das variações de uma cultura do antigo Oriente Próximo para outra, certos elementos caracterizam todas elas.

O que mantinha o céu (sólido) suspenso sobre a terra e continha as águas celestes? O que impedia o mar de inundar a terra? O que impedia a terra de afundar nas águas cósmicas? Essas eram as perguntas que as pessoas faziam no mundo antigo, e as respostas a que chegaram estão incorporadas na geografia cósmica. Egípcios, mesopotâmicos, cananeus, hititas e israelitas imaginavam — todos eles — o cosmo formado por camadas: a terra estava no meio com os céus acima e o mundo inferior abaixo. Em geral, as pessoas acreditavam que havia um único continente, que tinha a forma de disco. Alguns achavam que, nas bordas desse continente, havia montanhas elevadas que sustentavam o céu (existiam outras opções), o qual acreditavam ser mais ou menos sólido (quer fosse considerado uma tenda, quer fosse visto como uma cúpula mais maciça). Os céus onde as divindades habitavam ficava acima do céu visível, e o mundo inferior ficava embaixo da terra (embora essa estrutura tripartite não seja a única maneira de falar das esferas). Em alguns textos da Mesopotâmia entendia-se que os céus eram constituídos de três discos sobrepostos, com pisos feitos de diversos materiais.² Ao mesmo tempo, uma oração a Marduque indica que “a sagrada [cúpula cel]este que cobre (a terra) é a palma de su[a] mão”.³ O que eles observaram os levou a concluir que o Sol e Lua se moviam aproximadamente nas mesmas esferas e de formas parecidas dentro do céu sólido. O Sol se movia através do céu

durante o dia e, então, se movia durante a noite para o mundo inferior, atravessando-o por debaixo da terra até o local de nascer no dia seguinte. Nem o Sol nem a Lua eram reconhecidos como objeto físico; eram deuses e luzes.⁴ As estrelas estavam entalhadas no céu e se moviam por trilhas ao longo das estações designadas para elas. Circulando ao redor desse cosmo estavam as águas cósmicas, que eram contidas pelo céu e sobre as quais a terra flutuava, embora os antigos algumas vezes imaginassem a terra sustentada por colunas. A precipitação atmosférica tinha origem nas águas contidas pelo céu e caíam na terra através de aberturas no céu. Ideias parecidas da estrutura do cosmo eram comuns por todo o mundo antigo e perduraram na percepção popular até a revolução copernicana e o Iluminismo.⁵ Essas não eram realidades deduzidas matematicamente, mas a realidade de como as coisas pareciam para as pessoas. A linguagem do Antigo Testamento reflete uma ideia semelhante, e nenhum texto na Bíblia procura corrigi-la ou refutá-la.⁶

Além dessa descrição física, é importante perceber que essa geografia cósmica era predominantemente metafísica e apenas secundariamente física ou material. O papel e a manifestação dos deuses na geografia cósmica eram importantíssimos. Por exemplo, no pensamento mesopotâmico, cabos segurados pelos deuses ligavam os céus e a terra e mantinham o Sol junto ao céu.⁷ No Egito, o deus-Sol navegava em sua barca cruzando os céus durante o dia e atravessava o mundo inferior à noite. As estrelas do céu egípcio eram retratadas estampadas no corpo arqueado da deusa do céu, que era sustentada pelo deus do ar. A arte egípcia é mais explícita que a arte mesopotâmica ao retratar os poderes divinos por trás dos fenômenos naturais.⁸

Estrutura versus função

No capítulo 4, apresentei o conceito de que no mundo antigo a ontologia estava mais ligada à função do que à substância. Em outras palavras, algo existe quando tem uma função, um papel e um propósito em um sistema ordenado, não quando ocupa espaço ou é uma substância caracterizada por propriedades materiais. Isso se aplica a tudo no cosmo, onde vários elementos passam a existir quando recebem um papel e uma função dentro dele. A falta de interesse sobre a estrutura física do cosmo não é, portanto, simplesmente uma consequência da incapacidade de investigar o mundo físico. Os aspectos físicos do cosmo não definiam sua existência ou sua importância; eram meramente as ferramentas que os deuses usavam para executar seus propósitos. Os propósitos dos deuses eram de interesse primordial para os antigos.

Os dados egípcios são muito claros em sua descrição desse conceito, pois retratam os deuses como substitutos dos elementos físicos do cosmo. A iconografia mesopotâmica é menos consistente acerca disso, embora tanto os *kudurrus* (marcos limítrofes) quanto a placa de Shamash (veja foto 7.1) retratem claramente essa inter-relação. Mesmo quando os textos mesopotâmicos analisam questões como a estrutura dos céus e falam de os três níveis terem três pisos de diferentes tipos de pedra (uma afirmação obviamente física), a verdadeira questão é quais deuses ocupam cada nível.

A estrutura dos céus⁹

Os céus eram basicamente o lugar em que os deuses moravam. Na literatura mesopotâmica, Adapa sobe até lá para se encontrar com Anu. Os templos celestes dos grandes deuses estavam localizados ali. As variações admitem um, três ou sete níveis de céu,¹⁰ em geral com o propósito de retratar níveis diferentes para a habitação das diversas divindades, relativos à sua posição hierárquica dentro do panteão.¹¹ Na Mesopotâmia havia teorias sobre distâncias dentro dos céus¹² e a forma dos céus. Em Canaã as pessoas acreditavam que os deuses viviam no cume das montanhas, mas isso não é uma contradição, porque os céus ficam no cume das montanhas.

A placa de Shamash é particularmente esclarecedora, pois mostra adoradores que, embora estejam fisicamente no templo terrestre, se veem diante do trono celeste de Shamash. As águas celestes estão abaixo dos pés de Shamash, e as estrelas são representadas no céu ao longo da parte inferior da imagem.¹³ Em um *kudurru* (marco limítrofe) babilônico, os símbolos dos principais deuses celestes são retratados na cena de cima, que representa a esfera celeste.

No Antigo Testamento, quase nada se fala da geografia dos céus, indicando principalmente que Deus habita ali e os criou.¹⁴



Foto 7.1. Placa de Shamash em seu trono estabelecido sobre as águas celestes©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin. The British Museum.

Céu

O limite entre os céus e a terra eu chamarei de firmamento. Sua principal função é conter as águas acima. Entendia-se que algumas montanhas encostavam no firmamento e, talvez, o sustentassem. Em outros contextos (e.g., *Enuma elish*), não há qualquer menção do que sustenta o firmamento. Além de o firmamento ser retratado como um piso de pedra azul (a pedra mesopotâmica *saggilmud* = azul/lápis-lazúli/safira),¹⁵ às vezes textos mesopotâmicos sugerem que ele é algum tipo de pele.¹⁶ É representado por Nut na iconografia egípcia. No *Texto das Pirâmides* 1040c as montanhas sustentam o céu, o que só pode acontecer caso o firmamento seja considerado sólido.¹⁷

É comum considerar o termo hebraico *raqi'a* como uma referência ao firmamento sólido. Mas o termo mais provável é *shehaqim*, que, particularmente em Jó 37.18, parece se referir ao firmamento sólido.¹⁸ Em geral, a palavra é traduzida por “nuvens”, mas isso não pode estar certo, pois em Jó 37.21 ela se refere especificamente a um firmamento sem nuvens. Além disso, 2Samuel 22.12 faz referência às nuvens dos *shehaqim*, e Provérbios 8.28 identifica os *shehaqim* como parte da criação original e não como algo que Deus traz periodicamente. Também se deve observar que o texto bíblico diz que eles contêm as portas do céu através das quais vem o maná (Sl 78.23). Uma vez que *raqi'a* é alguma coisa diferente, podemos considerar se essa palavra se refere ao espaço vivo entre as águas: o ar. No pensamento egípcio, o deus-ar (Shu) é claramente distinguido do deus-céu (Nut), e pode-se dizer que o primeiro tem um significado mais cosmológico.

Não temos nenhum motivo para supor que, quanto à composição do firmamento, os israelitas pensassem de maneira diferente dos povos ao redor. Sabemos, com base em Êxodo 24.10, que eles partilhavam a ideia de que havia um piso na morada de Deus — e ele é inclusive de safira, assim como nos textos mesopotâmicos.

P. Seely mapeou o desenvolvimento de crenças sobre o céu. Ele demonstra que a especulação intertestamentária e rabínica às vezes se concentrava no material que formava o céu e em sua espessura. De modo parecido, os primeiros escritores cristãos estavam unidos em sua crença de que o céu era sólido. Seely conclui: “Por mais surpreendente que pareça à mente moderna, com raríssimas exceções, a ideia de que o céu não é sólido consitui nitidamente uma ideia moderna. As evidências históricas mostram que no mundo antigo praticamente todos acreditavam em um firmamento sólido”.¹⁹

Clima e as águas acima

As águas acima (contidas pelo céu) são representadas iconograficamente na placa mesopotâmica de Shamash e em várias pinturas egípcias, em particular em sarcófagos.²⁰ Na Mesopotâmia, Marduque designa guardas para impedir que as águas celestes inundem a terra.²¹ Essas águas são o que restou do corpo de Tiamat, que foi dividido para formar as águas acima e as águas abaixo depois de ser derrotada por Marduque. Os textos egípcios se referem ao oceano celeste como *kbḥw-Hr*, as águas frias ou superiores de Hórus.²² A barca do deus-sol viaja de horizonte a horizonte cruzando esse oceano celeste. No Antigo Testamento, as águas celestes são algumas vezes chamadas de *mabbûl*, acima das quais Yahweh está entronizado (Sl 29.10) e que foram desprendidas na época de Noé (Gn 7.10).²³

O conceito de águas celestes é a dedução natural a que se chega com base na experiência da precipitação atmosférica.²⁴ Como a umidade vem do céu, deve haver umidade lá em cima. Dessa maneira, o céu se torna o fenômeno central associado ao clima. O imaginário mesopotâmico se refere aos “seios do céu” mediante os quais vem a chuva.²⁵ Textos ugaríticos usam o simbolismo de as nuvens servirem de balde para escoar a chuva.²⁶ Tanto no pensamento egípcio quanto no mesopotâmico, a entrada na abóbada celeste a fim de ficar visível era feita através de portões. Sol, Lua, estrelas, constelações, planetas e nuvens entram todos por esses portões.²⁷ O Antigo Testamento se refere a esses portões como “janelas” (*‘arabot*)²⁸ quando são apenas para a chuva, não para os corpos celestes. Jó 38.22 também fala poeticamente de armazéns de neve e granizo. Toda precipitação atmosférica (até mesmo o orvalho: veja Pv 3.19,20) vem de cima, e, assim, o clima é regulado pelo céu.



Foto 7.2. Tábu, em forma de disco, mostrando as divisões dos céus©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin. The British Museum.

Corpos celestes

O Sol, a Lua, as estrelas e os planetas²⁹ eram todos considerados da mesma categoria, e acreditava-se que ocupavam a mesma região, o ar, porque eles podiam ser vistos debaixo do céu. Os mesopotâmicos consideravam que as estrelas estavam esculpidas na parte de baixo do céu e lhes atribuíram caminhos por onde elas se moviam (três trilhas: os caminhos de Anu, Enlil e Ea), estando os céus divididos em 36 regiões.³⁰ As constelações eram reconhecidas e recebiam nomes, incluindo as constelações do zodíaco, embora o conceito de zodíaco tenha sido um desenvolvimento posterior.³¹ Em sinetes cilíndricos, mostram-se os guardiões dos portões celestes conduzindo as constelações, enquanto nascem e se põem, ao *apsu* celeste.³²

No Egito, na Mesopotâmia e em Canaã, quando o Sol se punha a oeste, ele entrava no mundo inferior, onde passava do oeste para o leste para tornar a nascer de manhã. No pensamento babilônico, Shamash viajava pelo mundo inferior, distribuindo comida e luz a seus moradores. O pensamento egípcio envolvia mais comoção. Enquanto Rá viaja em sua barca noturna com

estrelas servindo de remadoras, ele é ameaçado por vários demônios. O Antigo Testamento não indica aonde os israelitas acreditavam que o Sol ia durante a noite, embora o vocábulo usado para o pôr do sol seja “entrar”.³³ O Sol é reconhecido como fonte de calor com mais frequência do que como fonte de luz,³⁴ embora uma de suas funções em Gênesis 1.17 seja iluminar.

A importância principal da Lua estava em seu ciclo, que regulava o calendário. Todas as culturas antigas funcionavam com um calendário lunar, em geral periodicamente ajustado por cálculos do ano solar ou sideral. Os planetas e as estrelas têm menos importância na geografia cósmica, embora seus movimentos fossem acompanhados e os astros fossem a fonte de vaticínios.³⁵

A estrutura da terra

Tanto na Mesopotâmia (veja o mapa-múndi babilônico, foto 7.3) quanto no Egito (sarcófago egípcio), há diagramas e textos que revelam a maneira de os antigos imaginarem o mundo ao redor.³⁶ Esses materiais confirmam que todos os grupos de forma unânime consideravam a terra um disco plano.³⁷ O sarcófago estiliza conceitos políticos, teológicos e cósmicos. Em contraste, o mapa-múndi babilônico estiliza conceitos políticos, cósmicos e topográficos.³⁸ Conceitos expressos tanto por um quanto por outro podem ser resumidos da seguinte maneira.



Foto 7.3. Mapa-múndi babilônico©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin. The British Museum.

Conceitos políticos

Tanto um quanto outro entendem sua própria região como o centro da terra. No sarcófago, o Duat (mundo dos mortos) está no centro, cercado pelos emblemas das 41 divisões territoriais do Egito. O círculo imediatamente ao redor do centro tem identificações de terras estrangeiras. No mapa-múndi, a Babilônia fica no centro, com alguns outros locais geográficos espalhados ao redor (Susã, Assíria, Urartu, Habban, Bit-Yakin). Cinco regiões triangulares são identificadas como *nagu*, uma referência a ilhas no mar.³⁹

Conceitos cósmicos

Tanto um quanto outro entendem que as águas cósmicas estão em forma de disco, cercando uma única massa de terra em forma de disco. O sarcófago traz representação das outras esferas (céus e mundo inferior), ao passo que o mapa-múndi babilônico mostra apenas aspectos terrestres.

Conceitos topográficos

Não há nenhuma indicação topográfica no sarcófago, mas o mapa-múndi mostra montanhas no alto, o Eufrates, um canal e um pântano. As localizações atribuídas a eles são em geral corretas, embora não sejam de modo algum precisas.⁴⁰

Conceitos teológicos

O sarcófago apresenta uma série de características: divindades representadas incluem Anúbis, Nun, Nut e Rá, mas todas elas estão associadas a características cósmicas e não a características especificamente terrestres. Nenhuma indicação teológica aparece no mapa-múndi.

Algumas das informações especulativas mais esclarecedoras sobre o nível intermediário do cosmo vêm da *Epopeia de Etana*, em que o herói é levado para o céu nas costas de uma águia. Essa peça literária tenta retratar

a terra e o mar conforme seria a aparência deles em diferentes alturas.⁴¹ Horowitz resume a descrição que é representada em duas imagens. “Primeira, descreve-se o mar circundando a terra da mesma maneira que o oceano cósmico *marratu* circunda o continente central no mapa-múndi. Segunda, o autor descreve a terra e o mar usando termos da vida agrícola (vala de jardineiro, jardim, curral de animais, vala de irrigação, cocho), pois a superfície da terra parece diminuir de tamanho quando vista da altura de três, quatro e cinco léguas.”⁴² Essas imagens indicam a concepção de que o mar não era tão extenso quanto a terra, pois é comparado com a vala limítrofe que circunda um terreno ou com a cerca que circunda um curral de animais. Textos acadêmicos estimam que a superfície seca da terra seja equivalente a um diâmetro de cerca de cinco mil quilômetros, que se estendem desde as montanhas do sul da Turquia, ao norte, onde ficam as nascentes do Tigre e do Eufrates, até o sudeste do Irã, ao sul (logo depois de Susã). Para o leste estende-se até os montes Zagros e o planalto iraniano, mas as fontes não são tão claras quanto aos limites a oeste. Os mesopotâmicos tinham, com certeza, ciência do Mediterrâneo e o consideravam o principal limite ocidental.⁴³

Considerava-se que as montanhas nas extremidades do mundo conhecido encostavam no céu, talvez o sustentando, e que suas bases estavam no mundo inferior. Às vezes eram consideradas um limite para as águas cósmicas.⁴⁴ Como exemplo de algumas dessas perspectivas, o monte Simirria é descrito da seguinte forma em uma das inscrições de Sargão: “O monte Simirria — um imponente pico montanhoso, que se eleva como a ponta de uma lança no alto de uma cordilheira —, a morada de Belet-ili, ergue a cabeça. Acima, seu pico se apoia nos céus; abaixo, suas bases alcançam o mundo inferior”.⁴⁵

Às vezes os egípcios também imaginavam que as montanhas sustentavam o céu, embora seja possível encontrar outros modelos. “Acima da terra ficava a extensão do céu, separada da terra pelo ar e sustentada no

alto como uma grande placa plana por quatro escoras nos cantos da terra. Em algumas representações essas escoras são mostradas como postes ou galhos bifurcados, tais como aqueles que podem ser usados para prender os cantos de um toldo. Em outros casos, eram chamadas de quatro grandes montanhas.”⁴⁶



Foto 7.4. Selo cilíndrico que retrata Etana ascendendo aos céus nas costas de uma águia © Baker Publishing Group e dr. James C. Martin. The British Museum.

ANÁLISE COMPARATIVA 7.1:

Terminologia bíblica relacionada à geografia cósmica

Uma leitura cuidadosa do texto bíblico demonstra que muitos dos conceitos de geografia cósmica resumidos neste capítulo também estão presentes no pensamento israelita.

Jó 22.14 — círculo (abóbada) do céu

Ezequiel 1.22 — “extensão” (raqi’a) de cristal

Êxodo 24.10 — piso de safira no cume do monte em que Moisés e os anciãos se encontram com Deus

Jó 38.19 — a morada da luz

Jó 38.22 — armazéns de neve e granizo

Salmos 8.3 — os céus como obra dos dedos de Deus

Salmos 104.3 — vigas de câmaras superiores assentadas nas águas (acima da terra?)

Provérbios 3.20 — tehom rompido (bq' = partido), os céus gotejam orvalho

Salmos 24.2 — terra assentada sobre os mares

Deuteronômio 32.22 — o sheol e os alicerces dos montes

Jó 9.6,7 — colunas da terra; estrelas seladas/esculpidas

Jó 26.7 — o norte pendurado no “nada” (= tohu, a vastidão sem caminhos das águas primevas)^a

Jó 26.10 — o horizonte como limite

Jó 38.4-6 — alicerces, fundamentos e pedra angular da terra

Provérbios 8.27 — Deus entalhou o horizonte nos mares

Isaías 40.22 — o círculo da terra

Jó 36.27 — ciclo da água: gotas de chuva tiradas das águas acima dos céus

Jó 38.10 — portas e ferrolhos do mar

Salmos 104.9 — limites para as águas

No Antigo Testamento, Yahweh não revelou para Israel uma geografia cósmica alternativa. Mas não é possível nenhuma análise da Criação ou muitas outras questões importantes sem pressupor algum tipo de geografia cósmica. Sem alternativa apresentada e sem refutação dos elementos tradicionais do antigo Oriente Próximo, não causa surpresa que boa parte da geografia cósmica de Israel corresponda

melhor ao mundo antigo do que ao mundo moderno. No entanto, como indicado por I. Cornelius, distinções teológicas surgiram, sim, no entendimento de como a divindade operava no sistema conhecido.

A Bíblia hebraica utiliza conceitos e ideias centrais comuns da cosmologia da época do antigo Oriente Próximo. [...] Mas os escritores bíblicos parecem ter dado sua própria interpretação a muitos desses conceitos. O céu e o oceano primevo não são mais poderes divinos, mas tão somente a criação de yhwh. Yhwh é aquele que sustenta as colunas da terra; criou sozinho o céu e as estrelas e pode decidir quem vai para o mundo inferior e sai dali. A maior diferença reside no fato de que, de acordo com o antigo pensamento hebraico, yhwh estabeleceu a terra por meio da sabedoria.^b

A observação de Cornelius pode ser estendida a todo o âmbito da geografia cósmica. Israel partilhava a geografia cósmica que era comum a todo o mundo antigo. A diferença era que os fenômenos naturais foram esvaziados de divindade. Em vez de serem manifestações dos atributos da divindade, eram instrumentos para os propósitos divinos.

^aPara uma análise detalhada, veja J. Walton, Job, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 2012), p. 251-4.

^bI. Cornelius, “The visual representation of the world in the ancient Near East and the Hebrew Bible”, JNSL 20 (1994): 202-3.

Quando voltamos nossa atenção das extremidades do mundo conhecido para o centro, também encontramos várias imagens diferentes. Como mencionado anteriormente, da perspectiva política era comum pessoas de qualquer região considerarem que elas mesmas e sua terra ou sua capital estavam no centro da Terra.⁴⁷ De uma perspectiva cósmica, com frequência concebia-se o centro da Terra como uma árvore universal ou uma montanha cósmica.⁴⁸

A ideia de uma montanha no centro é encontrada no Antigo Testamento em referência a Sião (Mq 4.1,2) e a Gerizim (Jz 9.37). É mais proeminente

em textos ugaríticos, considerando que a região da Síria era montanhosa. O conceito de montanha central é menos proeminente no Egito e na Mesopotâmia, pois ali o centro da civilização eram as planícies e as bacias hidrográficas.⁴⁹ Naqueles lugares, o centro cósmico ficava no templo,⁵⁰ o qual, no Egito, às vezes continha o primeiro monte primevo a surgir das águas cósmicas.⁵¹

Outra percepção comum no mundo antigo era que uma grande árvore ficava no centro, às vezes chamada de “árvore universal” ou “árvore da vida”.⁵² Suas raízes são alimentadas pelo grande oceano subterrâneo, e seu cume se mistura com as nuvens e, dessa maneira, a árvore une os céus, a terra e o mundo inferior. Na *História de Erra e Ishum*, Marduque fala da árvore *mesu*, cujas raízes descem através dos oceanos até o mundo inferior e cujo cume fica acima dos céus.

Onde está a madeira *mesu*, carne dos deuses,
o brasão apropriado do Rei do Mundo,
o tronco puro, jovem alto, que é transformado em senhor,
cujas raízes alcançam lá embaixo o vasto oceano
ao longo de cem milhas de água, até a base do Arallu,
cuja crista acima repousa sobre o céu de Anu?⁵³

Na epopeia suméria *Lugalbanda e Enmerkar*, a “árvore-água” tem um papel semelhante. Em contextos assírios, o tema de uma árvore sagrada é igualmente bem conhecido. Alguns a denominam árvore da vida, e alguns também a associam com essa árvore universal. Muitas vezes é ladeada por animais ou por figuras humanas ou divinas. É comum haver um disco alado situado no centro, acima do topo da árvore. O rei é representado como a personificação humana dessa árvore. Imagina-se que a árvore represente a ordem divina do mundo, mas inexistem análises de textos a respeito.⁵⁴

Por fim, acreditava-se que a terra fosse sustentada por pilares, mas também apoiada pelas bases das montanhas, que se estendiam abaixo até o

mundo inferior. Essas imagens têm de ser combinadas com a ideia de que a terra flutuava sobre as águas subterrâneas.

O mar

O mar cósmico (que rodeia a terra),⁵⁵ as águas debaixo da terra e as águas acima não eram considerados massas separadas e distintas de água.⁵⁶ Reconhecia-se que havia água doce e água salgada, mas isso não sugeria separação (afinal, os rios de água doce deságuam em mares de água salgada). Metáforas tais como fechaduras, trancas, barreiras, redes e assim por diante eram usadas para expressar como o mar era mantido em seu lugar. Tudo isso era estabelecido e mantido pela divindade, que, em última instância, estabelecia os limites.⁵⁷

Nas tradições de dilúvio no antigo Oriente Próximo, as águas que inundam a terra procedem de várias fontes.

Atrahasis:

Anzu rasgou o céu com suas garras, e o dilúvio (*abubu*)⁵⁸ saiu.⁵⁹

Torrente (*radu*),⁶⁰ tempestade (*meĥu*)⁶¹ e dilúvio (*abubu*) vieram.⁶²

Gilgamesh:

Erakal removeu os postes de ancoragem; Ninurta marchou e fez transbordar as barragens.⁶³

Dilúvio (*abubu*) e tempestade (*meĥu*) engolfaram a terra.⁶⁴

Gênesis:

Trarei águas de dilúvio (*mabbûl*) sobre a terra (Gn 6.17).

Daqui a sete dias enviarei chuva (*mamtir*) sobre a terra (Gn 7.4).⁶⁵

Naquele dia todas as fontes do grande abismo (*ma'yenot tehom*) irromperam, e as comportas (*'arubbot*) dos céus foram abertas, e caiu chuva (*geshem*) sobre a terra (Gn 7.11,12).

Em todos esses textos, são as águas cósmicas de todos os tipos que estão envolvidas no Dilúvio. O ato da Criação envolveu estabelecer limites para

as águas cósmicas. No Dilúvio, removeram-se as restrições, trazendo assim destruição.

A estrutura do mundo inferior

Nessa categoria encontramos as distinções mais notáveis entre o Egito e o restante do mundo antigo, de modo que teremos de tratar disso separadamente. No Egito, o lugar dos mortos, o Duat, era subterrâneo, e as pessoas entravam nele pelo horizonte ocidental. O Duat era habitado por numerosos deuses, dos quais os mais importantes eram Anúbis e Osíris. O *Livro de Nut* diz que “Todo lugar vazio de céu e vazio de terra — essa é a totalidade do Duat”.⁶⁶ Esse mundo inferior precisava ser atravessado, e o objetivo final era viajar com o deus-Sol até o Campo de Junco ou até o Campo de Oferendas. Essas questões serão tratadas de modo mais completo em nossa análise sobre a vida após a morte, no capítulo 14. Aqui é a forma do mundo inferior e seu lugar na geografia cósmica que nos interessam.

A jornada dos mortos começava no oeste quando a pessoa entrava no mundo inferior com o deus-Sol, quando ele se punha. No livro intitulado *Amduat*, da época do Novo Império, o mundo inferior é chamado de “Grande Cidade”, e o portal que lhe dá acesso é chamada de “o devorador de todos”.⁶⁷ Esse mundo é, inicialmente, um lugar cheio de água; por esse motivo, as pessoas o atravessam na barca do deus-Sol. Em seguida, as pessoas encontram uma área deserta onde há obstáculos, incluindo vários portões para atravessar, escuridão, um lago de fogo, serpentes. No meio da jornada, elas encontram um poço cheio de águas primevas. Seguindo em frente, a barca é ameaçada por Apófis, a grande serpente do caos.

O restante do mundo antigo partilhava uma ideia diferente, uma ideia que em linhas gerais era bastante homogênea. Na Mesopotâmia a terminologia usada é KUR, quando há pessoas envolvidas, e ARALI, quando a questão diz respeito a espíritos maus.⁶⁸ Um *kudurru* (marco limítrofe) babilônico do período cassita retrata o mundo inferior como uma cidade onde ficavam os palácios das divindades do mundo inferior. À semelhança

de qualquer cidade, ela tinha uma hierarquia sociopolítica.⁶⁹ Mitos como a *Descida de Ishtar* e a *Epopéia de Gilgamesh* dão informações sobre os sete portões pelos quais é necessário passar e sobre o tratamento dispensado aos moradores. A entrada no mundo inferior ocorria através da sepultura, o que explica por que um sepultamento correto era tão importante.

¹ Entre as fontes de referência mais importantes estão W. Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1998); B. Janowski; B. Ego, *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001); O. Keel, *The symbolism of the biblical world* (New York: Seabury, 1978); L. Stadelmann, *The Hebrew conception of the world*, AnBib 39 (Rome: Biblical Institute Press, 1970); P. Seely, “The firmament and the water above”, *WTJ* 54 (1992): 31-46; Seely, “The geographical meaning of ‘earth’ and ‘seas’ in Genesis 1:10”, *WTJ* 59 (1997): 231-55; I. Cornelius, “The visual representation of the world in the ancient Near East and the Hebrew Bible”, *JNSL* 20 (1994): 193-218; J. E. Wright, “Biblical versus Israelite images of the heavenly realm”, *JSOT* 93 (2001): 59-75; C. Blacker; M. Loewe, orgs., *Ancient cosmologies* (London: Allen & Unwin, 1975); D. Tsumura, *The earth and the waters in Genesis 1 and 2*, JSOTSup 83 (Sheffield: JSOT, 1989); K. Greenwood, *Scripture and cosmology: reading the Bible between the ancient world and modern science* (Downers Grove: InterVarsity, 2015); J. E. Wright, *The early history of heaven* (Oxford: Oxford University Press, 2000).↵

² Veja mais detalhes em Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*; veja tb. uma rápida análise em Cornelius, “Visual representation”, p. 198, com citações.↵

³ T. Oshima, *Babylonian poems of pious sufferers* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), p. 477.↵

⁴ O vocábulo sumério *mul* é usado para designar não apenas estrelas, mas também planetas e até mesmo constelações. O movimento, não a materialidade, desses corpos celestes é o que importa. No antigo Oriente Próximo são considerados deuses que recebem ofertas quando aparecem no céu. Para análise, veja F. Rochberg, “‘The stars and their likeness’: perspectives on the relation between celestial bodies and gods in ancient Mesopotamia”, in: B. N. Porter, org., *What is a god?* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2009), p. 64.↵

⁵ Seely, “Geographical meaning”.↵

⁶ Veja em M. Fox, *Proverbs 1-9*, AB 18A (New York: Doubleday, 2000), p. 281-2, uma descrição parecida que se baseia na terminologia bíblica e faz bastante uso de Provérbios 8.24-29.↵

⁷ Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 120, 265; W. G. Lambert, “The cosmology of Sumer and Babylon”, in: Blacker; Loewe, orgs., *Ancient cosmologies*, p. 62; veja *Enuma elish* V:59-68.↵

⁸ Cornelius, “Visual representation”, p. 196-7.↵

⁹ Wright, *Early history of heaven*.↵

¹⁰ Também é dominante na literatura rabínica (Midrash Rabá, Deuteronômio); cf. Stadelmann, *Hebrew conception*, p. 41.↵

¹¹ Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 244-52.↵

¹² Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 177-88.↵

¹³ C. Woods, “The sun-god tablet of Nabu-apla-iddina revisited”, *JCS* 56 (2004): 23-103.↵

¹⁴ Para uma análise de uns poucos e vagos comentários espalhados pelo texto, veja Stadelmann, *Hebrew conception*, p. 45-6.↵

¹⁵ Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 263; cf. Êx 24.10.↵

¹⁶ *Enuma elish* IV:139-40; cf. Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 262, com respaldo de CAD Š/1: 22a, mas contrariamente a CAD M/1: 342a.↵

¹⁷ Seely, “Geographical meaning”, 233; veja tb. *Pyramid text* 299a. Caso se deva levar a sério os jogos de palavras, é possível que os egípcios tenham acreditado que os céus eram feitos de ferro meteórico, uma vez que pedaços desse material por vezes caíam na terra; veja L. Lesko, “Ancient Egyptian cosmogonies and cosmology”, in: B. Shafer, org., *Religion in ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), p. 117 [edição em português: *As religiões no Egito antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*, tradução de Luis S. Krausz (São Paulo: Nova Alexandria, 2002)].↵

¹⁸ Veja a extensa análise em J. Walton, *Genesis 1 as ancient cosmology* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), p. 155-61.↵

¹⁹ P. Seely, “The firmament and the water above, Part I: the meaning of *rāqî’a* in Gen 1:6-8”, *WTJ* 53 (1991): 236.↵

²⁰ Keel, *Symbolism*, p. 35-47.↵

²¹ *Enuma elish* IV:139-40; veja Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 262.↵

²² Keel, *Symbolism*, p. 37.↵

²³ Tanto Sl 104.13 quanto 148.4 se referem às águas acima do firmamento, mas não usam a palavra *mabbûl*.↵

²⁴ Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 262.↵

²⁵ Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 262-3.↵

²⁶ Stadelmann, *Hebrew conception*, p. 132.↵

²⁷ Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 266, nota 33, faz um resumo e apresenta bibliografia. ↵

²⁸ Gn 7.11; 8.2; 2Rs 7.2,19; Is 24.18; Ml 3.10. Veja extensa análise em Stadelmann, *Hebrew conception*, p. 120-6. Quanto a terminologia parecida em ugarítico, veja M. Weinfeld, “Gn 7:11; 8:1,2 against the background of ancient Near Eastern tradition”, *Die Welt des Orients* 9 (1978): 242-8.↵

²⁹ Mercúrio, Marte, Vênus, Júpiter e Saturno eram os planetas que eles reconheciam.↵

³⁰ Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 256. Veja tb. R. Kolev, *The Babylonian astrolabe: the calendar of Creation* (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2013).↵

- ³¹ F. Rochberg, *The heavenly writing: divination, horoscopy, and astronomy in Mesopotamian culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 126-33; Stadelmann, *Hebrew conception*, p. 87.↵
- ³² J. Scurlock, “World encircling river”, in: S. Rost, org., *Irrigation in early states*, Oriental Institute Seminar Series 12 (Chicago: University of Chicago Press, a ser publicado).↵
- ³³ Stadelmann, *Hebrew conception*, p. 66.↵
- ³⁴ Stadelmann, *Hebrew conception*, p. 68; veja tb. Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 138-9, em que ele apresenta um texto bilingue sumério que fala do céu brilhando, não o Sol.↵
- ³⁵ H. Hunger, *Astrological reports to Assyrian kings*, SAA 8 (Helsinki: University of Helsinki Press, 1992). Veja no cap. 11 mais uma análise sobre adivinhação.↵
- ³⁶ Keel, *Symbolism*, p. 37-9; Cornelius, “Visual representation”, p. 196-8, figura 2.↵
- ³⁷ Egito: Keel, *Symbolism*, p. 37; Mesopotâmia: Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 334; Israel: Seely, “Geographical meaning”, 238; veja Is 40.22.↵
- ³⁸ Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 20-42.↵
- ³⁹ Essas são áreas viajadas por mar, embora ainda possam ser aquilo que chamamos de continentes. Veja análise em Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 30-3.↵
- ⁴⁰ Veja ajustes em Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 29.↵
- ⁴¹ Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 43-66.↵
- ⁴² Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 60-1.↵
- ⁴³ Muito disso tem origem na *Geografia de Sargão*; veja Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 67-95.↵
- ⁴⁴ Para análise, veja Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 331-2. Cf. F. Wiggermann, “Mythological foundations of nature”, in: D. J. W. Meijer, org., *Natural phenomena: their meaning, depiction and description in the ancient Near East* (Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 1992), p. 286.↵
- ⁴⁵ Tradução extraída de Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 98; cf. tb. a descrição do monte Mashu em *Gilgamesh IX*.↵
- ⁴⁶ J. M. Plumley, “The cosmology of ancient Egypt”, in: Blacker; Loewe, orgs., *Ancient cosmologies*, p. 20-1; veja tb. J. Hoffmeier, “Some thoughts on Genesis 1 and 2 and Egyptian cosmology”, *JANES* 15 (1983): 39-49.↵
- ⁴⁷ Quanto a Jerusalém entendida dessa maneira, veja Ezequiel 5.5; 38.12. Cf. D. Bodi, *The book of Ezekiel and the Poem of Erra*, OBO 104 (Freiburg: Universitätsverlag, 1991), p. 219-30; Stadelmann, *Hebrew conception*, p. 147; R. J. Clifford, *The cosmic mountain in Canaan and the Old Testament*, HSM 4 (Cambridge: Harvard University Press), p. 135, 183.↵
- ⁴⁸ No mito sumério de *Lugalbanda e Anzu* essas duas imagens são combinadas; veja ESK 136-9; R. S. Falkowitz, “Notes on ‘Lugalbanda and Enmerkar’”, in: J. M. Sasson, org., *Studies in literature from the ancient Near East* (New Haven: American Oriental Society, 1984), p. 105.↵
- ⁴⁹ Clifford, *Cosmic mountain*, p. 9-10.↵

⁵⁰ Clifford, *Cosmic mountain*, p. 25.↵

⁵¹ Clifford, *Cosmic mountain*, p. 27-9.↵

⁵² Vários estudos acadêmicos estão mais interessados na árvore como símbolo da ordem divina e como representação do rei; veja S. Parpola, “The Assyrian tree of life”, *JANES* 52 (1993): 161-208; P. Lapinkivi, *The Sumerian sacred marriage in light of comparative evidence*, SAAS 15 (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2004), p. 111-8; M. Henze, *The madness of Nebuchadnezzar: the ancient Near Eastern origins and early history of interpretation of Daniel 4* (Leiden: Brill, 1999), p. 75-90. Referências bíblicas relevantes ocorrem em Dn 4 e Ez 31.↵

⁵³ *Erra e Ishum*, MFM 291.↵

⁵⁴ Parpola, “Assyrian tree”. B. N. Porter, *Trees, kings, and politics: studies in Assyrian iconography*, OBO 197 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003); M. Giovino, *The Assyrian sacred tree*, OBO 230 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007).↵

⁵⁵ Seely, “Geographical meaning”, p. 243; às vezes os egípcios se referiam ao Mediterrâneo como *shenwer*, o “grande rodeador”; veja Lesko, “Ancient Egyptian cosmogonies”, p. 117.↵

⁵⁶ Seely, “Geographical meaning”, 253; Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 325-7; Tsumura, *Earth*, p. 61. Na literatura mesopotâmica, Hadade era considerado o deus associado ao fluxo de água tanto de cima quanto de baixo. Veja Weinfeld, “Gen. 7:11”, 244-5.↵

⁵⁷ Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 326-7.↵

⁵⁸ Aqui o *abubu* vem do céu, ao passo que em outros textos ele surge das entranhas da terra; veja CAD A/1: 80.↵

⁵⁹ MFM 31, III.iii.7-11.↵

⁶⁰ O acádico *radu* é a palavra traduzida por tempestade ou aguaceiro; cf. CAD R: 60-1.↵

⁶¹ Em geral, o acádico *meḥu* é associado a vento, poeira e fogo mais do que a água; cf. CAD M/2: 4-6.↵

⁶² MFM 33, III.iv.25.↵

⁶³ XI.102-3; veja MFM 112.↵

⁶⁴ XI.129; veja MFM 113.↵

⁶⁵ Depois de sete dias, chegam as águas do Dilúvio (7.10), equiparando assim as duas palavras.↵

⁶⁶ COS 1.1.↵

⁶⁷ E. Hornung, *The ancient Egyptian books of the afterlife* (Ithaca: Cornell University Press, 1999), p. 34.↵

⁶⁸ D. Katz, *The image of the netherworld in Sumerian sources* (Bethesda: CDL, 2003), p. 58-9.↵

⁶⁹ Katz, *Image*, p. 113-96.↵

Cosmologia e cosmogonia

Ontologia: substância versus função¹

Como fica logo evidente até mesmo em uma rápida leitura dos textos sobre a criação, bem poucas dessas cosmologias têm estrita relação com a produção do cosmo material. Às vezes, os deuses criadores dão origem a outros deuses (e, nesse processo, aos fenômenos cósmicos aos quais estão associados), ao passo que, em outras ocasiões, estão engajados na organização e ordenação dos elementos do cosmo. Essas observações são fundamentais para entender o ambiente cognitivo subjacente.² Para entendermos ideias antigas sobre trazer o cosmo à *existência* (cosmogonia/cosmologia da criação), é essencial entender ideias antigas sobre o que constitui a *existência* (ontologia da criação).

ANÁLISE COMPARATIVA 8.1:

Ênfase na ordem funcional do primeiro dia

Em Gênesis 1.3-5, na análise sobre a luz do primeiro dia, fica claro que, para os israelitas, o foco da Criação estava na ordem, não nos objetos. Em Gênesis 1.5a, a NIV traduz: “Deus chamou à luz (’or) ‘dia’ (yom) e às trevas chamou ‘noite’”. Se Deus chamou à luz yom, por que em todo o Antigo Testamento os autores continuam chamando à luz ’or? É uma pergunta que qualquer um poderia responder depois de refletir um pouco: não foi o elemento da luz em si (como os físicos o analisariam) que Deus chamou yom, mas o período de luz. Há um termo para o fenômeno semântico observado aqui, a saber, metonímia. Na metonímia o significado de uma palavra é estendido para abranger

coisas intimamente relacionadas a ela. Quando se diz que a Casa Branca faz uma declaração, ninguém entende que é o prédio que está falando. Por consequência, não é a luz estudada pelos físicos que está sendo chamada de yom, mas, sim, o período da luz — algo bastante óbvio, pois é com esse sentido que a palavra yom é usada com frequência no restante das Escrituras. Mas, caso a palavra 'or se refira a um período de luz no versículo 5, o que dizer do versículo 4? Ali Deus separa a luz das trevas. De novo descobrimos que “período de luz” é muito mais plausível aqui. A luz estudada pelos físicos não pode ser separada das trevas, mas é possível estabelecer períodos alternados de luz e trevas. Ainda não podemos parar nisso. Se o texto quer que entendamos “período de luz” tanto no versículo 4 quanto no 5, o que dizer do versículo 3? Creio que a coerência hermenêutica nos levaria a crer que, quando Deus disse “Haja 'or”, temos então de entender a ordem como “Haja um período de luz”. Só poderíamos concluir, então, que o primeiro dia não diz respeito à criação da luz como entendida pelos físicos, isto é, à “luz” como um elemento físico com propriedades físicas. O dia um diz respeito a algo muito mais significativo, algo muito mais elementar ao ordenamento do cosmo e à nossa experiência do cosmo. No primeiro dia, Deus criou o dia e a noite; seus períodos alternados formam o tempo.

Conforme observei na análise da origem dos deuses, no mundo antigo algo vinha a existir quando era separado como uma entidade distinta, recebia uma função e um nome. Para efeitos de estudo, chamarei essa abordagem de “ontologia orientada pela função”. Isso está em contraste gritante com a ontologia moderna, muito mais interessada no que poderia ser chamado de estrutura ou substância dos objetos juntamente com suas propriedades físicas. No pensamento popular moderno (em oposição à análise filosófica técnica), a existência do mundo é percebida em termos físicos e materiais.

Para nossa análise, darei a essa abordagem o nome de “ontologia orientada pela substância”. No antigo Oriente Próximo, algo não necessariamente existia apenas por ocupar espaço. Tobin capta essa distinção entre uma definição material do cosmo e uma definição funcional com base na ordem. “Quando, por meio de seus mitos e rituais, os egípcios contemplavam o universo criado, devem ter tido consciência de que o mundo ao redor não era simplesmente uma coleção de coisas materiais. Para eles o universo era um sistema espetacular de seres divinos vivos. [...] O mito egípcio da criação enfatizava que havia ordem e continuidade em todas as coisas e, por esse motivo, proporcionava a garantia otimista de que a ordem natural, social e política permaneceria estável e segura.”³

Como todos os demais no mundo antigo, os egípcios estavam menos interessados no que era físico do que no que era metafísico — aquilo que está além da realidade física.⁴ Na condição de deusa-céu, Nut é retratada arqueando seu corpo sobre a terra em forma de disco. Com frequência, ela é sustentada pelas mãos do deus do ar, ao passo que Geb, o deus-terra, está prostrado a seus pés. Essa não é uma representação física. Os egípcios não acreditavam que alguém pudesse subir nos pés de Nut ou atirar uma pedra e acertar seus joelhos. Em vez disso, o retrato comunica verdades importantes a respeito daquilo que os egípcios acreditavam sobre autoridade e jurisdição no cosmo. Essas verdades dizem respeito à ordenação do cosmo, não à fabricação de objetos. Embora os conceitos metafísicos talvez não tratem do mundo material em si, eles representam a realidade — uma realidade maior do que o mundo material oferecia. O cosmo funcionava por meio do desempenho do papel dos deuses. Qualquer que fosse a estrutura física dos céus, isso não era uma prioridade para eles. Descrever o processo da criação é descrever o estabelecimento do cosmo funcional, ordenado com propósitos específicos — não é descrever as origens da estrutura ou substância material do cosmo. A substância material tinha relativamente quase nenhuma importância ou relevância para eles entenderem o mundo.

O que significa “criar”?

Se no mundo antigo a ontologia é orientada pela função, então criar algo (i.e., trazê-lo à existência) significava dar-lhe uma função ou um papel em um sistema ordenado. Nos textos egípcios, o elemento predominante nessa orientação pela função é o processo de separação. Dessa forma, J. Allen faz a seguinte síntese: “Criação é o processo pelo qual o Um se tornou o Muitos”.⁵ Dar nomes e atribuir papéis (decretar destinos) são mais proeminentes na Mesopotâmia. Cada um desses elementos será analisado adiante com mais detalhes, mas primeiro temos de examinar rapidamente a terminologia usada para o processo de criar.

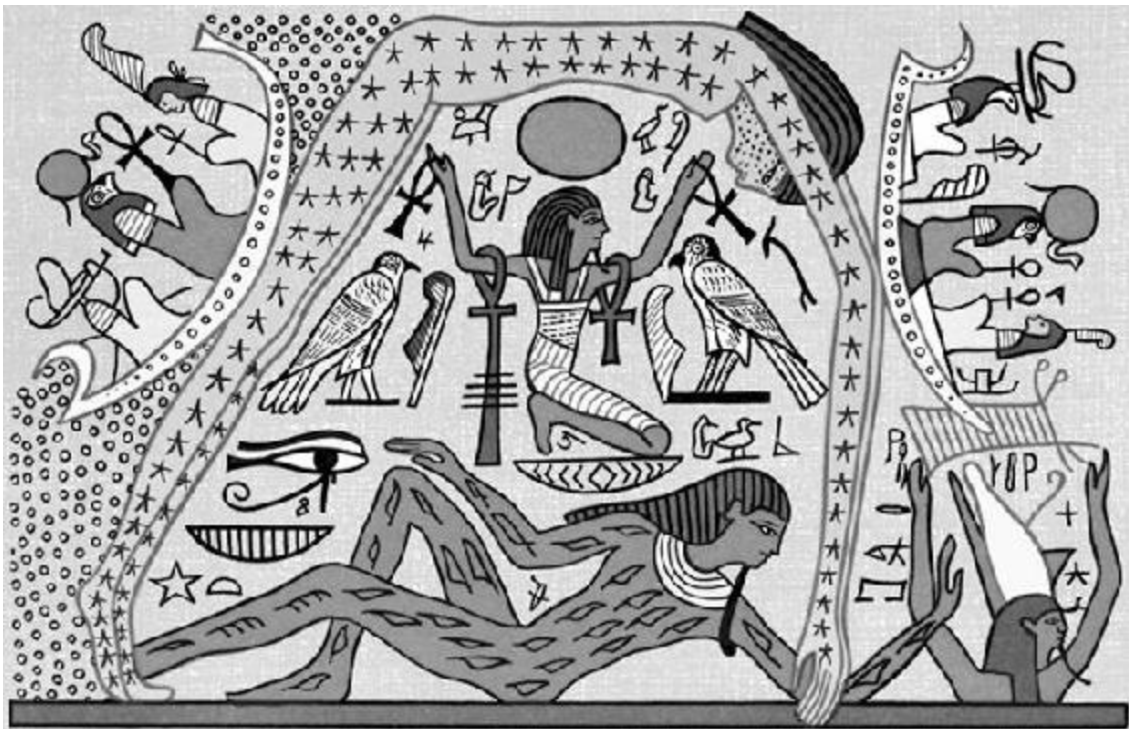


Foto 8.1. Amon-Rá, o deus-Sol, navega em sua barca solar pelas águas celestes por cima do deus-céu, Nut, que tem as estrelas estampadas em seu corpo. Shu, o deus-ar, mantém a separação entre a deusa do céu (Nut) e o deus da terra (Geb). E. A. Wallis Budge (1857-1937).

Os principais verbos acádicos para “criar” são *banû*⁶ e *bašāmu*.⁷ O primeiro é geralmente usado com toda uma gama de significados, incluindo os de “construir, erigir, formar, fazer, fabricar”, e às vezes é traduzido por “criar”. Quando a divindade é o sujeito em um contexto cósmico, os objetos são:

- a humanidade ou seres humanos individuais;
- os céus (veja “Quando Anu havia criado o céu, o céu havia criado a terra, a terra havia criado os rios, etc.”⁸);
- ofícios (suma sacerdotisa, realeza);
- montanhas;
- várias características abstratas (e.g., ventre que produz fisionomias, guerra, conjuração, justiça);
- características cósmicas (e.g., vento, cevada e linho malignos);
- funções (criou estrelas para destruir os maus);
- um plano ou uma situação.

O termo *bašāmu* é usado de modo mais comedido. Seus objetos incluem os seguintes:

- edifícios ou projetos para eles (em geral santuários);
- imagens (e.g., relevos em estelas);
- terra arável (e.g., mediante a construção de diques);
- pessoas no ventre;
- estratégias;
- armas (armas mágicas para os deuses);
- imagens divinas;
- elementos cósmicos (constelações, firmamento [*burumu*]).

Um número menor de recursos está disponível para estudos léxicos e de ocorrência de palavras em egípcio. Várias palavras egípcias são às vezes

traduzidas por “criar”. As principais são *ḥpr/sḥpr*, “evoluir”; *írí*, “fazer”; *msì*, “gerar”; e *ḳmḫ*, “formar, modelar”.⁹ Minha própria pesquisa de textos facilmente acessíveis mostrou que, em contextos cósmicos em que a divindade é o sujeito, os objetos desses verbos indicam um sentido funcional mais amplo, em vez de algo estritamente material, com bastante conformidade ao que se notou nos outros idiomas.

Esses dados demonstram que, nos textos do Egito ou da Mesopotâmia, não há nenhuma palavra ou expressão que concentre, exclusiva ou mesmo principalmente, a atenção nos “objetos”. Mesmo naquelas ocasiões em que o objeto do verbo é uma coisa, em geral o contexto indica interesse em ordenamento.¹⁰ Citando apenas uma observação feita pelos estudiosos: “Naquele mito [*Enuma elish*], a criação foi um trabalho de organização: Marduque não modelou o universo *ex nihilo*. Em vez disso, ele criou ao estabelecer ordem no caos em que estavam as partes do corpo de Tiamat”.¹¹

Uma ontologia/cosmologia orientada pela função não se preocupa com perguntas que, com frequência, estudiosos modernos fazem sobre o mundo antigo: Acaso eles tinham um conceito de “criação a partir do nada”? Será que acreditavam na existência eterna da matéria? Essas perguntas têm importância apenas em uma ontologia material. Aqueles que pressupõem a criação a partir do nada querem saber se objetos materiais (matéria) foram criados sem o uso de materiais preexistentes. Caso a criação seja vista como algo que não diz respeito à criação física das coisas, essas perguntas não podem ser analisadas por meio dos textos.

O resultado desse estudo é a sugestão de que, no antigo Oriente Próximo, “criar” significava envolver-se no processo de ordenar — atribuir papéis e funções —, e não de dar substância aos objetos materiais que formam o universo.¹² É concebível que algo poderia existir materialmente de acordo com minha definição, mas, no pensamento cosmológico do antigo Oriente Próximo, ainda não ter sido criado. Um exemplo evidente é que, no Egito, a criação voltava toda ela a acontecer a cada manhã.

Caos e ordem: a condição pré-cósmica

Aqui é importante ser cuidadoso com a terminologia. Palavras como “caos” e até mesmo a palavra que tenho usado livremente, “cosmo”, vieram do grego e nesse idioma tinham certas nuances que podem ou não estar presentes no uso em nossa língua. Na literatura clássica antiga, como a *Teogonia* de Hesíodo e a *Eneida* de Virgílio, o caos é personificado como o estado primevo em que a terra, o céu e os mares estavam todos misturados.¹³ Em sentido mais genérico, *chaos* é o oposto de *kosmos*, que se refere ao todo ordenado.¹⁴ É essa última justaposição que é mais evidente no antigo Oriente Próximo. Os filósofos egípcios concebiam o estado anterior à criação como oposto ao estado criado. “O que está fora da biosfera da terra, do céu e do Duat não é ‘o nada’, mas um universo que é a antítese de tudo o que define o mundo. É infinito, ao passo que o mundo é limitado; é informe e caótico, ao passo que o mundo é modelado e ordenado; é inerte, ao passo que o mundo é ativo; e é totalmente uniforme em substância (água), ao passo que o mundo é materialmente diversificado.”¹⁵

ANÁLISE COMPARATIVA 8.2: O verbo hebraico *bara*^a

É possível argumentar que o verbo hebraico *bara*’ (“criar”) tem o mesmo significado funcional de outros verbos usados no antigo Oriente Próximo para “criar”, embora em geral isso não tenha sido reconhecido.^b O verbo ocorre cerca de cinquenta vezes no Antigo Testamento e tem algumas características curiosas dignas de nota. Em primeiro lugar, o verbo tem apenas Deus como sujeito, portanto, deve ser identificado como uma atividade caracteristicamente divina. Em segundo lugar, seus objetos são bastante variados. Objetos do verbo incluem grupos de pessoas (Sl 102.18 [v. 19 no hebraico]; Ez 21.30 [v.

35 no hebraico]); Jerusalém (Is 65.18); fenômenos não materiais como vento, fogo, nuvem, destruição, calamidade ou trevas (Êx 34.10; Nm 16.30; Is 45.7; Am 4.13); e abstrações como justiça, pureza ou louvor (Sl 51.10 [v. 12 no hebraico]; Is 57.19). Mesmo quando o objeto é um pouco mais tangível (criaturas do mar em Gn 1.21), a ideia é mais de atribuição de papéis e não necessariamente de produção física. Esse sentido é retomado de maneira sutil em Gênesis 5.2, em que Deus cria os seres humanos como homem e mulher, isto é, com os respectivos papéis de cada gênero. Em todos esses casos, algo é trazido à existência de maneira funcional, não necessariamente de maneira material; a afirmação raramente dizia respeito à questão material. Aliás, o texto nunca usa *bara'* em um contexto em que se mencionam materiais. Assim, em vez de sugerir a fabricação de matéria a partir do nada (que é como muitos inferiram no passado), o fato de materiais não serem mencionados indica que a questão central não é a fabricação de algo. Antes, a análise léxica sugere que, em essência, *bara'*, a palavra escolhida pelo texto, diz respeito a trazer o céu e a terra à existência ao ordená-los por meio da organização e atribuição de papéis e funções. Mesmo em nossa língua, usamos o verbo “criar” em uma ampla gama de contextos, mas raramente o aplicamos a coisas materiais (i.e., conceitualmente com sentido paralelo ao de “fabricar”). Pode-se criar uma obra de arte, mas essa expressão não sugere a manufatura da tela ou da tinta. Com sentido ainda mais abstrato, é possível criar uma situação (e.g., criar uma confusão) ou uma condição (e.g., criar um clima ruim). Nesses casos, o verbo indica um papel ou função. Quando alguém cria um departamento, uma comissão, um currículo ou uma campanha publicitária, isso é uma tarefa organizacional. A pessoa junta as diferentes partes e faz com que a obra cumpra sua função. Nessa categoria, o uso hebraico de *bara'* é bem parecido. Talvez um verbo

que capte essa ideia de maneira menos ambígua seja “projetar”, embora *bara’* inclua tanto o planejamento quanto a implementação do projeto.

A interpretação da análise anterior é que o texto afirma que, no período inicial de sete dias, Deus colocou o cosmo em operação (uma condição que define a existência na cosmovisão antiga) mediante a atribuição de papéis e funções. Embora a crença teológica com base nas Escrituras como um todo possa afirmar que Deus fez toda a matéria de que o cosmo é composto (e que ele a fez a partir do nada), uma análise léxica não leva à conclusão de que, mediante o emprego de *bara’*, Gênesis 1 esteja afirmando isso. A origem da matéria é o que nossa sociedade nos ensinou ser importante (aliás, que a matéria é tudo o que existe), mas não podemos nos dar ao luxo de nos distrair com nossas ideias culturais. A matéria não era o interesse do autor de Gênesis. Os interesses do autor eram muito parecidos com os do antigo Oriente Próximo. Ali o exercício maior do poder dos deuses não era demonstrado na fabricação da matéria, mas no estabelecimento dos destinos.

^a Para um exame mais detalhado, veja J. H. Walton, *Genesis 1 as ancient cosmology* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), p. 127-33. Também devemos observar que o verbo *‘asâ* (“fazer”) revela uma gama de sentidos bem mais ampla do que a mera referência a um ato material. No entanto, mais importante é a observação de que o verbo indica que o sujeito tem um papel na causação, sem especificar o nível de causação. Para uma análise mais aprofundada, veja *Genesis 1 as ancient cosmology*, p. 133-8.

^b Boa parte desta análise é extraída de meu comentário sobre Gênesis (*Genesis*, NIVAC [Grand Rapids: Zondervan, 2001], p. 70-2).

Portanto, no antigo Oriente Próximo, a condição anterior à criação não é uma abstração nem uma personificação, embora o mar primevo, que é o principal elemento da condição anterior à criação, seja personificado por Nammu na Suméria e por Nun no Egito. Na Mesopotâmia, o caos é

personificado somente de forma secundária nos mitos de conflito que relatam os perigos para a ordem criada. Nesses textos cosmológicos, as criaturas ameaçadoras têm de ser vencidas e a ordem tem de ser restabelecida.¹⁶



Foto 8.2. O deus Ninurta lutando contra uma criatura do caos Kim Walton. Tirada no Museu Britânico.

Talvez fosse melhor usar vocábulos como condição “pré-cósmica” (com o entendimento grego anterior de que “cosmo” implica ordem). Na condição pré-cósmica não faltava aquilo que era material; faltava ordem e diferenciação. Dessa maneira, os relatos começam em geral com um mundo pré-cósmico, não ordenado e sem função.¹⁷ A criação acontece, então, quando se dá ordem, função e propósito às coisas, o que é sinônimo de dar-lhes existência.¹⁸ Uma vez estabelecida, a ordem existente no cosmo é constantemente ameaçada de ser desfeita. Por isso, a criação não está restrita a um acontecimento único. Quer a origem dos perigos esteja nas águas cósmicas, quer naquilo que chamaríamos de ocorrências “naturais”, quer em

seres sobrenaturais, quer no comportamento humano, quer simplesmente nas trevas de cada noite, os deuses são responsáveis por restabelecer a ordem dia após dia e momento após momento.

Essa perspectiva não é apenas evidente nos textos mais estritamente cosmológicos. Há textos que abrangem toda a gama de gêneros (sabedoria, hinos, encantamentos e até historiografia). Além disso, esses textos combinam elementos macrocósmicos, como os céus e a terra, elementos microcósmicos, como rios e nascentes, e a ordem social (monarquia, oferendas). Considere, por exemplo, esta oração a Marduque:

O criador, aquele que forma os céus [e a terra...
o senhor da argúcia, a sabedoria, [...]
aquele que determina o destino de po[vos...] [de todos os lugares]
aquele que faz os planos, aquele que atribui a parte dos céus e da terra...
aquele que estabelece o alicerce dos pódios, aquele que... [...]
aquele que provê oferendas de cereais para os [deuses Igigi...
aquele que envia prontamente oferenda *taklimu* a[os deuses Anunnaki...
aquele que dá a cheia sazonal de abundância ao [mundo...
aquele que esculpe os rios n[as montanhas/terras...
aquele que faz as fontes aparecerem n[as regiões montanhosas...
aquele que esvazia o meio do mar...
aquele que cria *meios de assistência* (lit.: ajudas) [para as pessoas...
aquele que ama o povo, [o súdito (de Enlil)...
o senhor, aquele que conhece [a mente dos deuses...¹⁹



Foto 8.3. Enuma elish, a epopeia babilônica da criação©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin.
The British Museum.

No Egito, na “Primeira Ocasão”,²⁰ o deus Amon está só, sendo o primeiro dos deuses.²¹ Apesar de ter sido dito que Amon existia antes de tudo, ele emergiu das águas. A cosmologia egípcia começava com o “inexistente”, que incluía a ausência de espaço e formas (i.e., alguns aspectos materiais), mas que também era constituído de água e trevas, nas quais nada tinha nome nem era distinto.²² No pensamento egípcio, essa esfera inexistente continuava presente no mar, no céu escuro à noite e até no deserto — lugares sem propósito ou função. A criação começou quando a primeira colina emergiu das águas ilimitadas,²³ que haviam sido retratadas na forma de Nun, representando as águas primevas que correm em todas as direções. Fontes antigas são unânimes em afirmar que a condição pré-cósmica incluía água e trevas. Textos sumérios descrevem a ausência de funções, céu e terra não diferenciados, trevas e água.²⁴ Em fontes mesopotâmicas antigas, antes da separação do céu e da terra esses dois elementos estão juntos representados na “colina sagrada” (*du6—kù*), que tinha seu alicerce sobre o *apsu* com a antiga cidade dos deuses em cima dele.²⁵ Em *Enuma elish*, a ênfase está na inexistência de nomes e de deuses e na ausência de diferenciação, mas começa com Apsu e Tiamat, juntos representando as águas primevas.²⁶ Em Israel a condição anterior à Criação também é caracterizada por trevas sobre a face do abismo (Gn 1.2).

ANÁLISE COMPARATIVA 8.3: Condição e ordem pré-cósmicas

No relato de Gênesis, a condição pré-cósmica é descrita em Gênesis 1.2 com a expressão hebraica *tohu wabohu* (“sem forma e vazia”).^a Ninguém sugere que esse versículo indique que a matéria não tinha recebido forma ou que o cosmo descrito no versículo 2 está vazio de matéria. Com base apenas na lógica, seria possível entender que as palavras dizem respeito à funcionalidade, e a análise do hebraico confirma a conclusão de que esses termos indicam que o cosmo estava

vazio de propósito, significado e função — era um lugar sem nenhuma ordem ou inteligibilidade. D. Tsumura conclui que “o termo tohu parece se referir a uma situação que carece de algo abstrato que devia estar presente, como valor, propósito, verdade, benefício e integridade”.^b

O cosmo ordenado no antigo Oriente Próximo se concentrava no mundo dos deuses. A organização havia sido trazida para a esfera divina mediante o nascimento de divindades e atribuição de funções no mundo ordenado. Como já analisado, os deuses viviam em sociedade com estruturas hierárquicas mediante as quais eles se relacionavam e operavam. O equivalente de civilização existia nesse nível, e as características daquela civilização eram uma parte importante do cosmo ordenado. Quando as pessoas eram criadas pelos deuses, elas partilhavam dessa ordem estabelecida e se beneficiavam dela. Em alguns textos, a situação pré-ordenada é descrita pela ausência de comportamento civilizado.^c

Na concepção apresentada em Gênesis, Deus não opera dentro de uma sociedade de deuses, e as pessoas têm uma função diferente. A função das pessoas será investigada no capítulo 9, mas aqui o importante é que a ordem imposta por meio da narrativa da Criação em Gênesis 1 considera as pessoas, e não os deuses, como o fundamento na definição da ordem. O texto bíblico oferece repetidamente a fórmula “era bom” para descrever a bem-sucedida colocação de cada peça em seu lugar ordenado. As funções descritas visam ao benefício dos seres humanos. Por exemplo, o Sol e a Lua são dados para medir o tempo e para estabelecer festas (sinais e estações).^d Essa nuance funcional de “bom” no texto bíblico é confirmada mediante uma comparação com o que não é bom, isto é, não é bom que o homem esteja só (2.18). Em outras palavras, na perspectiva de Gênesis, o cosmo não pode ser funcional sem a presença de pessoas, porque as funções são dirigidas às pessoas.^e

^aObserve-se também que um tipo distinto de ausência de ordem pré-cósmica serve de introdução para o segundo relato da Criação em Gênesis 2.5,6.

^bD. Tsumura, *The earth and the waters in Genesis 1 and 2*, JSOTSup 83 (Sheffield: JSOT, 1989), p. 31. Para uma análise detalhada, veja J. Walton, *Genesis 1 as ancient cosmology* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), p. 139-44.

^cCf. Enki e Ninhursag; veja R. J. Clifford, *Creation accounts in the ancient Near East and in the Bible* (Washington: Catholic Biblical Association, 1994), p. 36-7.

^dW. Vogels, “The cultic and civil calendars of the fourth day of Creation (Gen 1,14b)”, *SJOT* 11 (1997): 163-80.

^eIsso é bem parecido com a questão: Uma árvore que cai na floresta faz algum barulho se não houver ninguém para ouvi-lo? Ao mesmo tempo, Jó 38 reconhece que as pessoas continuam a desconhecer substancialmente o papel que cada criatura tem.

Aspectos ou ordem: nome, separação, papel

Nomeação

No mundo antigo, a atribuição de papel e função está em geral ligada ao ato de dar nomes. A literatura egípcia identificava o deus criador como aquele que pronunciou o nome de tudo.²⁷ Nessa maneira de pensar, as coisas não existiam a menos que fossem nomeadas. “Acreditava-se que o nome de um ser vivo ou de um objeto não era apenas uma designação simples ou prática para facilitar a troca de ideias entre as pessoas, mas era a própria essência daquilo que era definido, e o pronunciamento em si de um nome criava aquilo que era falado.”²⁸ De modo parecido, *Enuma elish* começa com os céus e a terra ainda sem nome e quando os deuses ainda não haviam recebido nomes. Então Lahmu e Lahamu surgem, e seus nomes são pronunciados.

ANÁLISE COMPARATIVA 8.4:

Funções criadas — nomeação, separação, designação de papéis

Em Gênesis, Deus dá início ao ato criativo com uma palavra falada e finaliza o ato com a atribuição de um nome. A separação é um elemento comum, e a designação de papéis e funções domina a descrição. Os atos de criação em Gênesis consistem em trazer ordem ao cosmo da mesma forma que é observada no antigo Oriente Próximo, apesar do fato de o papel e o relacionamento de Deus com o cosmo diferirem daqueles desempenhados pelas divindades em outros lugares daquela região. Os conceitos cosmológicos subjacentes continuam parecidos com os do restante do mundo antigo. Em vez da Criação como fabricação de objetos, os autores hebreus apresentam Deus estabelecendo, na

Criação, um contínuo de realidade. A realidade de como experimentamos o cosmo não precisa se basear em uma descrição da forma ou da estrutura do cosmo ou mesmo da história de sua formação. O texto comunica uma realidade universal: a maneira que todos os povos, ao longo do tempo, têm experimentado o cosmo.

Já sugeri que o primeiro dia não diz respeito à criação do que os físicos chamam de luz, mas envolve o estabelecimento do ciclo dia e noite, a criação do fundamento do tempo. À medida que a abordagem funcional prossegue, o segundo dia de Gênesis apresenta Deus estabelecendo o espaço em que vivemos e o fundamento do clima. Como analisado no capítulo 7, que tratou da geografia cósmica, no entendimento antigo sobre o cosmo as águas acima estão intimamente ligadas ao clima. Aqui, o texto bíblico está usando a geografia cósmica da época para indicar a criação da função climática. O terceiro dia, em suas duas partes, estabelece o fundamento da fecundidade. Isso acontece providenciando-se fontes de água, solo e o bem conhecido princípio de que cada semente continuará a propagar sua espécie. É, na prática, a provisão de alimentos.

O fato de que o autor bíblico tem em vista essas três funções básicas — tempo, clima e fecundidade (ou vegetação) — pode ser confirmado em Gênesis 8.22, quando as funções básicas são restauradas após o Dilúvio. O Dilúvio havia representado a volta da desordem pré-cósmica (as águas do cosmo) em consequência da desordem/caos criado pela violência da raça humana. Quando a ordem voltou a ser restaurada (com uma linguagem notavelmente paralela à do relato da Criação), Deus diz:

Enquanto a terra durar,
semeadura e colheita,
frio e calor,
verão e inverno,
dia e noite

jamais cessarão.

Essa é uma reafirmação das três funções estabelecidas em Gênesis 1 nos dias um a três e demonstra que, do início ao fim, a ordem é o assunto em questão.

Em um trecho incompleto da tábua 5, Enuma elish contém uma sequência parecida de funções. As linhas 39 e 40 se referem ao dia e ao ano, e são seguidas na linha 46 por uma referência às vigílias da noite. Nas linhas 47 a 52, Marduque cria precipitação atmosférica acompanhada de nuvens, ventos e neblina. Então, nas linhas 53 a 58, estabelecem-se as fontes de água na terra e amontoa-se pó.^a Dessa maneira, vemos tempo, clima e vegetação serem apresentados com uma linguagem associada à ordem e à função. Observe-se como é familiar esta descrição resumida, feita por um assiriólogo moderno, da criação mesopotâmica após a separação do céu e da terra: “Com Enlil, o universo moderno é fundado; ele estabelece o governo justo, e com os outros Anunna decide os destinos na colina sagrada. As trevas se transformam em luz, na Lua e no Sol; Nanna e Utu nascem; verão e inverno são criados por Enlil e Hursag; o tempo indefinido se transforma em dias, meses, estações e anos”.^b

Tudo isso demonstra o contraste radical entre a maneira que os israelitas imaginavam as origens cósmicas e a maneira que nós as imaginamos. Quando perguntamos: “Como o cosmo funciona?”, procuramos uma resposta que analisa leis e estruturas físicas. Em nosso ambiente cognitivo, a função é uma consequência de propriedades físicas e de leis naturais, e, é claro, uma análise da Criação tem, portanto, de se concentrar na produção das coisas. Em contraste, quando perguntavam: “Como o cosmo funciona?”, os israelitas procuravam uma resposta totalmente diferente, porque na cosmovisão antiga função e ordem são consequências do propósito. Dessa maneira,

pode-se considerar que os israelitas abordavam o tema da Criação da mesma maneira que claramente se vê no antigo Oriente Próximo.

^a W. Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1998), p. 117-8.

^b F. Wiggermann, “Mythological foundations of nature”, in: D. J. W. Meijer, org., *Natural phenomena: their meaning, depiction and description in the ancient Near East* (Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 1992), p. 279-306, citação da p. 286.

Separação

Os egípcios pensavam no universo como um oceano ilimitado (Nun) que ficava acima do céu e era análogo às águas sob a terra.²⁹ As águas acima e abaixo haviam sido separadas quando Shu, o deus do ar, veio a existir como o espaço entre elas. Mas, com exceção da separação do céu e da terra, toda a existência estava associada à diferenciação de um elemento. O deus Atum é imaginado como a mônada primeva, a singularidade que abrange todo o potencial do cosmo, de quem todas as coisas foram separadas e, portanto, criadas.³⁰

Voltando à Mesopotâmia, em uma das cenas mais familiares de *Enuma elish*, o vitorioso Marduque divide o cadáver da derrotada Tiamat, dividindo suas águas pela metade (acima e abaixo).³¹ Em *Louvor à enxada*, um relato sumério anterior, as primeiras poucas linhas dizem:

De modo esplêndido, o senhor trouxe os inícios à existência,
o senhor, cujas decisões não podem ser mudadas,
Enlil, para fazer a semente da Kalam brotar da terra/do mundo inferior,
a separar o céu da terra, ele se apressou,
a separar a terra do céu, ele se apressou,
para fazer a luz brilhar em Uzunua.³²

Israel não tinha nenhuma necessidade, ao contrário de *Enuma elish*, de dividir um deus, ou, ao contrário de textos egípcios, de interpor um deus, mas considerava que as águas simplesmente tinham sido divididas por um

ato divino. Ainda assim, deve-se observar que, mesmo quando se distancia da teologia antiga, Gênesis comunica na antiga perspectiva cosmológica, ao manter a ideia de que águas acima e abaixo foram separadas umas das outras. De modo parecido, no relato de Gênesis separaram-se o dia e a noite bem como o mar e a terra seca.

Papéis

Textos facilmente misturam funções em várias categorias, como se pode ver nas linhas iniciais do texto sumério intitulado *A árvore huluppu*, que é um trecho de *Gilgamesh, Enkidu e o mundo inferior*:

Nas primeiras noites, nas primeiríssimas noites,
nos primeiros anos, nos primeiríssimos anos,
nos primeiros dias, quando se trouxe à existência tudo o que era necessário,
nos primeiros dias, quando devidamente se nutriu tudo o que era necessário,
quando pão foi assado nos santuários da terra,
e pão foi experimentado nos lares da terra,
quando o céu havia se afastado da terra,
e a terra havia se separado do céu,
e o nome do homem foi estabelecido;
quando An, o deus do céu, havia completado os céus,
e Enlil, o deus do ar, havia completado a terra,
quando Ereshkigal, a rainha do Grande Mundo Inferior, recebeu o mundo dos mortos.³³

Um texto egípcio posterior³⁴ relaciona dezoito “criações”, das quais apenas uma ou duas se referem a elementos estruturais (e.g., água doce). O restante da lista contém elementos como verão e inverno, nascimento, sono, remédios, sonhos, riqueza e pobreza e sucessão de gerações.³⁵ Na Mesopotâmia os papéis são, em geral, encontrados nos atributos de controle e nos destinos decretados.

Atributos de controle e destinos

No capítulo 4, introduzi as palavras acádicas *parṣu* (“atributos de controle”) e *šimati* (“destinos”) como termos que descreviam as maneiras de os deuses interagirem com o cosmo e também uns com os outros.³⁶ Ali observei que os atributos de controle cósmico foram confiados aos três deuses principais — Anu, Enlil e Enki —, que não eram os criadores dos atributos e estavam presos a eles. Eram encarregados dos atributos de controle e seus administradores à medida que o controle de cada um se estendia pelos vários níveis do cosmo.

Na Mesopotâmia, tanto o papel dos atributos de controle quanto a atribuição de funções (estabelecimento de destinos) são de importância central na criação original tanto quanto na contínua renovação da criação. A operação do cosmo se baseia nos atributos de controle. O seguinte trecho do texto bilíngue *Grande tratado astrológico* ilustrará o alcance e os contextos dos termos.

Sumério

Quando Anu, Enlil e Enki, os grandes deuses,
em seu conselho infalível,
entre as grandes leis (ME) do céu e da terra,
havia estabelecido o crescente da Lua,
que gerou o dia,
estabeleceu os meses
e ofereceu vaticínios
tirados do céu e da terra,
esse crescente brilhou no céu,
e alguém viu as estrelas brilhando no mais alto céu.

Acádico

Quando Anu, Enlil e Enki, os grandes deuses,
em seu conselho
estabeleceram os planos do céu e da terra
e quando incumbiram os grandes deuses astrais

de produzirem (*banû*) o dia
e garantirem a sequência regular de meses,
para a observação (astrológica) pelos seres humanos,
alguém viu o Sol nascer
e as estrelas brilharam para sempre no mais alto céu!³⁷

Um segundo prólogo fala de esses deuses criarem (*banû*) os céus e a terra, estabelecerem as estrelas, medirem a duração do dia e da noite, criarem (*banû*) mês e ano e ordenarem os caminhos de Sin (lua) e Shamash (sol). Assim eles “fizeram os decretos para o céu e a terra”.³⁸

Noventa e quatro atributos de controle associados à cidade de Uruk e à sua divindade padroeira, Inanna, estão listados em *Inanna e Enki*. Entre esses atributos estão os seguintes:

Governadoria, sacerdócio, condição divina, coroa poderosa autêntica, trono régio, cetro nobre, veste nobre, pastoreio, verdade, descida ao mundo inferior, nações rebeldes, bondade, realeza, espada e clava, servo do templo, roupa colorida, roupa preta, aljava, fazer amor, beijo, prostituição, fala contínua, calúnia, bajulação, segurança em casa, ocupações, taverna limpa, alaúde ressonante, canto, velhice sábia, heroísmo, poder, desonestidade, justiça, lamentos de saques, regozijo, engano, entendimento, conhecimento, aprisco, viagem, ritos de lavagem, acendimento de fogo, trabalho árduo, família reunida, descendentes, disputa, triunfo, aconselhamento, deliberação, jurisdição, tomada de decisões, santuário sagrado e temor/reverência.³⁹

A lista é instrutiva por mostrar o que pertence à categoria de atributos de controle. Examinando-se a lista, é possível ver vários aspectos relativos a cultura, instituições sociais, abstrações, comportamentos, ideais e valores. Também fica evidente que a lista não visa escolher apenas os melhores e mais desejáveis elementos. A orientação com base na função é clara. Esses atributos de controle dizem respeito a papéis no cosmo ordenado. Mas aí não há nenhum elemento cósmico. A lista consiste nos atributos de controle que estão sendo concedidos à cidade de Uruk, cuja padroeira era Inanna, de modo que elementos cósmicos teriam sido inadequados.

Na análise da cosmologia, é importante observar que os atributos de controle não são inicialmente fixados, estabelecidos ou inventados pelos deuses. Em vez disso, a criação é o processo de operar dentro dos parâmetros desses atributos de controle ou mesmo de manipulá-los ou atribuí-los. Em *Enuma elish* se diz que Marduque “faz seus atributos de controle” (*ubašimu paršišu*).⁴⁰ Essa é a única ocorrência de *paršu* como objeto de um dos verbos de criação. Mas o paralelo na frase anterior (“ritos”) sugere que isso deve ser entendido como referência aos atributos de controle de procedimentos rituais e não do cosmo.⁴¹ Os atributos de controle são conduzidos, reunidos, exercidos, preservados, concedidos e organizados pelos deuses, mas não são iniciados por eles.

O segundo termo, *šimtu*, aparece com proeminência em uma tábua mantida pelos deuses, em geral chamada de Tábua de Destinos. A Tábua de Destinos tem sido descrita tanto como o liame que mantém o cosmo unido quanto como as rédeas mediante as quais a divindade exerce controle sobre o cosmo.⁴² Essa tábua é usada para atribuir os papéis e funções semipermanentes de deuses, templos e cidades. Os destinos dos reis e das pessoas são proclamados anualmente por ocasião da festa de *Akitu*.⁴³ Em *Enuma elish*, Marduque retoma de Kingu a Tábua de Destinos e, em seguida, mediante a autoridade da tábua, reestrutura o cosmo sob seu próprio controle. Os destinos determinam quais papéis são atribuídos a deuses, templos e pessoas. Divindades maternas como Nintu ou Mamitu são chamadas de “criadoras dos destinos” (usando um substantivo feminino cognato de *banû*). Não há nenhuma indicação de que o cosmo como um todo tenha um destino decretado para ele, embora ele seja claramente caracterizado por atributos de controle. É claro que, quando os destinos dos deuses estão sendo determinados, não há nenhuma necessidade de decretar destinos para os elementos cósmicos. Os deuses mantêm a operação do cosmo, de maneira que determinar seus destinos mantém as operações.

Na Mesopotâmia, a cosmologia da criação envolve o exercício ou ativação dos atributos de controle e a decretação de destinos. J. Lawson conclui: “Os deuses e seus ofícios individuais podem dar forma e direção a esse poder [os atributos de controle], mas não são os supremos senhores sobre o cosmo nem mesmo sobre seus próprios destinos”.⁴⁴ Os deuses estão empenhados em elaborar um plano cósmico, mas isso independe dos atributos de controle e é realizado por meio da determinação dos destinos das divindades.

ANÁLISE COMPARATIVA 8.5: Atributos de controle e destinos

Todos os anos, por ocasião da importantíssima Akitu, a festa babilônica de entronização do ano novo, os deuses fixavam os destinos para o ano seguinte, dessa forma reafirmando seu poder. A autoridade era, então, transferida para o rei, quando ele segurava a mão de Marduque. Em seguida a divindade descansaria no templo. Alguém talvez sugira que, em Gênesis, o Deus de Israel também demonstra seu poder ao atribuir papéis e funções. Gênesis se distancia do antigo Oriente Próximo ao retratar o poder de Deus como muito superior ao dos deuses da Mesopotâmia. Mas Gênesis está em conformidade com o antigo Oriente Próximo ao medir o poder de Deus nas categorias comumente tratadas naquele ambiente cognitivo.

Embora não haja nenhum vocábulo hebraico reconhecido que coincida com os termos acádicos para atributos de controle e destinos, alguns estudiosos, pelo menos tangencialmente, já reconhecem o conceito no material bíblico.^a É possível entender Gênesis 1 à luz dos conceitos representados nos termos acádicos/sumérios. O entendimento seria de que as atividades criadoras de Deus tanto estabelecem quanto mantêm a ordem, assim como acontece com os atributos de controle na Mesopotâmia.

Contudo, em claro contraste com as crenças mesopotâmicas, Gênesis 1, caso esteja tratando dos atributos de controle, situa-os de modo diferente. Em vez de pressupor que a divindade é guardião dos atributos de controle cósmico, Gênesis apresenta Deus como aquele que lhes dá início. Isso é parecido com a ideia de que em Israel Yahweh é considerado a fonte e a personificação da justiça, ao passo que na Mesopotâmia Shamash é o guardião da justiça (veja cap. 13).^b Passando dos atributos de controle para os destinos, Yahweh não precisa que seu destino seja decretado nem decreta o destino de outras divindades.^c De maneira previsível, o Deus israelita não delega seus poderes a outros deuses, mas coloca ordem no cosmo ao determinar os destinos de seus habitantes. Na mesma linha de raciocínio, não há nenhuma tábua de destinos. Yahweh não necessita de nenhum símbolo porque não precisa proteger seu poder da usurpação por seres como Anzu ou Kingu.

Quando olhamos para Gênesis 1 à luz dos atributos de controle e dos destinos, o papel da palavra falada assume um novo nível de comparação, já que os atributos de controle também foram estabelecidos pela palavra falada.^d Além do mais, os atributos de controle são considerados “bons” — a melhor expressão possível de ordem do mundo.^e Por consequência, os dias um a três, que dizem respeito às três funções centrais do cosmo (tempo, clima, fecundidade), seriam vistos não apenas como ativadores, mas também como estabelecedores dos atributos de controle do cosmo, ao passo que os dias quatro a seis poderiam ser vistos como determinadores dos destinos dos funcionários dentro do cosmo. Quando os destinos dos deuses eram determinados no antigo Oriente Próximo, poderes e responsabilidades podiam ser delegados. Por consequência, outros deuses se tornaram “Enlils funcionais” à medida que atributos de controle lhes eram concedidos.^f Isso pode ter alguma semelhança com

peças serem criadas à imagem de Deus e se tornarem agentes de Elohim — um conceito a ser analisado quando falarmos da Criação e do papel das peças (veja cap. 9).^g

A importância dos atributos de controle e dos destinos para Gênesis 1 ficará mais evidente quando examinarmos a relação entre cosmologia e construção de templos.

^aGênesis 8.21 é associado a me/nam por H. W. F. Saggs, *Encounter with the divine in Mesopotamia and Israel, Jordan Lectures in Comparative Religion* 12 (London: Athlone, 1978), p. 74.

^bA lei estaria incluída entre os atributos de controle. Yahweh seria a fonte de todos os atributos de controle, ao passo que os deuses mesopotâmicos são geralmente apenas guardiões. Isso remonta ao conceito, analisado no cap. 4, de que Yahweh está fora do cosmo, ao passo que os deuses do antigo Oriente Próximo estão dentro do cosmo.

^cNo AT, a sugestão mais próxima de algo parecido com isso seria Deuteronômio 32.8, caso a variante esteja correta e a expressão “filhos de Deus” seja aceita em vez de “filhos de Israel”. Veja M. S. Heiser, “Deuteronomy 32:8 and the sons of God”, *BSac* 158 (2001): 52-74.

^dY. Rosengarten, *Sumer et le sacré* (Paris: Boccard, 1977), p. 219-20.

^eRosengarten, *Sumer et le sacré*, p. 12, 74.

^fRosengarten, *Sumer et le sacré*, p. 120, Enliluti (“l’Enlilité”).

^gAgentes de Elohim são designados para executar o trabalho de Elohim, à imagem de quem são feitos.

Templo, cosmo e descanso

Nos capítulos anteriores já investigamos o conceito de que o templo é visto como um microcosmo, ao passo que o cosmo é visto como templo.⁴⁵ Vimos também a importância do conceito de descanso no que se refere à função, aliás, ao propósito, do templo.⁴⁶ Em seguida ao estabelecimento de controle sobre um cosmo ordenado vem a construção de um templo (que representa aquele cosmo ordenado) para a divindade, no qual ela pode descansar.

É possível ver que a apresentação do cosmo como um templo é um elemento comum em todo o antigo Oriente Próximo. Na mitologia ugarítica, a casa que Baal procura para si é um templo cósmico.⁴⁷ Em textos sumérios, descreve-se em linguagem cosmológica o relato de Gudea sobre a construção do Eninnu (o templo para Ningirsu), sua conclusão e a confirmação do plano arquitetônico.



Foto 8.4. Um de dois cilindros que descrevem a construção e a dedicação, por Gudea, de um templo a Ningirsu©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin. Museu do Louvre, Paris, França.

Gudea se deitou como um sonhador de oráculos;
uma ordem lhe foi dada.

A construção do templo de seu rei,
o Eninnu ser separado do céu e da terra,
foi-lhe ali exibida diante de seus olhos.⁴⁸

Uma oração para dedicar o tijolo fundamental de um templo mostra a íntima conexão entre cosmo e templo no pensamento acádico: “Quando Anu, Enlil e Ea tiveram uma (primeira) ideia do céu e da terra, descobriram um meio sábio de manter o apoio dos deuses: prepararam, na terra, uma morada agradável, e os deuses foram instalados nessa morada, seu templo principal. Então confiaram ao rei a responsabilidade de lhes garantir oferendas regulares de qualidade. E, para o banquete dos deuses, estabeleceram a necessária oferenda de alimentos! Os deuses gostaram demais dessa morada! Dessa maneira instituíram seu domínio sobre aquilo que se tornou a principal terra dos seres humanos”.⁴⁹

Além dos textos cosmológicos como *Enuma elish*, em que Marduque organiza o universo e, em seguida, faz com que um santuário seja construído, os textos mesopotâmicos sobre construção de templos contribuem para essa associação.⁵⁰ Caso seja correto considerar que o templo e o cosmo estão intimamente ligados — aliás, que são reflexo um do outro —, então seria natural textos de cosmologia terem muito em comum com os textos de construção de templo. “Não deveríamos nos surpreender ao descobrir que os textos que descrevem a criação do mundo e os que descrevem a construção de um santuário sejam análogos. O templo e o mundo estão em uma relação íntima e intrínseca. Em última instância, os dois projetos não podem ser distinguidos ou separados. Cada um relata como Deus criou um ambiente onde ele pode encontrar ‘descanso’.”⁵¹

Vemos, então, que a cosmologia e o templo convergem na questão do descanso divino. Textos cosmológicos fornecem relatos em que ordem e segurança são estabelecidas, e o templo é o local em que ordem e segurança são mantidas e desfrutadas. Na Mesopotâmia, esse descanso é muitas vezes alcançado por meio de conflito (teomaquia) e é tornado possível pela organização do cosmo mediante atributos de controle e da determinação de destinos.

ANÁLISE COMPARATIVA 8.6: **Gênesis 1 e a construção de templos**

Se o cosmo deve ser visto como espaço sagrado (no qual Deus pretende habitar), então é possível que um texto cosmológico adote a metáfora da construção e dedicação de um templo.^a Esse procedimento de analogia e lógica resulta em entender que Gênesis 1 está concebido na forma de ordenamento do cosmo em que Yahweh inicia seu repouso como faria em um templo.^b Isto é, ele está especificamente colocando-o em ordem para que seja um espaço sagrado. Um reexame do texto sobre a construção e dedicação do templo por Gudea oferece algumas comparações intrigantes que talvez recomendem entender Gênesis 1 dessa maneira.

Em primeiro lugar, encontramos a ideia comum de que o santuário está sendo construído com a finalidade de proporcionar um local de descanso, no caso de Gudea, para Ningirsu e sua consorte, Bau. De modo parecido, na conclusão de Gênesis 1, Yahweh inicia seu descanso.^c Como já examinado em detalhes, “descanso” não implica relaxamento, mas se assemelha mais a alcançar equilíbrio e estabilidade. Deus está preparando um lugar de descanso para si mesmo, um descanso proporcionado pelo cosmo ordenado. Morar em seu lugar de descanso equivale a ser entronizado: está ligado a assumir seu papel de governante soberano do cosmo. O templo apenas fornece uma realidade simbólica para esse conceito, como demonstrado por seu papel na Akitu, festa de entronização realizada na Babilônia. Salmos 104.2-4 descrevem isso como os elementos do cosmo que servem de funcionários do governo de Yahweh. Outra confirmação disso é a presença da arca na área mais sagrada do templo, representando o estrado do trono de Deus (Sl 132.7,8).^d

Em segundo lugar, descobrimos que às vezes as cerimônias de dedicação duravam sete dias.^e Esse elemento de Gudea também pode ser visto em vários relatos bíblicos relativos à construção e dedicação de santuários (e.g., Lv 8; Êx 29.37; Ez 43.18-27).^f

Em Gênesis 1 a provisão de descanso para a divindade ocorre depois de um período de seis dias durante o qual funções são estabelecidas e funcionários são empossados em um procedimento que tem semelhanças notáveis com a determinação de destinos, ela própria profundamente integrada às dedicações de templos.

A ênfase em decretos para funções e funcionários constitui o terceiro item de importância. A cerimônia de dedicação no Cilindro de Gudea B: vi-xii aborda muitos elementos pertinentes que reconhecemos em Gênesis 1. O elemento do dia de descanso em Gênesis nos ajuda não apenas a reconhecer a identificação templo-cosmo em Gênesis, mas também a perceber a importância contextual das funções (dias 1 a 3) e dos funcionários (dias 4 a 6) na narrativa da Criação. Assim como o relato de Gudea estabeleceu funções para o templo e depois forneceu funcionários que operam nele, o relato de Gênesis estabelece funções (dias 1 a 3) e funcionários (dias 4 a 6) para o templo cósmico. Vemos a indicação disso em Gênesis 2.1, quando o texto se refere à Criação do céu e da terra (o cosmo com suas funções) e de todos os seus exércitos (os funcionários nas várias esferas do cosmo). Em um projeto de construção do templo, a estrutura era edificada, e os utensílios e ornamentos eram feitos preparando para o momento em que tudo estivesse pronto para a dedicação do templo. Nessa ocasião, com frequência uma celebração de sete dias, as funções do templo eram declaradas, os utensílios e os reposteiros eram colocados no devido lugar, os sacerdotes eram empossados e os sacrifícios apropriados eram feitos para iniciar a operação do templo. Em algum momento nesse processo, a imagem da divindade era trazida ao templo para

repousar em sua nova residência. Com base em tudo isso, é possível entender que Gênesis 1 está usando a metáfora da dedicação de templo quando apresenta a criação (= tornar funcional/operacional) de Deus como seu cosmo (que é seu templo, Is 66.1). Essa é, portanto, uma análise da identidade cósmica como espaço sagrado.

Em quarto lugar, V. Hurowitz observou que a descrição da construção do templo não é de natureza arquitetônica. Apesar dos detalhes, os relatos “não possibilitam ao leitor visualizar a forma do templo, nem mesmo parcial ou esquematicamente”.^g Isso está em conformidade com o que foi analisado anteriormente sobre o relato da Criação de Gênesis ser funcional, e não estrutural.

As ligações que ressaltam a relação entre o templo e o cosmo em Gênesis 1 e 2 são diversas. Para se referir aos corpos celestes, emprega-se o termo incomum “luzes”, que, em todo o restante do Pentateuco, se refere às luzes do candelabro que iluminam o Tabernáculo.^h Também deve-se observar que a ideia de rios fluírem do santo lugar é encontrada tanto em Gênesis 2 (que retrata o Éden como o Santo dos Santos)ⁱ quanto no Templo de Ezequiel (Ez 47.1). Um terceiro elemento é que, quando se atribuem funções às pessoas em 2.15, os termos sacerdotais (‘abad e šāmar) são usados.^j A principal conexão é, no entanto, o tema do descanso, pois o descanso é a principal função de um templo, e o templo é sempre onde a divindade encontra descanso.^k

Em resumo, o ambiente cognitivo do antigo Oriente Próximo, como se reflete em Gênesis 1, inclui o seguinte:

- Ontologia: Israel pensa na existência em termos de papel e função em um cosmo ordenado, e esse é o nível de existência a que a Criação dá início.

- Geografia cósmica: Israel continua imaginando um cosmo em três níveis, e a Criação é descrita à luz desse pano de fundo.

- Centralidade dos atributos de controle e destinos: Israel entende que a atividade criadora de Deus é estabelecer atributos importantes de controle e determinar destinos para os habitantes do cosmo.

- Descanso e suas implicações para o templo: Israel entende o cosmo como templo e o descanso de Deus em decorrência de ter estabelecido a ordem no cosmo.

Ao mesmo tempo, é necessário reconhecer alguns afastamentos teológicos importantes em relação ao ambiente cognitivo do antigo Oriente Próximo:

- Teomaquia (guerra entre os deuses): ao contrário do que encontramos com frequência no antigo Oriente Próximo, Gênesis 1 não retrata a ordenação do cosmo e o descanso da divindade em decorrência de um conflito solucionado na esfera divina.¹

- Teogonia: conforme analisado no capítulo 4, Yahweh não tem origem, nem a cosmogonia depende da teogonia.

- A relação de Deus com os atributos de controle: considerando que a percepção é de que Yahweh está fora do cosmo, os atributos de controle não podem existir independentemente dele. Desse modo, a Criação envolve não apenas a determinação dos destinos, mas também o verdadeiro começo dos atributos de controle.

^a Em G. Beale, *The temple and the church's mission* (Downers Grove: InterVarsity, 2004) [edição em português: *O templo e a missão da igreja* (São Paulo: Vida Nova, 2021)], é possível ver muito disso examinado em detalhes e identificado no contexto da teologia bíblica. Veja esp. seu extenso estudo do simbolismo cósmico de templos, p. 29-80.

^b Veja uma análise mais ampla em J. Walton, *Genesis, NIVAC* (Grand Rapids: Zondervan, 2001), p. 146-57.

^c Um exame abrangente do descanso como tema da teologia bíblica pode ser encontrado em J. Laansma, *I will give you rest* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997). Veja esp. seu exame exaustivo do Antigo Testamento e de textos do antigo Oriente Próximo, p. 17-76.

^d Veja tb. 1Sm 4.4; 2Sm 6.2; Is 6.1.

^e Cilindro de Gudea B: xvii.18-19; veja V. Hurowitz, *I have built you an exalted house*, *JSOTSup* 115 (Sheffield: JSOT, 1992), p. 271.

^f J. D. Levenson, “The temple and the world”, JR 64 (1984): 288-9; veja Hurowitz, I have built, p. 275-6.

^g Hurowitz, I have built, p. 40, nota 5.

^h W. Vogels, “The cultic and civil calendars of the fourth day of Creation (Gen 1,14b)”, SJOT 11 (1997): 175.

ⁱ Beale, Temple, p. 66-80.

^j Walton, Genesis, p. 172-4.

^k Sl 132.13,14.

^l Observe-se que a construção do Tabernáculo vem logo após a derrota dos inimigos de Yahweh e de Israel, os egípcios, de modo que agora Israel pode desfrutar descanso; veja Beale, Temple, p. 63-4. Também deve-se observar que em salmos como 74 e 89 existem vestígios de referências à teomaquia. Para um estudo exaustivo do tema da Chaoskampf, veja R. Watson, Chaos uncreated, BZAW 341 (Berlin: de Gruyter, 2005).

¹ Veja M. Malul, *Knowledge, control and sex* (Jaffa: Archaeological Center, 2002), p. 285-6, 464.↵

² Entre as fontes secundárias mais importantes estão J. Allen, *Genesis in Egypt* (New Haven: Yale University Press, 1988); C. Blacker; M. Loewe, orgs., *Ancient cosmologies* (London: Allen & Unwin, 1975); E. Hornung, *Conceptions of god in ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 1982); R. J. Clifford, *Creation accounts in the ancient Near East and in the Bible*, CBQMS 26 (Washington: Catholic Biblical Association of America, 1994); G. F. Hasel, “The significance of the cosmology in Genesis 1 in relation to ancient Near Eastern parallels”, *Andrews University Seminary Studies* 10 (1972): 1-20; J. D. Levenson, “The temple and the world”, JR 64 (1984): 275-98; S. Morenz, *Egyptian religion* (Ithaca: Cornell University Press, 1973), p. 168-71; B. Batto, *Slaying the dragon* (Louisville: Westminster John Knox, 1992); O. Keel, *The symbolism of the biblical world* (New York: Seabury, 1978); O. Keel; S. Schroer, *Creation: biblical theologies in the context of the ancient Near East* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2015); J. Day, *God’s conflict with the dragon and the sea* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); C. Kloos, *Yhwh’s combat with the sea: a Canaanite tradition in the religion of ancient Israel* (Leiden: Brill, 1986); J. J. W. Lisan, *Cosmogony, theogony and anthropogony in Sumerian texts* (Münster: Ugarit-Verlag, 2013).↵

³ V. Tobin, “Myths: creation myths”, in: *OEAE* 2:471.↵

⁴ Allen, *Genesis*, p. 56.↵

⁵ Allen, *Genesis*, p. 57.↵

⁶ CAD B: 88-9. Veja algumas análises em Clifford, *Creation accounts*, p. 71-2.↵

⁷ CAD B: 137-8.↵

⁸ Clifford, *Creation Accounts*, p. 55.↵

⁹ J. Bergman, *TDOT* 2:242-4.↵

¹⁰ Clifford, *Creation accounts*, p. 8-9.↵

¹¹ M. Van de Mieroop, *Philosophy before the Greeks* (Princeton: Princeton University Press, 2016), p. 9.↵

¹² Rochberg expressa uma ideia parecida quando diz que “é possível identificar uma modalidade cuneiforme de ordem sem depender de uma concepção de natureza” , em *Before nature: cuneiform knowledge and the history of science* (Chicago: University of Chicago, 2016), p. 12. A autora também indica que o mundo antigo operava com “outra estrutura [...] aquilo que chamamos de natureza”, especificamente, os propósitos do céu e da terra. “Essas expressões não transmitem concepções de essência material ou de racionalidade fora da vontade divina” (p. 29; veja tb. p. 85).↵

¹³ *Eneida* 4.707; *Teogonia* 2.116-53. A ideia foi adotada e refinada ainda mais pelos gnósticos; veja Hornung, *Conceptions*, p. 177, nota 127.↵

¹⁴ G. E. R. Lloyd, “Greek cosmologies”, in: Blacker; Loewe, orgs., *Ancient cosmologies*, p. 200.↵

¹⁵ Allen, *Genesis*, p. 57.↵

¹⁶ Aqui me refiro a criaturas como Tiamat e sua tropa em *Enuma Elish* e Anzu no *Conto de Anzu*. Cf. R. Simkins, *Creator and creation* (Peabody: Hendrickson, 1994), p. 78.↵

¹⁷ No Egito, isso envolve singularidade não diferenciada. Essa ênfase não significa que os egípcios acreditassem que a matéria fosse eterna — simplesmente não consideravam que a matéria fosse uma categoria merecedora de análise.↵

¹⁸ Malul, *Knowledge, control and sex*, p. 285-6.↵

¹⁹ T. Oshima, *Babylonian prayers to Marduk* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), p. 101.↵

²⁰ De muitas maneiras essa frase é parecida com a frase de Gênesis 1.1, “No princípio”; veja Morenz, *Egyptian religion*, p. 166-8.↵

²¹ Hermópolis, Papiro Leiden I 350, cap. 80, linha 13; cap. 100, linha 2.↵

²² Hornung, *Conceptions*, p. 175-7.↵

²³ Allen, *Genesis*, p. 10, 14.↵

²⁴ Clifford, *Creation accounts*, p. 28.↵

²⁵ F. Wiggermann, “Mythological foundations of nature”, in: D. J. W. Meijer, org., *Natural phenomena: their meaning, depiction and description in the ancient Near East* (Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 1992), p. 279-306, citação da p. 285.↵

²⁶ “O Apsu primevo era o progenitor e a matriz deles — Tiamat era aquela que deu todos à luz, Eles estavam mesclando suas águas” (COS 1.111, tablete 1:3-5). Cf. o texto bilingue “Fundação de Eridu”: “todas as terras eram mar” (Clifford, *Creation account*, p. 63).↵

²⁷ *Teologia menfita*, linha 55.↵

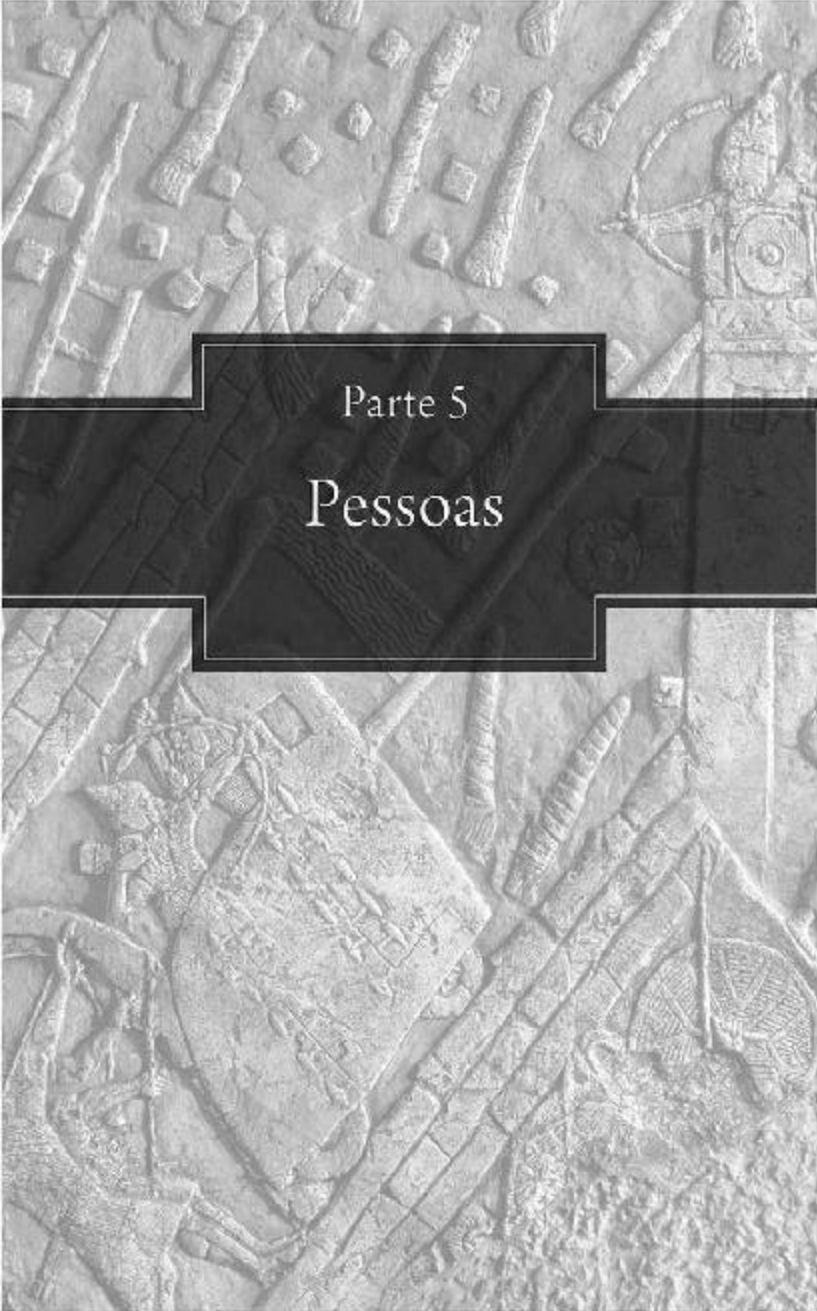
²⁸ J. M. Plumley, “The cosmology of ancient Egypt”, in: Blacker; Loewe, orgs., *Ancient cosmologies*, p. 38.↵

²⁹ Allen, *Genesis*, p. 4.↵

- ³⁰ Allen, *Genesis*, p. 57-8: “A Criação é o processo mediante o qual o Um se tornou o Muitos”.↵
- ³¹ *Enuma elish* IV:135-8; observe-se tb. o conceito em hitita, *O cântico de Ullikummi*, em *HM* 59 §61, 63.↵
- ³² Linhas 1-5 (Clifford, *Creation accounts*, p. 31); em *Enki e Ninmah*, os destinos são decretados depois de os céus e a terra serem divididos (Clifford, *Creation accounts*, p. 40).↵
- ³³ D. Wolkstein; S. Kramer, *Inanna: queen of heaven and earth* (New York: Harper & Row, 1983), p. 4.↵
- ³⁴ Papiro Insinger, cópia de uma composição que, na avaliação de Lichtheim, data do período ptolemaico; *AEL* 3:184.↵
- ³⁵ *AEL* 3:210-1, linhas 32:1-17.↵
- ³⁶ Esses conceitos têm sido esclarecidos pelos seguintes estudos: W. G. Lambert, “Destiny and divine intervention in Babylon and Israel”, *OtSt* 17 (1972): 65-72; J. Lawson, *The concept of fate in ancient Mesopotamia of the first millennium* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1994); Y. Rosengarten, *Sumer et le sacré* (Paris: Boccard, 1977); A. R. George, “Sennacherib and the Tablet of Destinies”, *Iraq* 48 (1986): 133-46.↵
- ³⁷ Clifford, *Creation accounts*, p. 67-8.↵
- ³⁸ Clifford, *Creation Accounts*, p. 68.↵
- ³⁹ G. Farber-Flügge, *Der Mythos “Inanna und Enki” unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me*, *Studia Pohl, Dissertationes scientificae de rebus orientis antique* 10 (Rome: Biblical Institute Press, 1973).↵
- ⁴⁰ *Enuma elish* V:67.↵
- ⁴¹ *CAD* B: 138. “fixou o cerimonial, estabeleceu a ordem hierárquica”. *MFM* 257: “projetou seu culto, criou seus ritos”. *COS* 1.111 (Foster): “idealizou suas prerrogativas e elaborou suas responsabilidades”. Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography*, p. 119: “Ele projetou seus ritos, fez suas regras”.↵
- ⁴² Lawson, *Concept of fate*, p. 24; veja George, “Sennacherib”.↵
- ⁴³ J. Bidmead, *The Akitu festival* (Piscataway: Gorgias, 2002), p. 92.↵
- ⁴⁴ Lawson, *Concept of fate*, p. 39.↵
- ⁴⁵ Veja a seção “O templo e o cosmo”, no cap. 5.↵
- ⁴⁶ Veja a análise do quarto mandamento em “Análise comparativa 6.3: Mandamentos 1-4”.↵
- ⁴⁷ L. R. Fisher (“Creation at Ugarit and in the Old Testament”, *VT* 15 [1965]: 313-24) procura demonstrar que, na *Epopéia de Baal*, “conflito, realeza, ordenação do caos e construção de templo estão — todos eles — relacionados a um tema abrangente” que ele chama de “criação” (316). Ele não apenas considera o templo um microcosmo, mas também entende que a ordenação do templo se parece com a criação do cosmo (p. 318-9).↵
- ⁴⁸ *COS* 2.155, Cilindro de Gudea A: xx.7-11.↵
- ⁴⁹ Clifford, *Creation accounts*, p. 61-2.↵
- ⁵⁰ V. Hurowitz, *I have built you an exalted house*, *JSOTSup* 115 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), p. 335-7. Hurowitz identifica ainda que os templos dos deuses em *Enuma elish* são

“simultaneamente templos terrenos e regiões cósmicas associadas a vários deuses” (*I have built*, p. 333).↵

⁵¹ Levenson, “Temple”, 288.↵

The background of the page is a grayscale image of ancient Egyptian hieroglyphs. A large, stylized cartouche is visible in the lower-left quadrant, containing several hieroglyphs. Other smaller hieroglyphs are scattered across the page, including symbols for anky, a lotus, and various birds and animals.

Parte 5

Pessoas

Entendendo o passado

Origens e papel dos seres humanos

Sem uma ideia de passado, não há memória, não há consciência, não há responsabilidade.¹

Se procuramos entender o ambiente cognitivo do mundo antigo, temos de tentar compreender como as pessoas pensavam sobre o passado. Como as pessoas entendem que o passado oferece uma orientação para que ajam no presente. Aliás, o interesse no passado é, em última instância, uma tentativa de entender o presente. Este tema é dividido em dois capítulos: o primeiro trata das origens e do papel da raça humana; o segundo trata de como os antigos entendiam e escreviam a história.

Relatos sobre as origens humanas

Relatos sobre as origens humanas ou alusões a respeito delas são encontrados em textos sumérios, acádicos e egípcios. A maioria dos relatos é breve (umas poucas linhas), e os mais longos (*Enki e Ninmah* e *Atrahasis*) se estendem por várias dezenas de linhas.

ANÁLISE COMPARATIVA 9.1: Poligênese e monogênese

Normalmente, os textos do antigo Oriente Próximo falam das origens humanas em termos coletivos (poligênese) — cria-se uma população humana. Não há nenhuma indicação de um casal original de seres humanos que se tornou o progenitor de toda a raça humana (monogênese). Nesse aspecto, Gênesis 1 não é uma exceção, ao se referir apenas à população humana. Mas Gênesis 2 fala de um casal de seres humanos. Do antigo Oriente Próximo, o único texto remanescente acerca do qual tem havido a conjectura de que descreve um casal original de seres humanos é KAR 4. Esse texto idiossincrático tem versões acádica e suméria, e a principal cópia, proveniente de Ashur, data de aproximadamente 1100 a.C. As linhas mais importantes do texto descrevem todas as funções pretendidas pelos deuses que planejam criar os seres humanos (o texto nunca relata a criação em si, apenas o plano de realizá-la). As linhas opostas 11 e 12 dizem: “Dareis a eles os nomes de Ullegarra e Annegarra”. O problema é que esses nomes, os quais, no contexto, dão a impressão de poderem ser os nomes dos primeiros seres humanos, são precedidos pelo determinativo divino, uma indicação de que pertencem à esfera divina.^b Esse texto ainda tem muitas incertezas relacionadas às exatas palavras e sua interpretação. Em seguida, ele fala de pessoas se multiplicarem e

antecipa que “trabalhador qualificado após trabalhador qualificado germinou de maneira espontânea, tal como cevada” (linha 44; observe-se “brotando”, não “nascendo”, o que faz lembrar de Gn 1.24). Isso ainda está longe da ideia israelita de Adão (ou, nesse particular, Noé) como o progenitor da raça.

^aE. Ebeling, KAR, vol. 1., in: W. G. Lambert, *Babylonian creation myths* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2013), também identifica uma cópia veterobabilônica ao menos meio milênio mais antiga. Veja tb. COS 4.90.

^bLinhas anteriores falam de serem mortos dois deuses cujo sangue será usado para criar os seres humanos. Uma vez que os dois seres aqui mencionados são deuses, pode haver alguma conexão com aqueles que foram mortos. Para uma análise completa, veja Lambert, *Babylonian creation myths*, p. 511.

Sumérios

- *Cântico à enxada*²
- *Hino a E-engura*³
- *Enki e Ninmah*⁴
- *KAR 4*⁵

Acádicos

- *Atrahasis*⁶
- *Enuma elish*⁷

Egípcios⁸

- *Textos dos sarcófagos* (II:43, feitiço 80)⁹
- Encantamento 1130 de *Textos dos sarcófagos*¹⁰
- *Instrução a Merikare*¹¹

Diferentemente do que acontece com os relatos acádicos, nem os relatos egípcios nem os sumérios identificam as origens humanas no contexto de conflito entre os deuses, embora dois relatos sumérios (*Enlil e Ninmah*, KAR 4) indiquem que humanos estão assumindo o trabalho dos deuses.¹² Os relatos geralmente se concentram no processo e nos materiais da criação, bem como nos papéis ou funções da humanidade.



Foto 9.1. Khnum, o deus artesão, dá aqui forma à identidade do faraó em uma roda de oleiro. Isso o molda para ser rei. Relevo proveniente de Esna. Olaf Tausch, CC BY 3.0 / Wikimedia Commons.

De que os seres humanos são feitos?

Embora existam numerosos temas comuns, no antigo Oriente Próximo não há nenhum consenso sobre o material de que os seres humanos são feitos. Dois relatos sumérios retratam pessoas surgindo do chão (*Cântico da enxada*, *Hino a E-engura*). Apenas barro é usado nos *Textos das pirâmides* do Egito (utilizando-se uma roda de oleiro) e em um relato sumério (*Enki e Ninmah*¹³). Alguns relatos egípcios usam um elemento originário do deus criador vivo (lágrimas¹⁴ nos *Textos dos sarcófagos*, seu corpo na *Instrução a Merikare*), ao passo que relatos acádicos usam partes de uma divindade rebelde que foi morta. Em *Atrahasis* usam-se tanto carne quanto sangue, ao passo que em *Enuma elish* e *KAR 4*¹⁵ somente o sangue é mencionado. Apenas em *Atrahasis* há uma combinação de materiais comum e divino.¹⁶ A infusão divina pode ser representada mediante a deusa mãe dando à luz seres humanos (*Enki e Ninmah*) ou mediante o sopro divino (*Textos dos sarcófagos*, *Instrução a Merikare*). Assim, nos *Textos dos sarcófagos*, a divindade afirma: “Eu os conduzirei e os avivarei por meio da minha boca, a qual é vida nas narinas deles. Levarei meu fôlego às suas gargantas” (refere-se a todas as criaturas, não apenas aos seres humanos). Essa variedade de ingredientes não reflete diversos entendimentos da ciência, mas entendimentos distintos acerca da identidade humana.

No relato israelita, os elementos são pó e fôlego da divindade. Esses elementos soam familiares, mas há algumas distinções importantes. À semelhança de alguns relatos do antigo Oriente Próximo, não há nenhum elemento físico fornecido pela divindade (lágrimas, sangue ou carne). O fôlego, assim como nos relatos egípcios, não faz parte da divindade, embora indique que ela é a fonte da vida. Tanto no Egito quanto em Israel, o fôlego da divindade caracteriza toda a vida sensível, e não apenas os seres humanos. Além disso, deve-se observar que, em relação aos ingredientes

não divinos dos quais os seres vivos são feitos, há uma diferença entre barro e pó. No antigo Oriente Próximo, o barro é um meio de impor a forma ao corpo. O pó não pode ser usado da mesma maneira, pois não pode ser moldado. O barro tem importância para o processo artístico.¹⁷ Embora, ao contrário do pó em Gênesis, o barro não esteja explicitamente associado à morte nessas obras, *Erra e Ishum* indica que o barro é o que resta depois que o sangue (vida/intelecto) se vai.¹⁸ A. Kilmer sugeriu que a aparência da placenta, por ter alguma semelhança com o barro, levou os antigos a inferir que o barro era a matéria-prima da criação. É possível que a placenta tenha sido vista como matéria-prima que sobrou da formação do feto no útero.¹⁹ O pó não é fértil nem pode ser modelado; apenas na morte ele representa uma ligação com a terra.

Tanto no antigo Oriente Próximo quanto no Antigo Testamento, os ingredientes usados na criação humana oferecem uma análise arquetípica do que os responsáveis pela preservação desses relatos acreditavam sobre a identidade humana. A diferença entre poligenismo e monogenismo aponta, entre outras coisas, para uma distinção básica no papel que o arquétipo desempenha e para a maneira que a humanidade é vista em seguida. Portanto, é produtivo investigar como a humanidade arquetípica é representada textualmente.²⁰ Em textos mesopotâmicos, ela é representada em pelo menos duas formas identificáveis. A primeira e mais comum é em sua representação comunitária e coletiva. Essa identidade comunitária deixa claro que os relatos das origens humanas, em que papéis e ingredientes são considerados, incluem toda a humanidade. Uma segunda representação ocorre em *Enki e Ninmah*, em que, embriagados, Ninmah, a deusa-mãe, e Enki, o deus da sabedoria, aceitam o desafio de criar arquétipos de certos grupos de seres humanos incapacitados ou deficientes, para os quais a outra divindade tem de descobrir um papel.²¹ Embora sejam indivíduos, esses seres criados funcionam como arquétipos e no texto são importantes apenas como

arquétipos. O foco em papéis e funções é evidente e serve de base para a competição.

Por definição, análises arquetípicas se concentram na associação e no relacionamento, porque um arquétipo oferece um paradigma ou um modelo. Dessa maneira, estabelece um padrão e serve de representante de uma classe descrita. Conectividade e relacionamento são vitais na tentativa de entender uma antiga percepção de identidade pessoal e coletiva. É possível ver um aspecto disso em um jogo de palavras acádico que relaciona o vocábulo para “homem” (*awilu*) com a palavra que significa “deus” (*ilu*).²² O hebraico também oferece, por meio de jogo de palavras, associações de natureza arquetípica, indicando que o termo *'adam* é apropriado, considerando que o homem é tirado da *'adamâ* (“solo”), e a *'ishshâ* (“mulher”) é tirada do *'ish* (“homem”). Ao apresentar uma maneira de entender como as coisas correspondem entre si, esses jogos de palavras refletem um senso de ordem. Naturalmente, eles também tratam de papéis no cosmo e na sociedade. Várias associações de relacionamento arquetípico são abordadas no mundo antigo:

- seres humanos com a divindade;
- macho com fêmea;
- seres humanos com o mundo criado;²³
- seres humanos com gerações passadas e futuras.

Cada relato das origens humanas procura tratar de questões arquetípicas parecidas. Eles espelham aquilo que já encontramos em nossa análise sobre a cosmologia: os relatos se concentram nas questões funcionais, e não nas materiais. A ordem é estabelecida por meio da identidade. Isso talvez soe a uma afirmação incomum, pois todos esses relatos fazem referência específica aos materiais usados para a criação dos seres humanos. Mas os materiais mencionados servem para tratar de

questões arquetípicas (associação, relacionamentos, papéis), e não para compreender a ontologia material (e, muito menos, a composição química). Isso não quer dizer que os antigos estivessem falando de forma metafórica e não literal, pois isso vai muito além de ser mero recurso literário ou retórico. Os relatos tratam do tema mediante o uso de arquétipos, que expressam as realidades mais importantes nesse ambiente cognitivo. Os materiais são mencionados em razão de seu sentido arquetípico, e não de seu sentido físico. Sangue e carne da divindade significam conexão com a divindade. Barro ou pó significam conexão com a terra. As associações descritas por esses arquétipos dão informações sobre a antiga autocompreensão coletiva.

ANÁLISE COMPARATIVA 9.2:

Humanidade arquetípica em Israel e no antigo Oriente Próximo

Será que os israelitas acreditavam que todos os homens foram criados a partir do pó? Com certeza, porque “tu és pó e ao pó deves retornar” se aplica não apenas a Adão. Acaso as mulheres também são feitas do pó? Sim, em dois sentidos. Primeiro, porque Eva é feita do “lado” de Adão — de partes de Adão — e, segundo, porque a volta ao pó também se aplica a ela. Acaso todas as mulheres são feitas a partir do lado do homem? Considerando-se o comentário do narrador em Gênesis 2.24, a indicação é que essa conectividade por meio da “costela” é característica da raça. Nesse aspecto, deve-se observar que em Gênesis a mulher é tecnicamente feita do “lado” (hebr., *şela'*) do homem. Em geral a palavra tem nuance arquitetônica e, no Antigo Testamento, é usada com sentido anatômico apenas aqui. Em acádico o termo cognato, *şelu*, também tem sentido tanto arquitetônico quanto anatômico. Em geral, seus usos anatômicos se referem não apenas a osso, mas a ossos e carne.^b Alguém poderia, então, indagar se também é verdade que os

homens e mulheres devem, em sua totalidade, ser vistos como dois lados de um todo original.^c Tudo isso sugere que o elemento pó/costela é principalmente importante não para os indivíduos, mas para os arquétipos.^d Cada homem é feito de pó, e cada mulher, do lado do homem. Isso diz respeito aos homens como um todo e às mulheres como um todo. Macho e fêmea também são descrições arquetípicas. Quais são as implicações dessas observações para a interpretação do relato bíblico?

A antropologia do antigo Oriente Próximo sugere que Adão e Eva devam ser entendidos como arquétipos, ressaltando os elementos de conectividade intrínsecos em suas classificações. Todas as pessoas estão associadas ao solo e são mortais (feitas de pó). Todos os homens e mulheres estão associados ao (lado do) outro com vínculos de conectividade mais fortes do que com a mãe e o pai. Eles se tornam funcionais não apenas como imagens de Deus, mas como seres inter-relacionados com o cosmo, com Deus e uns com os outros. Embora a importância deles como arquétipos não exclua entendê-los como indivíduos, vale a pena observar que o Antigo Testamento nunca os menciona depois de Gênesis 5 e que, com frequência, o Novo Testamento os trata arquetipicamente.

Aliás, talvez seja mais correto referir-se a Gênesis 2 como um relato da identidade humana e não como uma descrição das origens humanas, porque o texto não diz que os seres humanos foram formados a partir do pó (a preposição não está ali): “Deus formou o ser humano; pó da terra”. O texto diz o que os seres humanos são. Zacarias 12.1 é mais explícito, dizendo literalmente: “Deus formou (o mesmo verbo) o espírito dentro da humanidade”. Isso se refere a identidade, não a origens. Por fim, em Salmos 103.14, ficamos sabendo que todos nós somos pó.

Em resumo, há, então, no que diz respeito ao(s) ser(es) humano(s) arquetípico(s), tanto diferenças quanto semelhanças entre as apresentações do antigo Oriente Próximo e de Israel. Os textos do antigo Oriente Próximo falam de um arquétipo coletivo que está conectado com a divindade por ser feito de ingredientes divinos e presta trabalhos de corveia para os deuses. O Antigo Testamento fala de arquétipos que consistem em um casal humano, e o qual retrata a ligação entre macho e fêmea por causa da maneira que a fêmea foi originada, e a ligação deles com o solo na morte por causa dos elementos de que são feitos. Estão relacionados com a divindade apenas em seu papel, não por causa dos elementos de que são feitos. Nos relatos tanto do antigo Oriente Próximo quanto do Antigo Testamento, para o(s) arquétipo(s) a tarefa de cultivar alimento é um papel fundamental. Em Israel isso acontece fora do jardim, para consumo humano, ao passo que nos textos do antigo Oriente Próximo os seres humanos devem fornecer alimento para a divindade. Em ambos, a mortalidade é uma preocupação importante; Israel a considera resultado da desobediência, e Atrahasis identifica sua origem depois do Dilúvio.^f O fato de arquétipo(s) ser(em) a “imagem de deus” é uma ideia amplamente partilhada (veja outras nuances na seção “O que é um ser humano?”).

^a Veja Êx 25.14; 36.31,32; 1Rs 6.5; Ez 41.5-9. Para uma análise completa, veja H.-J. Fabry, in: TDOT 12:401.

^b CAD S: 125.

^c B. Batto, *Slaying the dragon* (Louisville: Westminster John Knox, 1992), p. 54, sugere que Gênesis 2 seja assim interpretado: quando Adão dormiu, Deus praticamente o dividiu ao meio para criar Eva.

^d O reconhecimento de um enfoque arquetípico no relato bíblico da origem do ser humano não afeta o debate em círculos confessionais (em particular, evangélicos) sobre a historicidade de Adão e Eva. A identidade arquetípica não afirma nem nega a existência do indivíduo. Por exemplo, a maior relevância de Abraão é como arquétipo — dentro da aliança e em relação ao povo de Israel —, mas isso não implica que não deva ser visto como alguém histórico.

Nessa maneira de pensar, o pecado dos arquétipos Adão e Eva tem relevância para toda a humanidade porque eles são arquétipos, não porque sejam pais genéticos. A fidelidade do arquétipo Abraão tem relevância para todos os israelitas não porque seja o pai biológico, mas porque é um arquétipo. Aliás, ele é o pai de todos os que creem. Com certeza Paulo trata Adão como um arquétipo, mas são as nuances e implicações desse termo que seriam controversos no estudo de Romanos 5. Para uma análise mais aprofundada dessas questões em Gênesis, veja J. H. Walton, *The lost world of Adam and Eve* (Downers Grove: InterVarsity, 2014) [edição em português: *O mundo perdido de Adão e Eva: o debate sobre a origem da humanidade e a leitura de Gênesis*, tradução de Rodolfo Amorim Carlos de Souza, Série Ciência e Fé Cristã (Viçosa: Ultimato, 2016)]. Para uma análise mais aprofundada do entendimento do Novo Testamento sobre Adão, veja D. Venema; S. McKnight, *Adam and the genome* (Grand Rapids: Brazos, 2017).

^e Com exceção de 1Crônicas 1.1, a referência a Adão no início da genealogia do Cronista.

^f W. G. Lambert, “The theology of death”, in: B. Alster, org., *Death in Mesopotamia*, Mesopotamia 8/RAI 26 (Copenhagen: Akademisk, 1980), p. 53-66, espec. na p. 58, em que ele sugere a seguinte reconstrução da tábuia III, col. VI, linhas 47 a 50: “[Você,] deusa do nascimento, criadora de destinos, [atribua morte] aos povos”. Reconstrução aceita por B. Foster, veja COS 1.131:452; T. Abusch, “Ghost and god: some observations on a Babylonian understanding of human nature”, in: A. Baumgarten; J. Assmann; G. Stroumsa, orgs., *Self, soul and body in religious experience* (Leiden: Brill, 1998), p. 367; e B. Batto, “Creation theology in Genesis”, in: R. J. Clifford; J. J. Collins, orgs., *Creation in the biblical traditions* (Washington: Catholic Biblical Association, 1992), p. 24. Esse destino da morte natural estabelece um contraste com a situação anterior em que os seres humanos podiam ter morrido por meio violento. Em Atrahasis, essa etapa representava uma concessão para resolver o problema original de “barulho” e superpopulação.

No antigo Oriente Próximo, alguém poderia afirmar que, tendo em vista a natureza coletiva de sua autocompreensão, até mesmo a autoconsciência tinha um valor fundamentalmente arquetípico. “Uma avaliação da concepção babilônica da pessoa deve começar com o lembrete de que a noção de pessoalidade não é uma categoria universal e inata. O conceito moderno de pessoa está, na verdade, a uma grande distância da ideia dos antigos. [...] Em culturas antigas, como é o caso da mesopotâmica, a pessoa humana é entendida como uma personagem ou um papel, e não como uma personalidade; o indivíduo não é *personne* (pessoa), mas *personage* (personagem).”²⁴

A esse respeito, seria intrinsecamente contraditório a literatura acádica começar com pessoas individuais. Para nós, é até certo ponto anacrônico levantar essas questões.²⁵ Em Gênesis 1, todas as outras criaturas vivas são criadas em populações (pássaros, peixes, animais de todo tipo), e em Gênesis 1 nada sugere que a humanidade não deva ser pensada da mesma maneira.

O que é um ser humano? (Corpo, alma, espírito)

Até mesmo teólogos modernos debatem se a melhor maneira de entender a pessoa humana é de acordo com a tricotomia (corpo-alma-espírito), a dicotomia (corpo-alma/espírito) ou a unidade. O mundo antigo partilhava um pouco de nossa preocupação em entender a pessoa humana, mas a considerava de modo bem diferente do nosso.

Na Mesopotâmia, a informação mais clara aparece na *Epopéia de Atrahasis*,²⁶ em que os vários ingredientes usados para criar a humanidade parecem corresponder aos vários aspectos da natureza humana. De acordo com a interpretação de T. Abusch, a origem do espírito humano (*eṭemmu*) é a carne da divindade, ao passo que o sangue (*damu*) da divindade fornece o intelecto (*ṭemu*), que é o eu ou a alma do ser humano.²⁷ “O sangue é a qualidade dinâmica da inteligência, e a carne é a forma do corpo que é imposta ao barro.”²⁸



Foto 9.2. A Epopeia de Atrahasis, que tem relatos da criação e do Dilúvio©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin. Cortesia do Museu Britânico, Londres, Inglaterra.

As literaturas egípcia e israelita retratam a divindade concedendo o fôlego de vida a materiais mundanos, vivificando-os para servirem no papel de imagens divinas. No pensamento egípcio, a natureza humana era composta de corpo (corpo-*djet* e corpo-*ha'u*), do *akh*, do *ka* e do *ba*, bem como de designações como coração, barriga, sombra e nome.²⁹ Os termos *ka* e *ba* são impossíveis de traduzir adequadamente em nossa língua (ou em grego ou em latim), porque não há ideias equivalentes na cultura ocidental.

Ka

É necessário fazer uma distinção entre um *ka* interno e um externo. O *ka* interno refletia aquele aspecto da natureza humana que tinha vínculos com o sobrenatural e, ao menos de uma maneira vaga, vínculos com gerações futuras.

O *ka* podia designar a individualidade humana como um todo e, em diferentes contextos, poderia ser traduzido por “caráter”, “natureza”, “temperamento” ou “disposição”. Uma vez que, em grande parte, o caráter predetermina a vida de uma pessoa, o *ka* também significa “destino” ou “providência”. Esse uso da palavra gerou uma tradição de interpretar o *ka* como uma espécie de força vital universal, mas essa ideia é abstrata demais, pois perde sua associação com a personalidade.³⁰

O *ka* externo era como um gêmeo invisível nascido com a pessoa e associado à placenta. O *ka* continuava a viver após a morte e recebia oferendas em nome da pessoa.



Foto 9.3. No pensamento egípcio, o ba representava a pessoa, o eu, e era retratado como uma ave. Kim Walton. Tirada no Museu Britânico.

Ba

O *ba* está ligado à cognição e a outras capacidades mentais. É, com frequência, traduzido por “alma”, apesar das imprecisões dessa identificação. O *ba* é o aspecto da pessoa manifesto ao mundo a seu redor. A reputação e a *persona* pública de um indivíduo projetam seu *ba*.³¹ O *ba* existe independentemente do corpo em que a pessoa age e da maneira que os outros pensam e falam dela. O *ba* deixa o corpo por ocasião da morte e continua existindo depois da morte. O *ba* de uma divindade é aquilo que entra na imagem para torná-la utilizável e viva no culto. É possível que tenha um sentido próximo do acádico *ṭemu*. Talvez ele coincida mais com o conceito moderno de personalidade.

Akh

O *akh* é, com frequência, traduzido por “espírito” e também sobrevive após a morte, mais ou menos como um fantasma.³² O *akh* de uma pessoa era capaz de, na vida ou na morte, produzir o bem ou o mal. Se a palavra “fantasma” indica a ideia correta, haveria alguma sobreposição entre o *akh* e o acádico *eṭemmu*.

A terminologia hebraica não corresponde à egípcia ou à mesopotâmica melhor do que corresponde à nossa língua moderna. O *akh* egípcio pode trazer à mente a maneira que o *ruaḥ-yhwh* vinha sobre as pessoas para torná-las eficazes para realizar o bem (na maioria dos casos, e.g., os juízes) ou então o mal (e.g., Saul). No entanto, alguns têm argumentado que a palavra hebraica *nephesh* é equivalente à acádica *eṭemmu*.³³ Os conceitos israelitas de *basar* (“carne”), *nephesh* (com frequência traduzido por “alma” ou “eu”) e *ruaḥ* (em geral traduzido por “espírito”) não se sobrepõem claramente ao modelo mesopotâmico nem ao egípcio. No nível mais básico, isso poderia ser explicado pelo fato de que os conceitos egípcios se desenvolveram em grande parte em razão do que os egípcios acreditavam sobre morte e vida após a morte (i.e., à luz da teleologia), ao passo que os conceitos mesopotâmicos foram elaborados em razão do que os mesopotâmicos acreditavam sobre as origens humanas (i.e., à luz da protologia). Em contraste com o antigo Oriente Próximo, conceitos transmitidos na Bíblia hebraica estão conscientemente ligados não à protologia nem à teleologia, mas à teologia — o relacionamento com Deus.

Nephesh

Apesar da tradução tradicional “alma”, a palavra hebraica *nephesh* nunca se refere àquilo que continua a existir depois da morte,³⁴ embora a *nephesh* parta quando alguém morre (Gn 35.18). A esse respeito, como observado por H. W. Wolff, “o homem não *tem* [*nephesh*], ele *é* [*nephesh*], ele vive como [*nephesh*]”.³⁵ Deus também se caracteriza pela *nephesh* (e.g., Is 1.14).³⁶ Embora a *nephesh* tenha sido concedida a Adão quando Deus a soprou nele (Gn 2.7), ela não é um “pedaço” do divino, mas apenas tem sua fonte em Deus. Como a parte do corpo que recebe comida e respira, a *nephesh* está conectada à garganta. Na esfera metafísica, a *nephesh* é aquilo que experimenta a vida e representa o que vive (observe-se que a vida, *nephesh*, está no sangue, Lv 17.11, e o sangue é a *nephesh*, Dt 12.23). No plural, a palavra pode se referir a pessoas e, com frequência, é relacionada ao “eu”.³⁷

Ruah

Enquanto a *nephesh* sente e entende, o *ruah* age.³⁸ Enquanto a *nephesh* está relacionada com a percepção e o discernimento, o *ruah* está relacionado com a consciência e a vitalidade. De mesma forma que a *nephesh*, não se entende que o *ruah* continue existindo depois que a pessoa morre. Aliás, é difícil demonstrar que uma pessoa tenha seu próprio *ruah*. Ao contrário, cada pessoa tem o *ruah* de Deus.³⁹ Deus também tem um *ruah*, e seu *ruah* sustenta a vida humana (Jó 34.14; Sl 104.29). O *ruah* de todas as criaturas volta para Deus porque lhe pertence.⁴⁰ As ideias de Israel sobre a constituição humana se expressam mais predominantemente no relacionamento da pessoa com Deus durante a vida e na dependência dele para viver. O que continua a existir no *sheol* depois da morte não é nem *nephesh* nem *ruah*.

ANÁLISE COMPARATIVA 9.3: Imagem de Deus

Em geral, por todo o antigo Oriente Próximo é o rei que as pessoas consideram representar a imagem de Deus.^a Uma das exceções é a Instrução a Merikare, um texto egípcio do início do segundo milênio, que aplica a ideia a todas as pessoas. Entendia-se que a imagem tinha a essência da divindade, que a capacitava a desempenhar funções divinas.^b Em seu estudo de imagens régias, I. Winter conclui que as representações do rei não visavam captar suas características físicas, mas passar uma representação mais abstrata e idealizada de identidade no que diz respeito a seu cargo/função e ao valor relacionado à imagem.^c Nesse contexto, o acádico Šalmu não se refere à aparência física, mas às imagens abstratas, a ideia conceitual, que representam os atributos da divindade. Quando se diz que o rei assírio Esar-Hadom é

“a perfeita semelhança do deus”, o texto está se referindo às qualidades e atributos do rei.^d O fato de ter sido imbuído da imagem da divindade é a fonte de poder e prerrogativas do rei.

É possível entender melhor o que, para as pessoas do mundo antigo, significava alguém ser a imagem da divindade também mediante um exame de outros usos de “imagem”. Por exemplo, tanto no Egito quanto na Mesopotâmia, um ídolo portava a imagem da divindade.^e Isso permitia que a imagem tivesse os atributos da divindade, funcionasse como mediadora da adoração à divindade e servisse de indicadora da presença da divindade. Em outra análise, considerava-se que a imagem do rei estava presente em monumentos erguidos em territórios que ele havia conquistado.^f

Por todo o mundo antigo, a imagem de Deus realizava a obra de Deus na terra. No contexto israelita, como retratado na Bíblia hebraica, as pessoas (coletivamente) são feitas à imagem de Deus, pois personificam as qualidades de Deus e realizam seu trabalho; a imagem define a identidade humana. As pessoas são símbolos de sua presença e agem em seu nome como seus representantes, pois estão em relacionamento com ele.

Entre os textos do mundo antigo, o trecho em aramaico da inscrição bilíngue de Tell Fekheriye oferece o paralelo mais significativo da imagem de Deus em Gênesis 1, utilizando cognatos dos dois termos hebraicos que aparecem em Gênesis 1.26,27 para indicar que a estátua tanto contém a essência quanto representa a substância de Hadad-Yith'i, rei de Guzan.^g

^aE. M. Curtis, *Man as the image of God in Genesis in light of ancient Near Eastern parallels* (Ann Arbor: University Microfilms, 1984), p. 80-90; o uso mais antigo ocorre no Egito, na XVIII dinastia, na segunda metade do segundo milênio a.C. Na Mesopotâmia, a maioria dos exemplos é neoassíria, e o mais antigo é do rei Tukulti-Ninurta I, no período assírio médio (século 13). Outros estudos exaustivos e esclarecedores sobre a imagem de Deus em textos

do antigo Oriente Próximo podem ser encontrados em J. R. Middleton, *The liberating image* (Grand Rapids: Brazos, 2005), p. 93-231; R. S. Peterson, *The imago Dei as human identity: a theological interpretation* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2016); W. R. Garr, *In his own image and likeness: humanity, divinity, and monotheism* (Leiden: Brill, 2003); S. L. Herring, *Divine substitution: humanity as the manifestation of deity in the Hebrew Bible and the ancient Near East* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013); C. McDowell, *The “image of God” in Eden: the creation of mankind in Genesis 2:5—3:24 in light of the mis pi, pit pi and wpt-r rituals of Mesopotamia and ancient Egypt* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2015).

^b W. W. Hallo, “Cult statue and divine image: a preliminary study”, in: W. W. Hallo; J. C. Moyer; L. G. Perdue, orgs., *Scripture in context II* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), p. 1-18; I. J. Winter, “Art in empire: the royal image and the visual dimensions of Assyrian ideology”, in: S. Parpola; R. M. Whiting, orgs., *Assyria 1995* (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997), p. 359-81; B. F. Batto, “The divine sovereign: the image of God in the priestly Creation account”, in: B. Batto; K. L. Roberts, orgs., *David and Zion* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2004), p. 143-86. Curtis, *Man as the image*, e Middleton, *Liberating image*, oferecem a mais completa defesa do entendimento funcional da imagem.

^c Winter, “Art”, p. 373-6. Z. Bahrani, *The graven image* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003).

^d LABS, n. 207. Esse mesmo texto se refere a um “provérbio bem conhecido” de que “o homem é a sombra de deus”. Veja BWL 282. Para uma análise abrangente do vocábulo acadico *šalmu*, veja Bahrani, *Graven image*, p. 121-48.

^e Curtis, *Man as the image*, p. 97-113.

^f Curtis, *Man as the image*, p. 119-20; M. Cogan, *Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the eighth and seventh centuries B.C.E.*, SBLMS 19 (Missoula: Scholars, 1974), p. 58-61.

^g COS 2.34.

Qual é então o impacto de estudos comparados sobre o entendimento da metafísica da antropologia? Com base nesse breve estudo, vimos que existem algumas categorias que se sobrepõem, mas também que é difícil estabelecer quaisquer correspondências individuais. Como sempre, os dados comparados podem nos motivar a frear nossa tendência de impor categorias modernas aos textos antigos, mas eles não nos dão qualquer entendimento mais aprofundado da antropologia metafísica israelita. Quanto ao ambiente cognitivo, podemos ver que as ideias antigas tendiam a se concentrar mais

em categorias teológicas e funcionais do que em psicológicas (e.g., freudianas) ou filosóficas (e.g., platônicas).

Qual é o papel do ser humano no cosmo? (Por que os seres humanos foram criados e qual é o destino decretado para a humanidade?)

Os papéis atribuídos aos seres humanos os unem em sua condição comum e os vinculam serviçalmente aos deuses. Fontes egípcias não oferecem nenhuma explicação para a criação dos seres humanos. Fontes sumérias e acádicas retratam sistematicamente que as pessoas foram criadas para realizar o trabalho dos deuses — trabalho que é essencial à existência contínua dos deuses e que os deuses se cansaram de fazer por si mesmos.

Enki e Ninmah: servos dos deuses: “A corveia dos deuses foi imposta a ele”.

KAR 4: “Os trabalhos forçados dos deuses serão os trabalhos forçados deles: eles fixarão os limites dos campos de uma vez por todas e apanharão na mão enxadas e cestos para benefício da casa dos grandes deuses”.⁴¹

Atrahasis: “Que ele carregue o jugo, a tarefa de Enlil, que o homem assuma o trabalho penoso de deus”.⁴²

Enuma elish: Carregar o fardo dos deuses para que eles possam descansar.⁴³

Em Israel, as pessoas também criam que haviam sido criadas para servir a Deus. A diferença era que entendiam que a humanidade havia recebido um papel sacerdotal no espaço sagrado⁴⁴ e não um trabalho escravo para atender às necessidades da divindade. Deus plantou o jardim para fornecer alimento para as pessoas, e não para as pessoas fornecerem alimento para os deuses.⁴⁵ A explicação oferecida em *KAR 4* mostra que o papel sacerdotal das pessoas estava incluído no perfil, mas ainda assim com

o objetivo de prover sustento para os deuses. O ambiente cognitivo compartilhado é evidente, pois em todo o mundo antigo havia interesse em investigar o componente divino da humanidade e o relacionamento ontológico entre o humano e o divino. Na Mesopotâmia, o cosmo funciona em favor dos deuses e em relação com eles. As pessoas são personagens secundários, vistas como apenas mais uma parte do cosmo que ajuda os deuses a operarem de acordo com suas funções. Em Israel, o cosmo funciona em favor das pessoas e em relação com elas. Deus não precisa do cosmo, mas decidiu habitar nele, tornando-o um espaço sagrado; o cosmo funciona em favor das pessoas.

Com esse entendimento sobre as origens humanas, a história começou e o palco está pronto para ela se desenrolar. Agora investigaremos como se entendia e se transmitia esse drama em desenvolvimento.

¹ J. Assmann, “Dialogue between self and soul: Papyrus Berlin 3024”, in: A. I. Baumgarten; J. Assmann; G. G. Stroumsa, eds., *Self, soul and body* (Leiden: Brill, 1998), p. 396.↵

² COS 1.157. J. J. W. Lisman, *Cosmogony, theogony and anthropogony in Sumerian texts* (Münster: Ugarit-Verlag, 2013), p. 57-9. Também chamado “Louvor da picareta”; veja R. J. Clifford, *Creation accounts in the ancient Near East and the Bible*, CBQMS 26 (Washington: Catholic Biblical Association), p. 31.↵

³ Clifford, *Creation accounts*, p. 29-30.↵

⁴ COS 1.159. Lisman, *Cosmogony, theogony and anthropogony*, p. 48-53; W. G. Lambert, *Babylonian creation myths* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2013), p. 330-45.↵

⁵ Lambert, *Babylonian creation myths*, p. 350-60; Clifford, *Creation accounts*, p. 50-1.↵

⁶ COS 1.130.↵

⁷ COS 1.111. Lambert, *Babylonian creation myths*.↵

⁸ J. Allen, *Genesis in Egypt* (New Haven: Yale University Press, 1988); E. Wasilewska, *Creation stories of the Middle East* (London: Jessica Kingsley, 2000); J. Hoffmeier, “Some thoughts on Genesis 1 & 2 and Egyptian cosmology”, *JANES* 15 (1983): 39-49.↵

⁹ COS 1.8.↵

¹⁰ COS 1.17; veja tb. 1.9.↵

¹¹ COS 1.35.↵

¹² Em *Enki e Ninmah*, uma linha fragmentada sugere que os deuses estão despedaçando suas ferramentas, mas é difícil interpretá-la de forma segura.↵

¹³ Pode ser uma referência a um barro especial, pois é tirado do “coração” do barro no topo do Abzu, talvez indicando barro com qualidades regeneradoras. Em HTO 156 Jacobsen traduz o termo por “barro procriador”. Lambert (“The relationship of Sumerian and Babylonian myth as seen in accounts of creation”, in: D. Charpin; F. Joannès, orgs., *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien* [Paris: Recherche sur la Civilisations, 1992], p. 134) acredita ser bem possível que sangue seja mencionado na linha anterior, mas não o sangue de uma divindade assassinada — talvez o sangue do próprio Enki. O texto é bem difícil. Observe-se também que na *Epopéia de Atrahasis* tanto os deuses Igigi quanto os deuses Anunna cospem no barro antes de ser usado (linhas 233-4).↵

¹⁴ Em egípcio, a palavra traduzida por “lágrimas” (*rmwt*) é bem parecida com a palavra que significa “pessoas” (*rmtn*); veja J. van Dijk, “Myth and mythmaking in ancient Egypt”, in: CANE 3:1707. Veja o encantamento 1130 de *Textos dos sarcófagos*, em COS 1.17, p. 27.↵

¹⁵ Em KAR 4 não há nenhuma indicação de que as duas divindades assassinadas sejam rebeldes.↵

¹⁶ A versão bilíngue de *Enki e Ninmah* sugere que ali também pode ocorrer essa combinação. Veja Lambert, “Relationship”, p. 129-35.↵

¹⁷ T. Abusch, “Ghost and god: some observations on a Babylonian understanding of human nature”, in: Baumgarten; Assmann; Stroumsa, orgs., *Self, soul and body*, p. 371: “representa a forma material do homem e serve de base para ela”.↵

¹⁸ O gado se transforma em barro na morte em *Erra e Ishum* I.74 (COS 1.113).↵

¹⁹ A. D. Kilmer, “The brick of birth”, *JNES* 46 (1987): 211-3.↵

²⁰ Considere a análise de R. Hess sobre o uso do hebraico *’adam* em Gênesis 1—5: “Splitting the Adam: the usage of *’adam* in Genesis i-iv”, in: J. A. Emerton, org., *Studies in the Pentateuch*, VTSup 41 (Leiden: Brill, 1990), p. 1-16.↵

²¹ Nesses grupos, estão incluídos os aleijados, cegos e estéreis e aqueles sem genitália.↵

²² Para uma análise mais aprofundada sobre jogos de palavras, veja Abusch, “Ghost and god”, p. 368.↵

²³ Um exemplo interessante disso está na referência à criação de Nabucodonosor: “Ele (Marduque) trouxe Nabucodonosor (II) à existência — aquele que agrada seu coração (i.e., de Marduque), o príncipe, aquele que o reverencia, a criação de [sua] mã[o] — *como o governante* (lit., ‘para governadoria’)”. T. Oshima, *Babylonian poems of pious sufferers* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), p. 477 (linha 36).↵

²⁴ K. van der Toorn, *Family religion in Babylonia, Syria and Israel: continuity and change in the forms of religious life* (Leiden: Brill, 1996), p. 115. Veja D. Snell, “The invention of the individual”, in: D. Snell, org., *Companion to the ancient Near East* (Oxford: Blackwell, 2005), p. 357-69. Temos de reconhecer que essas questões permanecem incertas e que as conclusões são discutíveis. Estou simplesmente apresentando as atuais ideias dos especialistas.↵

²⁵ A questão da interioridade e do individualismo foi analisada em mais detalhes no cap. 6, na seção sobre religião familiar.↵

²⁶ COS 1.130:210-30.↵

²⁷ Abusch, “Ghost and god”, p. 363-83.↵

²⁸ Abusch, “Ghost and god”, p. 371-2.↵

²⁹ Assmann, “Dialogue”, p. 384.↵

³⁰ A. Bolshakov, “Ka”, in: *OEAE* 2:215. O leitor pode ter uma ótima ideia acerca do *ka* comparando-o com o que entendemos sobre o DNA, que representa nossa individualidade única, tem um grande papel na determinação do tipo de pessoa que somos e é transmitido às gerações futuras.↵

³¹ J. Allen, “Ba”, in: *OEAE* 1:161-2.↵

³² Mas deve-se fazer uma distinção com a palavra *šuy,t*, que se refere à “sombra” da pessoa; veja L. Lesko, “Death and the afterlife in ancient Egyptian thought”; *CANE* 3:1763-74.↵

³³ J. C. Greenfield, “Un rite religieux arameén et ses parallèles”, *RB* 80 (1973): 46-50. Deve-se notar que a palavra hebraica *nephesh* tem, em acádico e ugarítico, cognatos que em parte se sobrepõem semanticamente.↵

³⁴ H. Seebass, in: *TDOT* 9:515-6; Salmos 16.10 é o mais ambíguo e, por esse motivo, não é seguro o bastante para sustentar a ideia.↵

³⁵ H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1974), p. 10 [edição em português: *Antropologia do Antigo Testamento*, ed. rev. e atual., tradução de Antônio Steffen (São Paulo: Hagnos, 2014)].↵

³⁶ Veja análise detalhada em Seebass, in: *TDOT* 9:516-7.↵

³⁷ Nesse campo semântico, o hebraico *nephesh* se sobrepõe consideravelmente ao acádico *napištu* (*CAD* N/1: 296-304). Para mais análises, veja R. C. Steiner, *Disembodied souls: the nefesh in Israel and kindred spirits in the ancient Near East, with an appendix on the Katumuwa Inscription* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2015).↵

³⁸ Em geral, veja H. J. Fabry, in: *TDOT* 13:365-402. Acádico e sumério não têm cognatos. O cognato ugarítico não é um vocábulo tão claro ou essencialmente antropológico.↵

³⁹ Fabry, in: *TDOT* 13:386-7; observe-se esp. Jó 27.3,4. Quanto a isso Zacarias 12.1 é bastante ambíguo.↵

⁴⁰ Fabry, in: *TDOT* 13:387-8.↵

⁴¹ Clifford, *Creation accounts*, p. 50 (linhas 21-23).↵

⁴² COS 1.130:196-7.↵

⁴³ *Enuma elish*, VI:8, 34, 36.↵

⁴⁴ J. Walton, *Genesis*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 2001), p. 172-4.↵

⁴⁵ Observe-se a combinação de cavar valas e cuidar do espaço sagrado em *KAR* 4, em que as pessoas estão realizando trabalho manual no cuidado do espaço sagrado (linhas 27-51). Veja D. Callender, *Adam in myth and history*, HSS 48 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2000), p. 57.↵

10

Entendendo o passado

Historiografia

Em algum momento, para que um registro de acontecimentos seja preservado, ele tem de ser incorporado a um documento escrito.¹ Essa tarefa exige que o compilador trabalhe regido por um conjunto de princípios orientadores e convenções conscientes e inconscientes. É esse conjunto de princípios orientadores que constitui sua historiografia. Opiniões sobre a forma, o conteúdo e a estrutura apropriados de um registro preservado de acontecimentos fazem parte dessa historiografia, mas são apenas questões superficiais. O que é importante sobre os acontecimentos do passado? Por que o relato está sendo compilado? Como acontecimentos ocorrem? Que causas ou forças movem a história? Existem padrões na história? Existe propósito na história? As respostas a essas perguntas desempenharão um papel significativo na determinação de como a história será escrita. É desnecessário dizer que pessoas diferentes e culturas diferentes responderão às perguntas de maneiras distintas. Portanto, qualquer registro histórico específico apresentará uma perspectiva particular sobre os acontecimentos do passado e será inevitavelmente um reflexo do presente do narrador. A forma de uma historiografia é determinada pelas perguntas às quais seu compilador está procurando responder. Nessa ótica, deve-se, com justiça, aludir a *qualquer* historiografia como “perspectivas sobre acontecimentos do passado”. Qualquer historiografia tem, em algum sentido, de ser vista como uma coluna editorial em um jornal.

O estudo da historiografia não é necessariamente o estudo de um gênero literário. Ao contrário, as culturas do mundo antigo expressam suas historiografias em uma variedade de gêneros. Os gêneros que predominam são esclarecedores ao fornecerem insights sobre os valores da historiografia e a ideia de história naquela cultura. Mesmo quando diferem de uma cultura para outra, os gêneros podem ser comparados em relação à historiografia dessas culturas. É possível fazer uma comparação válida porque os diferentes textos servem a funções sociológicas parecidas.²

Gêneros

Diversos gêneros são usados na historiografia mesopotâmica. M. van de Mieroop classifica os textos historiográficos em duas grandes categorias: registros comemorativos e textos cronográficos.³ A primeira inclui anais, relatos de construção e inscrições régias de vários tipos que foram gravadas em pedra e colocadas em locais públicos. Esses registros se concentram estritamente em um rei em particular e em seus feitos. Em contraste, os textos cronográficos falam de reis do passado apresentando-os em uma variedade de formas literárias, que vão de listas a narrativas.⁴ Obras narrativas, como a *Profecia dinástica* e a *Crônica Weidner*, são de natureza mais literária. Epopeias históricas, desde textos como os contos sumérios de Lugalbanda ou Enmerkar⁵ e as lendas acádicas de Sargão ou Naram-Sin (reis de Acade) até a *Epopeia de Tukulti-Ninurta* (do período assírio médio), também são importantes amostras de historiografia. É possível descrever fontes egípcias, hititas e siro-palestinas em categorias parecidas, embora não apresentem uma gama tão ampla.⁶

Nesta seção, tentaremos entender o ambiente cognitivo do mundo antigo no que diz respeito à história e à historiografia. Nossa análise abordará (1) o papel da divindade (teologia), (2) a concepção de tempo e história (epistemologia), (3) a maneira de a historiografia transmitir sentido (semiótica/hermenêutica) e (4) quais valores motivaram o projeto historiográfico.

O papel da divindade na historiografia

A cosmovisão do historiador terá implicações de longo alcance em sua concepção de história e em seu registro da história. Até o Iluminismo, era comum que a cosmovisão das pessoas fosse totalmente sobrenaturalista (transcendente). Admitia-se o papel da divindade, e era comum a crença em acontecimentos que desafiavam uma explicação trivial. Com o Iluminismo e as filosofias de Descartes, Spinoza, Hume, Voltaire e Hegel, ocorreu uma mudança significativa. O método histórico-crítico resultante “pressupõe que, levando-se em conta outros fenômenos semelhantes, todos os fenômenos históricos estão sujeitos a experiências análogas”.⁷ O método sugere que só pode ser aceito como verdadeiro aquilo que é possível comprovar empiricamente. Ele trata apenas de causa e efeito naturais na história.⁸ Essa é, em grande parte, a ideia adotada por nossa cultura ocidental contemporânea. “O ímpeto positivista [...], que, com base em análise racional, reivindicou ser suficiente e ter autoridade, levou, por fim, ao enfraquecimento de explicações metafísicas que eram oferecidas para acontecimentos históricos e eram características da história e da teologia pré-acadêmicas.”⁹

O resultado é que a cosmovisão de nossa sociedade contemporânea difere radicalmente da cosmovisão dos historiadores antigos. Embora os antigos não negassem a existência de causa e efeito naturais na história, estavam muito mais interessados no papel divino na história. Eles entendiam que os acontecimentos tinham aspectos metafísicos e não apenas empíricos e que os metafísicos eram mais importantes. A realidade dos acontecimentos era maior que sua forma observável e empírica. A reação de um historiador empirista moderno à historiografia transcendental antiga (em especial a israelita) pode ser: “Ela não forneceu informações confiáveis, pois está tão cheia de deuses”. A reação do historiador antigo à historiografia empirista

moderna poderia ser: “Ele não forneceu informações proveitosas, pois está tão vazia de deuses”. A negação da causação sobrenatural por muitos dos historiadores de hoje significa que qualquer documento antigo usado na reconstrução de uma história que esteja em conformidade com os padrões atuais precisa ser “adaptado” pelo historiador moderno para excluir dados não empíricos e eliminar sua tendência sobrenatural. Isso pode ser considerado necessário a fim de apresentar história antiga a um leitor moderno — o qual desejará ler história expressa no contexto de seu próprio ambiente cognitivo —, mas representa imperialismo cultural.

Quando estudamos a historiografia de uma cultura pré-iluminista, é importante reconhecer o ambiente cognitivo que a orienta e respeitar sua integridade. No mundo antigo, o ambiente cognitivo é um ambiente em que a atividade diretiva da divindade é de importância primordial. Essa ideia vai bem além do reconhecimento de intervenções sobrenaturais ocasionais. Aliás, até mesmo a palavra “intervenção” é inadequada, pois sugere que alguns acontecimentos históricos não são causados sobrenaturalmente. Na concepção do antigo Oriente Próximo, mesmo ocorrências “naturais” são resultado de atividade divina.¹⁰



Foto 10.1. Inscrição de Tel Dan, que se refere aos reis de Judá como a “Casa de Davi” ©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin.

Os registros históricos do antigo Oriente Próximo não afirmam ser revelação da divindade, mas mostram, sim, grande interesse em discernir as atividades dos deuses. A natureza politeísta da religião do antigo Oriente Próximo impede o desenvolvimento de qualquer conceito de um plano divino singular que abranja toda a história. Na melhor das hipóteses, a dinastia reinante pode identificar um plano divino que estabelece e sustenta aquela dinastia. Alguns documentos observam o passado distante em busca de um padrão que tenha conduzido ao presente (e.g., a *Crônica Weidner* e a *Crônica de Akitu*). Em geral, esses documentos não dizem respeito ao que a divindade fez, mas àquilo que foi feito à divindade. Na Mesopotâmia, presume-se que a divindade desempenhe um papel ativo no processo de causa e efeito que constitui a história. Entende-se que a causação pelos deuses é espontânea, e não em conformidade com algum plano abrangente ou algum grande projeto. Como observado por P. D. Hanson, “não era possível reconhecer uma sequência histórica que abrangesse séculos em um desdobramento ininterrupto, pois, ao refletir acontecimentos cósmicos, a

história estava refletindo episódios atemporais. A ascensão e a queda dos impérios refletiam decisões em uma assembleia divina que não estava limitada a nenhuma sequência histórica. Uma decisão leva Acade a ascender hegemonicamente sobre as cidades-estados; outra, à sua queda; outra decisão leva à ascensão da Babilônia; ainda outra, à sua queda. Nenhuma linha comum liga essas fases distintas em um desdobramento ininterrupto. São apenas episódios distintos que refletem decisões isoladas na assembleia divina”.¹¹

Quer se entenda que a divindade está operando de acordo com um plano de longo prazo quer não, o envolvimento dela na história é claro. Sem divindade não há história alguma. A historiografia não apresenta quase nenhuma coerência caso deixe a divindade fora de cena. Isso não quer dizer que todo texto historiográfico contenha teologia ostensiva e explícita.¹² Contudo, ainda que seja verdade que alguns tipos de relatos (e.g., relatórios de projetos de construção) não apresentem tendência teológica explícita, o ambiente cognitivo é claro. Mesmo quando, em seu silêncio, um gênero ou outro se desviava da norma, por todo o mundo antigo considerava-se que a história era feita dos atos divinos revelando a vontade divina.¹³

Tempo e história

Refletindo sobre o tempo

Nas sociedades ocidentais contemporâneas tendemos a nos ver na trajetória linear do tempo (a onipresente cronologia), em que o passado fica atrás de nós e marchamos para o futuro, que é envolto em névoa. Em contraste, no antigo Oriente Próximo, a terminologia indica que as pessoas se viam na convergência de campos que representavam o passado e o futuro. Nessa convergência, elas se voltavam para o passado — com seus ancestrais e tradições —, enquanto o futuro era obscurecido atrás delas.¹⁴

Elementos importantes do entendimento antigo acerca do tempo e da história eram recorrência e persistência.¹⁵ Essa perspectiva não deixa de ter aspectos lineares, mas o elemento linear não é o modo padrão. A passagem do tempo era importante, mas a exatidão quanto à passagem do tempo, em particular quando o período transcendia a vida do rei em questão e talvez a de seu antecessor, não era importante. A continuidade em relação ao passado — em uma sucessão de dias e meses, estações e anos, que se estendiam sob a proteção do governo do rei no presente e, por fim, à luz de sua memória e seu legado no futuro — era de valor supremo.¹⁶ Embora a continuidade esteja incorporada na ideia de persistência, algum grau de descontinuidade se reflete no conceito cíclico de recorrência.¹⁷ Quer sejam as estações, quer as gerações de famílias, quer a proeminência de cidades, quer os reinados de reis e dinastias, quer o domínio de impérios que vêm e vão, a chegada de um significa o fim de outro, e, dessa maneira, a descontinuidade prevalece mesmo quando padrões continuam.¹⁸

Refletindo sobre a história

A maioria dos povos do mundo antigo considerava o passado interessante e significativo e via nele um fator determinante para a coerência social que dá sentido à vida no presente.¹⁹ É essa busca pelo significado que torna a história importante. Não se deve considerar ingenuamente que a história é uma tentativa de contar o que realmente aconteceu. A questão epistemológica diz respeito a em que medida poderíamos chegar a saber o que *realmente* aconteceu. Quando fazemos essa pergunta sobre acontecimentos que se desenrolam diariamente, obtemos respostas por meio de relatos que oferecem vislumbres de participantes ou testemunhas oculares, bem como perspectivas e opiniões oferecidas por aqueles que podem ter algum discernimento dos acontecimentos. Embora estejamos bem cientes das deficiências desse processo, essa coleta de informações acontece em circunstâncias individuais o tempo todo e, no plano profissional, é realizada por jornalistas, cujas descobertas no final servem de recurso para os historiadores.

Temos ficado tão intrigados com aquilo que o jornalismo nos proporciona que tentamos estender seu trabalho à escrita da história (historiografia). Historiadores modernos investigam o passado em busca de relatos parecidos (e.g., cartas, diários, crônicas) e perspectivas que possam nos ajudar a retratar a história através dos olhos de testemunhas dos acontecimentos. Nessa abordagem da história, refletimos um conjunto de valores que privilegia o testemunho ocular e coloca a reconstrução de um acontecimento ou sequência de acontecimentos como o objetivo supremo. Ela reflete os valores culturais do nosso ambiente cognitivo ocidental contemporâneo, que revela uma forte inclinação para a fragmentação e a particularização. Essa tendência se manifesta na cultura ocidental contemporânea quando particularizamos acontecimentos em vez de buscar coerência em um conjunto ou sequência deles.

Nem todas as culturas pensam da mesma maneira sobre a história. No mundo antigo é difícil encontrar alguém que possa ser legitimamente

identificado como historiador ou jornalista. O ambiente cognitivo antigo não tinha nenhuma necessidade dessas profissões. No antigo Oriente Próximo, acontecimentos visíveis na terra eram reflexos da atividade dos deuses.²⁰ Por isso, em vez de jornalistas que pudessem procurar testemunhas oculares, eles precisavam de especialistas (sacerdotes e autoridades do palácio) que interpretassem o que a divindade estava comunicando por meio de acontecimentos e precisavam daqueles que poderiam participar da elaboração da documentação que serviria para promover e legitimar o rei (departamentos de relações públicas do palácio). Em Israel, eram os profetas que mais comumente forneciam interpretação da história.²¹ O que era mais importante sobre os acontecimentos não podia ser percebido por nenhuma testemunha ocular.

Nesse sentido, alguém poderia chegar a ponto de afirmar que não existe história alguma, apenas a interpretação recontada do passado. B. Halpern se refere à história como uma “coerência mais ou menos útil imposta à realidade pela razão”.²² É um entendimento sobre como essa coerência era percebida e alcançada que nos levará à epistemologia subjacente à ideia de história na antiguidade.



Foto 10.2. Sisaque e a lista de reis derrotados©Baker Publishing Group.

Coerência

Os registros de acontecimentos no mundo antigo não eram feitos para que o leitor pudesse reconstruir o acontecimento. Eram oferecidos para que ele pudesse entender a importância que o passado tinha para o presente. Nesse sentido, os resultados eram mais importantes do que os acontecimentos em si. Usando as palavras do egiptólogo J. Assmann, poderíamos, então, definir a historiografia como a produção de textos que “tornam coeso o mundo dos fenômenos para lhe dar sentido”.²³ Quando o conhecimento do passado se baseia em sua coerência, a história é definida mais por seus resultados do

que por seus eventos.²⁴ Assmann capta esse contraste no entendimento egípcio de que a realidade se baseava na busca do *maat* e não em um entendimento dos acontecimentos — quer ordinários, quer extraordinários —, o que, em outro texto, ele chama de “resultatividade”.²⁵ A consequência desse foco nos resultados e na resultatividade é que a historiografia é teleológica. “Uma série de episódios está conectada em uma história de tal modo que ela é direcionada a um objetivo. Não é o fato de os episódios estarem em uma relação de causa e efeito, mas de conduzirem teleologicamente a um final bom ou ruim, que determina a coerência de uma história.”²⁶

Tanto a história quanto sua escrita estão “indo para algum lugar” guiadas pelo propósito divino. No Egito, alcançar o *maat* não é um plano divino, mas apenas um objetivo divino. Na Mesopotâmia, o objetivo é a legitimação do rei, o que cria harmonia entre as esferas divina e humana. Em Israel, o objetivo é o restabelecimento da presença divina e, em uma comunidade de pessoas, chegar a um relacionamento correto com seu Deus. Esse objetivo é buscado mediante um plano divino incorporado à aliança.

Tabela 10.1. Perspectivas parecidas sobre criação e história no mundo antigo

	Criação	História do mundo
Papel divino	Ambas se concentram na causa e efeito divinos.	
Perspectiva	Ambas são movidas por propósito (teleológicas).	
Fundamento	Ordem	Padrão
Ênfase	Função	Resultado/legado
Não enfatizado	Estruturas/eis físicas	Eventos com testemunho ocular

Essa teleologia é resultado de propósito divino e, portanto, inexiste em percepções modernas, da mesma maneira que a teleologia inexiste em percepções modernas da criação.²⁷ No mundo antigo, a criação e a história fluem juntas sem nenhum conflito, unidas pelo propósito e atividade divinos

(veja tabela 10.1). É essa perspectiva teleológica que é a base comum do ambiente cognitivo na antiguidade, ainda que seja expressa de maneiras extremamente diferentes de uma cultura para outra.

Na antiga busca de coerência, olhar retrospectivamente era não apenas importante, mas essencial. De modo parecido, um enfoque transcendente da história era essencial.²⁸ À luz do resultado chegava-se a uma compreensão do que “realmente aconteceu”, e não à luz do que determinada testemunha ocular achava que podia ter visto, pois as testemunhas oculares também eram limitadas por sua perspectiva, e seu testemunho ficava comprometido por causa de suas opiniões. Aquilo que uma pessoa via mal dava para começar a proporcionar discernimento do que *realmente* tinha acontecido. Aliás, era particularmente o que não podia ser visto que, com frequência, era fundamental. Apenas quando os acontecimentos se combinavam em um contínuo era possível identificar seu significado. O valor de acontecimentos individuais está na continuidade e no relacionamento que partilham com outros acontecimentos. O tempo e a retrospectiva permitem, portanto, uma coerência cada vez maior, a marca registrada da historiografia narrativa.

O ambiente cognitivo peculiar do mundo antigo levava as pessoas a se concentrarem em alguns resultados esperados. Os resultados mais importantes eram de natureza ideológica, portanto, os historiógrafos normalmente ofereciam interpretações teológicas e/ou políticas dos acontecimentos (com o entendimento de que, em última instância, aquilo que era político não deixava de ser teológico). O interesse deles no passado se ocupava basicamente de ações da divindade e da legitimação do rei. Isso tinha prioridade sobre qualquer mera recitação ou reconstrução de acontecimentos.²⁹ Considere a observação da E. A. Speiser: “A Bíblia não é tanto uma crônica de acontecimentos dignos de registro ou que eram considerados dignos de registro, mas uma interpretação de acontecimentos significativos”.³⁰

Os acontecimentos tinham de ser vistos à luz do resultado, e o resultado tinha de ser entendido à luz das esferas régia e divina. Os acontecimentos eram estruturados para proporcionar a mais completa expressão de resultados e padrões que podem ser identificados em uma série de resultados. Eram relatados não como uma testemunha ocular os teria visto, mas como parte da interpretação do resultado. As pessoas sabiam o que sabiam sobre o passado porque este havia sido interpretado para elas. Esse testemunho interpretativo é o que eles reuniam e preservavam. Uma vez que todo testemunho veio por meio de um intérprete para assumir a forma de um registro (oral, escrito ou em forma de artefato), temos agora de nos aprofundar na poética da historiografia.

A poética da historiografia no mundo antigo

Narrativa e a poética da historiografia

Toda historiografia é um construto literário elaborado artisticamente. Portanto, é necessário entender que esse construto opera por meio de convenções literárias comuns ao autor e a seu público — uma chave para entender a comunicação representada em sua poética.³¹ Por consequência, o leitor tem de entender a literatura antes de tentar entender a história.

Z. Zevit assinalou que ainda temos de desenvolver uma poética do registro da história no mundo antigo. Ele considera a historiografia no contexto da “literatura de narração de verdades” e está preocupado com a maneira que o ceticismo tem sido habilmente usado como hermenêutica histórica. Zevit emprega o conceito de “mundos possíveis”³² para sugerir que o principal teste a ser aplicado em um texto que conscientemente afirma dizer a verdade não é se pode ser considerado plausível da perspectiva do leitor, mas se pode ser efetivamente refutado ou negado; ou seja, o critério deve ser a refutabilidade.³³ De modo parecido, K. L. Younger enfatiza que a intencionalidade é o critério principal. “A escrita de história não é um registro de fatos — daquilo que ‘realmente aconteceu’ —, mas um discurso que reivindica ser um registro de fatos. E a escrita de ficção não é uma combinação de invenções livres, mas um discurso que reivindica liberdade de invenção. A antítese não está na presença ou na ausência do valor veritativo, mas do compromisso com o valor veritativo.”³⁴



Foto 10.3. Relevô do cerco de Laquis por Senaqueribe©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin. Cortesia do Museu Britânico, Londres, Inglaterra.

B. Halpern aplica esse mesmo tipo de pensamento ao considerar a alternativa: desinformação intencional. “Se o autor [...] tenta deliberadamente induzir o leitor em erro com uma reconstrução fraudulenta refutada ou não sustentada por evidências, então o autor não está empenhado em escrever história. Muito pelo contrário: o autor está tentando forjar como história um texto conhecido por ser outra coisa. Para que um texto seja história, isso dependerá, então, do que seu autor pretendia fazer.”³⁵

A historiografia narrativa pretende ser persuasiva e opera no mundo ideológico do autor. Longe de se envolver em falsificação, o autor procura reforçar ideias que ele acredita serem verdadeiras.³⁶ Embora o autor não pretenda induzir em erro, às vezes sua tendência é tão visível a ponto de levar o leitor moderno à incredulidade. Essa tem sido por muito tempo a reação de estudiosos modernos às inscrições régias assírias.³⁷

A historiografia não está intrinsecamente restrita à forma narrativa — essa é apenas uma de suas possíveis expressões, e pode-se argumentar que não é a melhor (dependendo do que se está procurando).³⁸ É importante fazer distinção entre documentos históricos, como listas de reis, que podem ter apenas uma historiografia passiva e sublimada, e uma narrativa em que a historiografia é mais direta. Quando a historiografia é expressa em forma narrativa, ainda é preciso indagar qual é o propósito do narrador em usar essa forma. A incorporação de informação histórica em uma narrativa não exige nem implica que a intenção do narrador seja apresentar um relato histórico detalhado. Aliás, a narrativa se mostra uma força disruptiva na recitação histórica, pois, para chegar a um resultado, impõe inevitavelmente uma forma literária artificial aos acontecimentos. Em outras palavras, a narrativa não se preocupa primariamente com o acontecimento — ela está muito mais interessada no resultado. Narrativas sobre o passado estão menos preocupadas com a forma do acontecimento. O importante é a interpretação que o narrador faz do acontecimento. Por sua vez, a interpretação reflete uma perspectiva associada ao presente do narrador. Consequentemente, embora os acontecimentos interpretados estejam no passado, os textos refletem interesses do presente.

Quando história é reduzida à narrativa, é possível identificar seus resultados, porque, na narrativa, a história é apresentada com um começo, um meio e um fim, além de transições, conectividade e causação. Tudo isso pode ser um tanto artificial e representar a interpretação do narrador. “A forma narrativa do discurso histórico também apresenta um paradoxo fundamental para o historiador: sua ordem, coerência e plenitude são atraentes e inteligíveis, mas são imaginárias. A realidade não se apresenta na forma de histórias já prontas que chegam a uma conclusão lógica. Os acontecimentos ocorrem em uma sequência que, com frequência, não tem começo ou fim nem tem coerência e, com certeza, não exclui fatos alheios. O realismo da representação histórica narrativa é um sonho.”³⁹

Todos os participantes, testemunhas e intérpretes da história dão testemunho que funciona como fonte por excelência da historiografia. “Temos conhecimento do passado, por menor que seja esse conhecimento dele, *principalmente* por meio do testemunho de outros. O testemunho está no âmago de nosso acesso ao passado.”⁴⁰ Por isso, a interpretação é inevitável. “Não podemos evitar o testemunho e não podemos evitar a interpretação. Também não podemos evitar a fé. [...] Aquilo que chamamos de conhecimento do passado é mais precisamente descrito como fé no testemunho, na interpretação do passado oferecida por outros.”⁴¹

Portanto, a historiografia é guiada pelos valores daqueles cujo testemunho fornece a estrutura.⁴² Valores diferentes resultarão em histórias diferentes. Portanto, temos, em seguida, de voltar nossa atenção para os valores que serviram de fundamento para a historiografia antiga.



Foto 10.4. Obelisco Negro de Salmaneser III mostrando tributos que lhe foram trazidos pelos povos conquistados. Jeú de Israel é retratado se curvando, na segunda cena. ©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin. Cortesia do Museu Britânico, Londres, Inglaterra.

Valores

A historiografia “sempre tem um assunto: ela pode analisar algo específico e ignorar outras coisas; mas sempre tem de ser *sobre algo*”.⁴³ Valores diferentes e objetivos diferentes são manifestos dependendo de qual(is) setor(es) da sociedade patrocina(m) a escrita da história (e.g., acadêmicos,

clãs, templo, elites governantes, corporações profissionais), mas, uma vez que no antigo Oriente Próximo a maior parte do registro de informações era feito sob a égide das elites governantes, relatos de acontecimentos oferecem a perspectiva daquelas elites e atendem aos objetivos daquele grupo. Na maioria das vezes, o registro do passado no antigo Oriente Próximo atendia aos propósitos do presente por meio da legitimação do rei.⁴⁴

A legitimação no presente também se estende para o futuro na forma de legado. No mundo antigo, o legado é mais importante do que a história, e a história é vista basicamente através dos olhos do legado. Tanto a legitimação quanto o legado dizem respeito à imagem do rei. “Os escribas assírios estavam, na verdade, mais interessados na *imagem* do rei e de sua atividade como guerreiro do que apenas no mero registro dos fatos de seu reinado.”⁴⁵

A historiografia do antigo Oriente Próximo — quer representada em inscrições ou crônicas régias, quer em listas ou anais dos reis — tem, segundo o que sabemos, um propósito polêmico que visa reforçar a ideologia política régia. Assim como nos discursos de campanha de nossos dias, os fatos podem ser úteis, mas não são centrais ou essenciais. A intenção dos registros preservados é servir não ao leitor, mas ao rei. O arquivista está tentando fornecer respostas para a pergunta: “Por que você deveria considerar que esse rei é um rei bom e bem-sucedido?”. Na maioria dos casos não dá para discernir se omissão e/ou desinformação fazem parte da estratégia, mas há uma ausência invariável de informações negativas. Recebemos, sim, avaliações negativas de alguns reis, mas, como poderíamos esperar, elas procedem de dinastias posteriores que buscam melhorar sua própria reputação.

Inscrições régias são, portanto, escritas com base em um resultado predeterminado: que os deuses favorecem o rei. Todos os acontecimentos são, portanto, apresentados para sustentar esse resultado predeterminado. É o resultado predeterminado que faz com que inscrições régias sejam classificadas como propaganda ou, mais precisamente, como polêmica

política.⁴⁶ O resultado não está aberto a uma interpretação alternativa, ao menos não até que a próxima dinastia ou o próximo império surja.⁴⁷

Portanto, é possível identificar os valores do texto historiográfico da perspectiva (1) do patrocinador, (2) daquilo ou daquele que o texto promove e (3) do público-alvo. Além desses princípios básicos de natureza literária, a posição existencial dos autores e a matriz desses autores para a interpretação da realidade seriam relevantes para a maneira que escolheram escrever sua história.⁴⁸ O texto teria de ser lido de maneira diferente, dependendo dessas questões literárias e filosóficas. Ao prestar atenção a elas, descobriremos que os valores vêm à tona. A lista a seguir apresenta algumas das ideias ou pessoas que podem ser promovidas com textos historiográficos.



Foto 10.5. Prisma de Senaqueribe que descreve seu cerco de Jerusalém na época de Ezequias©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin. Cortesia do Museu Britânico, Londres, Inglaterra.

- A *história épica* promove a narrativa artística de acontecimentos do passado.
- A *história didática* promove uma lição a ser aprendida com base na interpretação de uma sequência de acontecimentos justapostos.
- A *história de legitimação* promove um patrocinador que é da elite e interpreta acontecimentos e resultados para sustentar as afirmações que

estão sendo feitas.

- A *história teológica* promove o papel da divindade à medida que acontecimentos são apresentados como a manifestação de Deus e de seus atributos.
- A *história de fundação* promove informações sobre a origem de grupos de pessoas, práticas, instituições e situações políticas.
- A *história polêmica* promove debate para desafiar as pessoas a reexaminarem crenças ou conhecimentos.
- A *história jornalística* promove relatos de testemunhas oculares cuja observação se concentra em acontecimentos e não em resultados.
- A *história acadêmica* promove avaliação analítica ou crítica do passado de acordo com as regras do meio acadêmico.

Essas categorias não constituem mecanismos de distorção; representam como os autores chegaram àquilo que consideraram os valores e verdades mais importantes. Em exemplos modernos, por exemplo, *Charge of the light brigade* [A carga da brigada ligeira], de Tennyson, ou *Midnight ride of Paul Revere* [A cavalgada noturna de Paul Revere], de Longfellow, não usam seu estilo épico para ter liberdade de inventar ou distorcer. Pelo contrário, esses poetas modernos acreditam que existem um valor e uma verdade a serem transmitidos que não podem ser captados por relatos feitos por testemunhas oculares em prosa comum. Pode-se dizer que aquilo que transmitem em suas epopeias é uma verdade mais importante sobre esses acontecimentos, como só epopeias conseguem comunicar.

ANÁLISE COMPARATIVA 10.1: **Historiografia israelita**

Gêneros

A historiografia israelita preservada na Bíblia hebraica não oferece quase nada para comparar no que diz respeito a seu gênero literário. Embora inclua genealogias e listas de várias espécies, ela mantém apenas resquícios de algo parecido com os anais, as crônicas e as inscrições régias que constituem a maior parte da historiografia de outras culturas. Em vez disso, quase toda sua historiografia é apresentada em forma narrativa, e em muitos aspectos esse material ainda se distingue dos textos épicos difundidos em diferentes corpora do antigo Oriente Próximo.^a

O papel da divindade

À semelhança do restante do mundo antigo, para Israel Deus era a causa de todos os efeitos e influenciava de maneira ativa os acontecimentos. A historiografia dos israelitas pretendia ser não apenas um registro de acontecimentos ou uma coleção de fatos, mas um registro das maneiras que Deus havia agido na história. Nenhuma historiografia israelita é secular. Yahweh é a força motriz da história e a razão de ser da historiografia. Essa concepção transcendente de história caracteriza tanto a historiografia israelita quanto a do antigo Oriente Próximo.

Em muitas áreas de estudo comparado, temos visto no pensamento dos israelitas uma diferença que se deve ao entendimento deles acerca do relacionamento com seu Deus, Yahweh. Aqui, esse aspecto não aparece com proeminência porque o texto das inscrições tende a se concentrar especialmente na divindade nacional. Por exemplo, S. Parker demonstra que inscrições semíticas do noroeste dão à divindade nacional uma ênfase que faz com que aqueles relatos pareçam tão monoteístas quanto os dos israelitas.^b É a aliança que está no centro da historiografia ímpar de Israel. A aliança era o fundamento das atividades de Deus tanto no passado quanto no futuro, por isso oferecia o paradigma definidor da ação no presente.^c

Outra área em que a historiografia israelita passa a demonstrar singularidade é sua crença de que Yahweh não apenas é o tema básico do material historiográfico, mas também a fonte da interpretação apresentada nos textos. Na visão sobrenaturalista do mundo antigo, os acontecimentos eram revelação, o resultado da atividade divina. Mas aqueles acontecimentos exigiam interpretação para discernir por que os deuses faziam o que faziam. Na visão de Israel, não apenas os acontecimentos eram revelação, mas também a historiografia era revelação. Isto é, Deus assumiu a responsabilidade não só de agir, mas também de, por meio dos profetas ou levitas, fornecer uma interpretação de seus atos, explicando por que os atos foram realizados e a quais propósitos atenderam. Em linguagem teológica, diríamos que a revelação geral da história foi complementada pela revelação especial da historiografia.

Em resumo, portanto, em contraste com nossa historiografia moderna, Israel partilhava com o mundo antigo a ideia de que acontecimentos são revelação. Em contraste tanto com a historiografia moderna quanto com outras historiografias antigas, Israel acreditava de maneira singular que sua historiografia também era revelação. Acima de tudo, os israelitas entenderam e escreveram sua história à luz da aliança.

Coerência

Como indicado na seção anterior, a centralidade da aliança é o que dava coerência à historiografia israelita. À semelhança de seus vizinhos do antigo Oriente Próximo, os israelitas estavam mais interessados em resultados do que em acontecimentos. A continuidade estava em sua identidade como povo da aliança de Deus, e olhar retrospectivamente proporcionava a perspectiva que se tornou o fundamento das grandes obras historiográficas da Bíblia hebraica: a História Deuteronomista e

Crônicas. Assim como no antigo Oriente Próximo, os acontecimentos são registrados não como relatos de testemunhas oculares, mas como interpretações de acontecimentos à luz da aliança.

É possível ver na aliança davídica a confiança do antigo Oriente Próximo de que a divindade havia escolhido o rei, mas isso está subordinado à confiança maior de que Deus havia escolhido Israel. Dessa maneira, o status do rei se torna, como conceito orientador, apenas um corolário da condição do povo.

Poética

À semelhança de todo texto verdadeiramente historiográfico, a historiografia de Israel é uma literatura que conscientemente afirma dizer a verdade. Essa qualidade não é comprometida pelo fato de ela ter uma perspectiva transcendente e se concentrar na aliança. Esses aspectos representam as verdades centrais do entendimento israelita sobre o mundo. A historiografia dos israelitas visa entender o passado e o presente, e eles alcançam isso mediante uma combinação das ideias de história e historiografia vigentes no mundo antigo com sua teologia da aliança singular.^e

Eles eram historiadores sérios que, com o objetivo de sintetizar seus valores para o leitor, avaliavam o passado em um estilo literário que seguia as convenções literárias e culturais padrão.^f “Nosso historiador e alguns dos autores cuja obra ele usou acreditavam que as evidências apoiavam suas teses históricas. A meta-história é o objetivo da história: exige pesquisa persuasiva.” E era realmente pesquisa, pois “nenhum narrador histórico demonstra uma predileção estética pela autocontradição”.^g

Valores, patrocinadores e aquilo que é promovido

O patrocínio óbvio pelas elites governantes no antigo Oriente Próximo não tem equivalente em Israel, a respeito do qual há muito mais debate sobre quem patrocinou as grandes obras historiográficas escritas e editadas ao longo do tempo. A preponderância de comentários negativos sobre a monarquia, até mesmo contra os davididas, exclui o palácio como um provável patrocinador.^h Esse continua a ser um dos grandes temas de debate sobre a historiografia israelita, mas, independentemente da conclusão final, aqui a historiografia israelita se afasta do padrão do antigo Oriente Próximo.

Os valores intrínsecos na literatura historiográfica podem ser avaliados, acima de tudo, identificando-se as perguntas às quais procura responder. No ambiente mais amplo do antigo Oriente Próximo, a principal pergunta que identificamos foi: “Por que você deveria acreditar que esse rei é um rei bom e bem-sucedido, que desfruta do apoio e favor dos deuses e deve continuar recebendo esse apoio e favor?”. Em contraste, os historiadores israelitas parecem estar perguntando: “Por que você deveria acreditar que Israel foi escolhido por Yahweh como povo da sua aliança e que Yahweh é soberano sobre toda a história e as nações?”. Perguntas subordinadas incluiriam: “Por que você deveria acreditar que a dinastia davídica foi escolhida por Yahweh? Por que Jerusalém caiu? Por que Israel deveria continuar tendo esperança no favor e no apoio de Deus?”.

Poderíamos, portanto, sugerir que, enquanto o valor mais elevado no antigo Oriente Próximo era a legitimação do rei, em Israel o valor mais elevado era a legitimação da aliança. A historiografia do antigo Oriente Próximo desejava revelar o rei ao povo e à divindade. A historiografia israelita desejava revelar a divindade ao rei e ao povo. Aqui temos uma inversão importante parecida com aquela que foi observada em outros capítulos. Em Israel, a historiografia pretende ser uma comunicação da parte da divindade, ao passo que, no antigo

Oriente Próximo, as inscrições régias servem de comunicação para a divindade.ⁱ Por consequência, o público-alvo não é nem futuros reis nem os deuses; é o povo da aliança: “Então vocês saberão que eu, Yahweh, sou Deus — não há nenhum outro”.

É comum encontrar a sugestão de que a historiografia israelita é história de legitimação não muito diferente da encontrada no restante do mundo antigo. Isso é especialmente identificado nos livros de Samuel, pois oferecem uma clara legitimação da dinastia davídica e justificam a substituição de Saul.

Mas é claro que os livros de Samuel são apenas uma parte de um empreendimento historiográfico bem mais amplo. Na historiografia da Bíblia hebraica, a revelação feita acerca de pessoas apresenta invariavelmente informações favoráveis tanto quanto desfavoráveis — e isso vale até mesmo na descrição de Davi nos livros de Samuel. O mesmo se aplica à coletividade do povo de Israel. Por consequência, esse material seria bastante ineficaz como polêmica política, embora não haja dúvida de que, para algumas pessoas, alguns trechos pudessem atender a esse propósito. A Bíblia também deixa claro o tempo todo que seu propósito não é oferecer revelação de alguma pessoa ou grupo em particular, mas servir de revelação que Yahweh faz de si mesmo. Em uma perspectiva canônica, esse é seu propósito historiográfico. Uma vez que a revelação de Yahweh é sistematicamente positiva, alguém poderia afirmar que isso é uma polêmica planejada por Israel para defender o seu Deus. Essa polêmica funcionaria indiretamente em favor dos israelitas, pois comprovaria suas reivindicações de terem sido eleitos. A objeção a isso é que exige demais de nossa credulidade supor que, com a finalidade de incentivar o esforço de comprovação, seria possível manter essa prática permanente de modéstia e discrição. Esse altruísmo é contrário à natureza da polêmica política. Além disso, embora não seja inexato dizer que a revelação de Yahweh é

sistematicamente positiva, é necessário admitir que, de uma perspectiva humana, a descrição dele nem sempre é agradável. Personagens que sentiram o peso da disciplina (e.g., Adão e Eva, Moisés, Nadabe e Abiú, Saul, Uzá) podem ter tido impressões nada positivas dele. Pessoas que tiveram de suportar provações difíceis por ordem de seu Deus (e.g., Abraão, Jó, Oseias, Jeremias, Ezequiel) não devem ter ficado nada convencidas de que ele estava querendo promover sua própria reputação. Desse modo, o Antigo Testamento não hesita em apresentar uma imagem “negativa” de Deus.

Quando reanalisamos as categorias apresentadas anteriormente do que talvez pudesse ser promovido em textos historiográficos, descobrimos na historiografia israelita um perfil diferente daquele que vemos no antigo Oriente Próximo. Em vez de a história da legitimação ter proeminência, descobrimos que a história teológica é, de longe, a forma dominante. Em seguida viria a história fundacional como encontrada em Gênesis e Êxodo. Epopeias (e.g., o Cântico de Débora, em Jz 5) e história de legitimação (e.g., a Narrativa da Sucessão, em 2Sm 9—1Rs 2) seriam outras formas representadas, embora não de maneira significativa.

Como tudo isso muda a maneira que lemos o Antigo Testamento?

Não podemos interpretar a Bíblia hebraica como se fosse uma história jornalística ou acadêmica passível de ser escrita hoje. Essa interpretação comprometeria as intenções, as pressuposições, os valores e a poética do texto e de seus autores. Quando criticamos o texto, devemos criticá-lo levando em conta os critérios orientadores do próprio texto, em vez de esperar que ele reflita nossos próprios critérios e de rejeitá-lo quando não reflete. Quando criticamos o texto por sua ênfase em resultados em vez de em acontecimentos e detalhes precisos, isso pode nos ajudar a entender algo do que podem ser

considerados os pontos fracos de um autor como o Cronista, que, por exemplo, talvez não tenha tido nem os meios nem a inclinação para investigar a precisão factual de alguns detalhes de suas fontes. A precisão dos números, por exemplo, é insignificante — embora a natureza geral da quantificação não deixe de ter importância. A integridade do texto está ligada à sua interpretação do resultado.

Tabela 10.2. Perspectivas moderna, antiga e israelita sobre história e historiografia

	Moderna	de um propósito	de um propósito
História	Resultados são consequência de acontecimentos influenciados por escolhas humanas.	cuidadosamente elaborado por escolhas divinas.	executado por meio de um plano divino (expresso na aliança e detalhado pelos profetas).
		Visa interpretar resultados com a intenção de legitimar o rei.	Visa interpretar resultados com a intenção de legitimar a aliança.
Historiografia	Visa reconstruir os acontecimentos da maneira mais completa possível e interpretar os resultados com a intenção de legitimar ideias (e.g., democracia, tolerância, diversidade, poder, ideologia).	Israelita Resultados são consequência	
	Antiga Resultados são consequência		

Considere a avaliação de Halpern sobre o historiador deuteronomista:

O H(Dtr) tem um ponto de vista partidário, no que é acompanhado por Gibbon, Macaulay, Mommsen, Syme e qualquer historiador de destaque. Ele usa fontes paradigmáticas, ou

ideológicas, e fontes objetivas; e, destas últimas, algumas são físicas, algumas são bem antigas, e algumas, no caso de fontes votivas, não são tão antigas, mas comemorativas. Sua obra às vezes é imprecisa — qual obra de história não é? Ele seleciona seus dados, usa apenas alguns de seus recursos (as crônicas), e suas escolhas são, em parte, condicionadas pela ideologia. Ele se encaixa perfeitamente na vertente majoritária da história narrativa, desde Heródoto até o presente.^j

É provável que esse tipo de avaliação incomode estudiosos tanto críticos quanto confessionais; aqueles por causa do grau de reconhecimento dado ao historiador bíblico e estes por causa da avaliação de imprecisão.

Portanto, fica claro que a sensibilidade à poética da historiografia antiga cria problemas tanto para a rejeição da validade da historiografia bíblica pelos estudiosos críticos quanto para as abordagens apologéticas e convicções doutrinárias dos eruditos confessionais. Os estudiosos críticos precisam repensar sua atitude de impor, de forma imperialista e anacrônica, padrões e valores modernos a textos antigos. Os estudiosos confessionais precisam, à luz da poética e da perspectiva do texto que procuram defender, repensar justamente aquilo que constitui a verdade do próprio texto.^k À luz disso, N. Winther-Nielsen condena à morte as atividades bastante comuns de provar e refutar a Bíblia que vêm prevalecendo no meio acadêmico desde o Iluminismo. “Todo o registro presente e passado da história exigirá nossa confiança hermenêutica, e a época de apresentar ‘provas’ absolutas — confessionais, positivistas ou minimalistas — ficou definitivamente para trás.”^l

Nenhum volume de informação empírica é capaz de atingir esse objetivo. Até que ponto a divindade está envolvida em acontecimentos ou resultados jamais pode ser verificado ou refutado empiricamente. Nosso empirismo obstinado nos denuncia. Os textos apresentam um tipo de testemunho que é diferente e temos de respeitar.

^aVeja a análise introdutória em S. Parker, *Stories in Scripture and inscriptions* (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 6-8.

^bAqui ele se refere ao papel de Camos na Inscrição de Messa e ao papel de Hadade na Inscrição de Tel Dan. É possível encontrar exemplos parecidos relacionados a Ashur em inscrições assírias ou a Marduque em inscrições babilônicas.

^c Isso vai além da questão do plano divino, que foi o foco de *History and the gods*, ConBOT 1 (Lund: Gleerup, 1967), de B. Albrektson; ele se referiu a isso como apenas uma diferença de grau e concluiu que não havia uma distinção importante nessa categoria (p. 96). Essa ideia foi refutada nos anos seguintes por W. G. Lambert (“Destiny and divine intervention in Babylon and Israel”, *OtSt* 17 [1972]: 65-72) e H. W. F. Saggs (*The encounter with the divine in Mesopotamia and Israel*, *Jordan Lectures in Comparative Religion* 12 [London: Athlone, 1978]), entre outros.

^d Os livros proféticos apresentam uma interpretação da história, mas o que dizer dos grandes textos historiográficos do Deuteronomista e do Cronista? Admito que esses textos são essencialmente proféticos, ainda que apenas em seu uso extensivo de fontes proféticas. P. K. McCarter considera até mesmo o material pré-deuteronomista como história profética (1 Samuel, AB 8 [Garden City: Doubleday, 1980], p. 18-23). Quanto ao Deuteronomista — seja uma escola, seja uma série de redatores, seja um único autor —, a maioria dos estudiosos relacionaria a história resultante a escolas proféticas. Veja um estudo resumido por S. McKenzie, “Deuteronomistic history”, in: ABD 2:160-8. Quanto à natureza profética do Cronista, veja M. Fishbane, *Biblical interpretation in ancient Israel* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 385-92; W. Schniedewind, “Prophets and prophecy in the books of Chronicles”, in: M. P. Graham et al., orgs., *The Chronicler as historian*, JSOTSup 238 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), p. 204-24. H. G. M. Williamson parece disposto a aceitar até que o Cronista era um levita ou um ardente defensor intimamente associado aos levitas (1 and 2 Chronicles, *New Century Bible Commentary* [Grand Rapids: Eerdmans, 1982], p. 17).

^e J. Licht, *History, historiography and interpretation*, organização de H. Tadmor; M. Weinfeld (Jerusalem: Magnes, 1983), p. 115. Cf. R. E. Averbeck, “Sumer, the Bible, and comparative method: historiography and temple building”, in: M. W. Chavalas; K. L. Younger Jr., orgs., *Mesopotamia and the Bible* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), p. 113.

^f R. Chisholm, “History or story? The literary dimension in narrative texts”, in: D. Howard; M. Grisanti, orgs., *Giving the sense: understanding and using Old Testament historical texts* (Grand Rapids: Kregel, 2003), p. 54-73.

^g B. Halpern, *The first historians: the Hebrew Bible and history* (San Francisco: Harper & Row, 1988), p. 242.

^h É claro que, com frequência, sugere-se que reis que se saem razoavelmente bem (Salomão, Ezequias, Josias) foram patrocinadores em potencial de um ou outro nível de redação, mas eles não conseguem explicar o todo.

ⁱ Inversões parecidas são analisadas no cap. 13, que trata da lei, e no cap. 8, que trata da cosmologia, em que se vê que a ideia do antigo Oriente Próximo era que os seres humanos suprem as necessidades dos deuses, ao passo que o jardim do Éden mostra Deus cultivando alimentos para as pessoas.

^j Halpern, *First historians*, p. 234.

^k Considere *Ancient conquest accounts*, JSOTSup 98 (Sheffield: JSOT, 1990), a obra extensa e arguta de K. L. Younger sobre a interpretação de Josué à luz de relatos de conquista do antigo Oriente Próximo.

^l N. Winther-Nielsen, “Fact, fiction, and language use: can modern pragmatics improve on Halpern’s case for history in Judges?”, in: V. P. Long; D. Baker; G. Wenham, orgs., *Windows into Old Testament history*, p. 76. Compare com a afirmação de Halpern de que, “em última análise, a história é suscetível às evidências, mas não à comprovação” (*First historians*, p. 13). É claro que uma confiança como essa expressa por Winther-Nielsen pode se revelar prematura.

No mundo antigo muitas dessas categorias são atestadas, embora as duas últimas da lista, sem dúvida as mais comuns hoje, não o sejam. Na Mesopotâmia, a história de legitimação é a mais comum, representada em particular nas inscrições régias assírias. Um número bem menor de textos seria classificado como história épica, didática ou teológica. As narrativas de fundação tendem a ser mais mitográficas do que historiográficas.⁴⁹

Por fim, é possível julgar as intenções das inscrições régias considerando não apenas os valores associados a seus objetivos e aquilo que elas promovem, mas também seu público-alvo. Tendo em vista que a maioria da população era incapaz de ler acadêmico e que, com frequência, as inscrições régias eram colocadas em lugares onde quase não haveria acesso a elas, os documentos não devem ter tido ampla divulgação. No entanto, por sua própria presença, elas podiam transmitir iconograficamente, se não textualmente, a grandeza do rei.⁵⁰ As inscrições eram ostensivamente endereçadas a um futuro rei que talvez as lesse e ficasse impressionado com os feitos ali contados. H. Tadmor sugere que, mais do que tudo, o público-alvo eram os deuses.⁵¹ Um elemento característico dos relatos é a ênfase naquilo que o rei quer que os deuses saibam. A expectativa é que, por meio

desses relatos, os deuses fiquem convencidos de que o rei está fazendo bem o trabalho para o qual foi escolhido e de que devem continuar a lhe dar apoio e favor. O papel deles tem de ser devidamente reconhecido, e eles precisam acreditar que sua reputação e importância estão crescendo em decorrência das atividades do rei. Desse modo, ao mesmo tempo que legitima o rei, a historiografia mesopotâmica também serve para melhorar a reputação da divindade.

¹ Após o levantamento feito por J. van Seters, “The historiography of the ancient Near East”, in: *CANA* 4:2433-44, entre os principais recursos estão: T. Abusch et al., orgs., *Historiography in the cuneiform world*, RAI 45 (Bethesda: CDL, 2001), parte 1; B. Albrektson, *History and the gods*, ConBOT 1 (Lund: Gleerup, 1967); B. T. Arnold, “The Weidner Chronicle and the idea of history in Israel and Mesopotamia”, in: A. R. Millard; J. K. Hoffmeier; D. W. Baker, orgs., *Faith, tradition, and history* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), p. 129-48; R. E. Averbeck, “Sumer, the Bible, and comparative method: historiography and temple building”, in: M. W. Chavalas; K. L. Younger Jr., orgs., *Mesopotamia and the Bible* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), p. 88-125; Averbeck, “Ancient Near Eastern mythography as it relates to historiography in the Hebrew Bible: Genesis 3 and the cosmic battle”, in: J. K. Hoffmeier; A. R. Millard, orgs., *The future of biblical archaeology: reassessing methods and assumptions* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), p. 328-57; T. M. Bolin, “History, historiography, and the use of the past in the Hebrew Bible”, in: C. S. Kraus, org., *Limits of historiography* (Leiden: Brill, 1999), p. 113-40; J.-J. Glassner, *Mesopotamian chronicles*, SBLWAW 19 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004); A. K. Grayson, “Assyria and Babylonia”, *Or* 49 (1980): 140-94; W. W. Hallo, “Sumerian historiography”, in: H. Tadmor; M. Weinfeld, orgs., *History, historiography and interpretation* (Jerusalem: Magnes, 1983), p. 9-20; Hallo, “Biblical history in its Near Eastern setting”, in: C. Evans; W. Hallo; J. White, orgs., *Scripture in context: essays on the comparative method* (Pittsburgh: Pickwick, 1980), p. 1-26; B. Halpern, *The first historians: the Hebrew Bible and history* (San Francisco: Harper & Row, 1988), p. 1-13; J. B. Kofoed, *Text and history: historiography and the study of the biblical text* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005); W. G. Lambert, “Destiny and divine intervention in Babylon and Israel”, *OtSt* 17 (1972): 65-72; J. Licht, “Biblical historicism”, in: Tadmor; Weinfeld, orgs., *History, historiography and interpretation*, p. 107-20; M. Liverani, *Myth and politics in ancient Near Eastern historiography* (Ithaca: Cornell University Press, 2004); V. P. Long, *The art of biblical history* (Grand Rapids: Zondervan, 1994); V. P. Long; D. Baker; G. Wenham, *Windows into Old Testament history* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); P. Machinist, “The voice of the historian in the ancient Near Eastern and Mediterranean world”, *Interpretation* 57 (2003): 117-37; J. Marincola, “Genre, convention, and innovation in Greco-Roman

historiography”, in: C. S. Kraus, org., *The limits of historiography*, Genre and Narrative in Ancient Historical Texts 56 (Leiden: Brill, 1999), p. 281-324; P. Michalowski, “Commemoration, writing, and genre in ancient Mesopotamia”, in: Kraus, org., *Limits of historiography*, p. 69-90; A. R. Millard, “History and legend in early Babylonia”, in: Long; Baker; Wenham, orgs., *Windows into Old Testament history*, p. 103-10; I. Provan; V. P. Long; T. Longman, *A biblical history of Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2003) [edição em português: *Uma história bíblica de Israel*, tradução de Marcio Loureiro Redondo (São Paulo: Vida Nova, 2016)]; I. Provan, “Ideologies, literary and critical: reflections on recent writing on the history of Israel”, *JBL* 114 (1995): 585-606; Provan, “In the stable with the dwarves: testimony, interpretation, faith and the history of Israel”, in: A. Lemaire; M. Sæbø, orgs., *Congress volume: Oslo 1998*, VTSup 80 (Leiden: Brill, 2000), p. 281-319; reimpr. in: Long; Baker; Wenham, orgs., *Windows into Old Testament history*, p. 161-97; J. J. M. Roberts, “Myth versus history: relaying the comparative foundations”, in: *The Bible and the ancient Near East* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2002), p. 59-71; H. W. F. Saggs, *The encounter with the divine in Mesopotamia and Israel*, Jordan Lectures in Comparative Religion 12 (London: Athlone, 1978), p. 64-92; E. A. Speiser, “The biblical idea of history in its common Near Eastern setting” (1957); reimpr. in: J. J. Finkelstein; M. Greenberg, orgs., *Oriental and biblical studies* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1967), p. 187-212; H. Tadmor, “Propaganda, literature, historiography: cracking the code of the Assyrian royal inscriptions”, in: S. Parpola; R. M. Whiting, orgs., *Assyria 1995* (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 1997), p. 325-38; M. Van de Mieroop, *Cuneiform texts and the writing of history* (London: Routledge, 1999); J. Van Seters, *In search of history* (New Haven: Yale University Press, 1983); N. Winther-Nielsen, “Fact, fiction, and language use: can modern pragmatics improve on Halpern’s case for history in Judges?”; in: Long; Baker; Wenham, orgs., *Windows into Old Testament history*, p. 44-81; K. L. Younger, *Ancient conquest accounts*, JSOTSup 98 (Sheffield: JSOT, 1990); Z. Zevit, *Religions of ancient Israel* (New York: Continuum, 2001), p. 27-80.↵

² Averbek, “Sumer”, p. 112-3.↵

³ Van de Mieroop, *Cuneiform texts*, p. 25. Observe-se também a classificação de categorias oferecida por Glassner, *Mesopotamian chronicles*, p. 15-21.↵

⁴ Muitas delas traduzidas em Glassner, *Mesopotamian chronicles*.↵

⁵ ESK.↵

⁶ Nenhuma fonte foi estudada tão amplamente quanto a historiografia mesopotâmica. Neste capítulo, meu estudo fará algumas referências a ideias egípcias ou hititas, mas tratará basicamente da Mesopotâmia por um bom número de razões defensáveis ou heurísticas. A historiografia hitita é às vezes apontada como a historiografia mais antiga, ao passo que os egiptólogos se perguntam se, apesar do interesse egípcio no passado, algum de seus textos poderia ser designado como historiográfico. Entre os vários e importantes estudos da historiografia hitita estão H. A. Hoffner, “Histories and historians of the ancient Near East: the Hittites”, *Or* 49 (1980): 283-332; Hoffner, “Propaganda and political justification in Hittite historiography”, in: H. Goedicke; J. J. M. Roberts, orgs., *Unity and diversity: essays in the history, literature and religion of the ancient Near East* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975), p. 49-64; A. Malamat, “Doctrines of causality in Hittite and biblical historiography: a parallel”, *VT* 5 (1955): 1-12; Y. Cohen, “The image of the ‘other’ and Hittite

historiography”, in: Abusch et al., orgs., *Historiography in the cuneiform world*, p. 113-30; G. McMahon, “History and legend in early Hittite historiography”, in: Millard; Hoffmeier; Baker, orgs., *Faith, tradition, and history*, p. 149-58; A. Uchitel, “Local versus general history in old Hittite historiography”, in: Kraus, org., *Limits of historiography*, p. 55-68; H. Güterbock, “Hittite historiography: a survey”, in: Tadmor; Weinfeld, orgs., *History, historiography and interpretation*, p. 21-35. O Egito tem bem menos estudos, mas veja G. Kadish, “Historiography”, in: *OEA 2*:108-11; D. B. Redford, “Historiography of ancient Egypt”, in: K. Weeks, org., *Egyptology and the social sciences* (Cairo: American University in Cairo, 1979), p. 3-19.↵

⁷ M. Chavalas, “The historian, the believer, and the Old Testament: a study in the supposed conflict of faith and reason”, *JETS* 36 (1993): 145-62.↵

⁸ B. Spinoza, *Theologico-political treatise: tractatus VI* (New York: Dover, 1990) [edições em português: *Spinoza: obra completa III. Tratado teológico-político*, organização de J. Guinsburg; Newton Cunha; Roberto Romano; tradução de J. Guinsburg; Newton Cunha, Coleção Textos 29 (São Paulo: Perspectiva, 2014); Benedictus de Spinoza, *Tratado teológico-político*, 2. ed., tradução de Diogo Pires Aurélio, Coleção Paideia (São Paulo: Martins Fontes, 2008)].↵

⁹ Zevit, *Religions*, p. 31. Ele passa a falar de outros desdobramentos no estruturalismo e trata, por fim, do pós-modernismo, para chegar a ideias contemporâneas sobre historiografia.↵

¹⁰ S. Parker, *Stories in Scripture and inscriptions* (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 75. Para uma análise mais detalhada que cobre todos os antigos relatos de conquista, veja Younger, *Ancient conquest accounts*.↵

¹¹ P. Hanson, “Jewish apocalyptic against its Near Eastern environment”, *RB* 78 (1971): 38-9.↵

¹² Parker, *Stories*, p. 139.↵

¹³ Albrektson, *History*, p. 14, 100 et passim.↵

¹⁴ Glassner, *Mesopotamian chronicles*, p. 7. Para outra análise, veja G. Rubio, “Time before time: primeval narratives in early Mesopotamian literature”, in: L. Feliu et al., orgs., *Time and history in the ancient Near East*, RAI 56 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2013), p. 3-17.↵

¹⁵ Glassner, *Mesopotamian chronicles*, p. 7. No caso de considerações sobre o Egito, J. Assmann utiliza as categorias “mudança” e “conclusão” (*The search for god in ancient Egypt* [Ithaca: Cornell University Press, 2001], p. 74-7).↵

¹⁶ Veja a comparação de longos períodos em crônicas mesopotâmicas feita por Glassner (*Mesopotamian chronicles*, p. 7-8).↵

¹⁷ Com base em repetição, não em semelhança; veja Glassner, *Mesopotamian chronicles*, p. 10; G. W. Trompf, “Notions of historical recurrence in classical Hebrew historiography”, in: J. A. Emerton, org., *Studies in the historical books of the Old Testament*, VTSup 30 (Leiden: Brill, 1979), p. 213-29. Não se deve confundir aceitação dessa ideia com anuência às teorias de J. J. Finkelstein sobre o papel de vaticínios históricos como a forma mais antiga e básica de historiografia. Veja J. J. Finkelstein, “Mesopotamian historiography”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 107 (1963): 461-72; a refutação inicial por W. G. Lambert, “Berossus and Babylonian eschatology”, *Iraq* 38 (1976): 171-73; e uma avaliação mais recente em Michalowski, “Commemoration”.↵

¹⁸ Glassner, *Mesopotamian chronicles*, p. 8.↵

¹⁹ J. Assmann, “A Dialogue between self and soul: Papyrus Berlin 3024”, in: A. I. Baumgarten; J. Assmann; G. G. Stroumsa, orgs., *Self, soul and body* (Leiden: Brill, 1998), p. 396.↵

²⁰ Não se deve entender equivocadamente que essa afirmação de conectividade expresse concordância com a fusão de mito e história.↵

²¹ Hanson, “Jewish apocalyptic”, 31-58. Hanson enxerga uma fusão do passado e do futuro na escatologia judaica. Ambos são interpretados pelos profetas com base no acesso que tinham ao concílio divino (p. 35).↵

²² Halpern, *First historians*, p. 7.↵

²³ Assmann, *Search for god*, p. 95.↵

²⁴ Talvez seja importante observar que essa epistemologia também pode ser verificada no Novo Testamento em exemplos como o homem nascido cego, em João 9, e na teologia paulina conforme expressa em Romanos 8.28 — ambos focalizados nas consequências.↵

²⁵ Assmann, *Search for god*, p. 4, 77.↵

²⁶ Assmann, *Search for god*, p. 111.↵

²⁷ Uma vez que o pensamento ocidental moderno não admite nenhum propósito divino pessoal na criação ou na história, ele é, por padrão, disteleológico. A historiografia moderna ainda está interessada em coerência, mas chega a isso por meio da tentativa de identificar sequências racionais de causa e efeito que revelem o papel das escolhas humanas.↵

²⁸ Isso não indica que eles não tinham interesses empíricos ou fossem incapazes de empirismo (por serem irremediavelmente mitopoéticos); indica apenas que seus valores sociais apontavam para longe de uma dependência do empirismo. Para uma análise esclarecedora da presença do empirismo, veja P. Machinist, “On self-consciousness in Mesopotamia”, in: S. N. Eisenstadt, org., *The origins and diversity of axial age civilizations* (New York: State University of New York Press, 1986), p. 183-202.↵

²⁹ Zevit sugere que a compilação de acontecimentos é parecida com o depoimento de testemunhas convocadas a depor em um julgamento, ao passo que a interpretação desses depoimentos é dada pelos respectivos advogados, e essas interpretações são avaliadas pelo juiz ou júri (Zevit, *Religions*, p. 27). É possível comparar esse tipo de contraste com doenças serem entendidas de forma sintomática, e não ontologicamente, e talvez até mesmo com o contraste estrutura-função sugerido no cap. 8.↵

³⁰ Speiser, “Biblical idea”, p. 2.↵

³¹ Liverani, *Myth and politics*, p. 94-6, fornece um bom exemplo disso em sua análise da inscrição de Idrimi.↵

³² Como usada por Zevit, a expressão “mundo possível” se refere à concepção de alguém cujo “mundo natural é idêntico àquilo que se conhece do presente mundo real, mas difere dele em relação ao que acontece” (*Religions*, p. 76). Aqueles que viveram nesse mundo possível consideravam sua concepção da realidade tão certa quanto consideramos nossa própria concepção atual da realidade. Ou seja, não são mundos de sonhos ou mundos inventados.↵

³³ Zevit, *Religions*, p. 78-9. Veja tb. Provan; Long; Longman, *Biblical history of Israel*, p. 55.↵

- ³⁴ Younger, *Ancient conquest accounts*, p. 43.↵
- ³⁵ Halpern, *First historians*, p. 8.↵
- ³⁶ Provan; Long; Longman, *Biblical history of Israel*, p. 49.↵
- ³⁷ Provan; Long; Longman, *Biblical history of Israel*, p. 67.↵
- ³⁸ Van de Mieroop, *Cuneiform texts*, p. 84.↵
- ³⁹ Van de Mieroop, *Cuneiform texts*, p. 79.↵
- ⁴⁰ Provan; Long; Longman, *Biblical history of Israel*, p. 37.↵
- ⁴¹ Provan, “In the stable”, p. 168.↵
- ⁴² Veja o exame feito por Liverani das introduções aos tratados hititas em *Myth and politics*, p. 78-9.↵
- ⁴³ Halpern, *First historians*, p. 6-7.↵
- ⁴⁴ F. Cryer, *Divination in ancient Israel and its Near Eastern environment*, JSOTSup 142 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), p. 189-90; ideia reforçada por Van de Mieroop, *Cuneiform texts*, p. 47.↵
- ⁴⁵ Provan; Long; Longman, *Biblical history of Israel*, p. 67.↵
- ⁴⁶ Por causa das muitas e diferentes maneiras que o termo “propaganda” tem sido usado (com sentidos depreciativo e neutro), “polêmica política” é a classificação preferida. Veja Tadmor, “Propaganda, literature, historiography”, p. 332-3.↵
- ⁴⁷ Provan; Long; Longman, *Biblical history of Israel*, p. 66.↵
- ⁴⁸ Liverani, *Myth and politics*, p. 98.↵
- ⁴⁹ Exceções podem ser encontradas em epopeias como *Enmerkar e o Senhor de Aratta*, em que um texto historiográfico oferece uma explicação para o início da escrita.↵
- ⁵⁰ Era possível alcançar o poder iconográfico mesmo que houvesse apenas texto no monumento, pois a inscrição em si era um ícone que atestava o poder e o prestígio do rei.↵
- ⁵¹ Tadmor, “Propaganda, literature, historiography”, p. 331; veja tb. Albrektson, *History*, p. 43.↵

Enfrentando o presente

Orientação para a vida — adivinhação e vaticínios

No capítulo anterior, consideramos a maneira que as pessoas escreviam sobre o passado como uma forma de entender o presente. Agora voltamos nossa atenção para a maneira que enfrentavam o presente tentando aprender sobre o futuro. Este é o primeiro de três capítulos que nos ajudarão a entender quais ideias governavam a maneira de viver dessas pessoas do mundo antigo. Um dos fatores principais nessa equação já foi analisado: o da religião e das ideias religiosas que dominavam a vida delas. Em uma linguagem atual, talvez nos inclinássemos a dizer que agora estamos voltando a atenção para o aspecto secular da vida delas, mas isso criaria uma distinção que não existia no mundo antigo. O ambiente cognitivo do antigo Oriente Próximo era totalmente transcendente, e isso se refletia na maneira que a vida deles era conduzida no dia a dia. Não havia nenhuma divisão entre secular e sagrado. O sobrenatural estava associado, de modo não surpreendente, com aquilo que nossa cultura contemporânea talvez estivesse inclinada a classificar de mundo natural ou de aspectos cotidianos da vida. Por esse motivo, veremos vez após vez que o divino permeia cada elemento da cultura.

Em capítulos anteriores, tentamos investigar com profundidade a maneira de pensar dos antigos: sua ontologia, cosmologia, teologia, antropologia e filosofia de história. Ao analisar a área da adivinhação,

estamos, em última instância, investigando a epistemologia dos antigos, pois a adivinhação é orientada por teorias do conhecimento.¹

Isso também nos levará a uma análise da magia (a exploração do conhecimento especializado para exercer poder sobre outros) e de seus praticantes.²

Categorias de adivinhação

A adivinhação tem sido dividida em duas categorias principais (“inspirada” e “dedutiva”), e várias formas de adivinhação operam em cada categoria.³

Inspirada

A adivinhação inspirada é iniciativa da esfera divina e emprega um intermediário humano. A mensagem pode chegar até o público-alvo por meio de um mensageiro humano (i.e., profeta) ou diretamente até a pessoa-alvo na forma de um sonho.

PROFECIA OFICIAL

No mundo antigo as pessoas podiam treinar para ser profetas, podiam ter um papel ativo na elaboração de mensagens proféticas e podiam, sob o patrocínio do rei, atuar como conselheiros profissionais pagos por seus serviços. Os exemplos mais óbvios disso são encontrados no período neoassírio, nos reinados de Esar-Hadom e Assurbanipal,⁴ e cerca de um século antes em Israel, quando Acabe e Jezabel patrocinaram centenas de profetas de Baal e Aserá (1Rs 18.19).

PROFECIA INFORMAL

A marca registrada da profecia informal é ser mais espontânea e ocasional. O destinatário pode ser um leigo ou um sacerdote. Com frequência essas mensagens proféticas vinham em sonhos ou durante experiências extáticas. Cerca de cinquenta relatos dessas profecias estão incluídos entre as cartas encontradas em Mari, datadas a partir do século 18 a.C.⁵ Numerosos exemplos de profecia informal também são conhecidos em Israel, incluindo profetas escritores, como Amós, e outros que são conhecidos por causa de incidentes registrados nos textos históricos, como o relato sobre Saul e seus homens (1Sm 19.19-24).

No antigo Oriente Próximo, as profecias geralmente se concentravam nas atividades e responsabilidades do rei. Em geral, elas diziam respeito a política, campanhas militares e atividades culturais.⁶ Em sua maioria, os profetas estavam associados a divindades específicas e se identificavam como servos daquela

divindade.⁷ As profecias não visavam revelar a natureza da divindade; tinham simplesmente a função de aconselhar o rei em uma linha de ação. Às vezes os profetas atuavam para fazer cumprir os rituais.

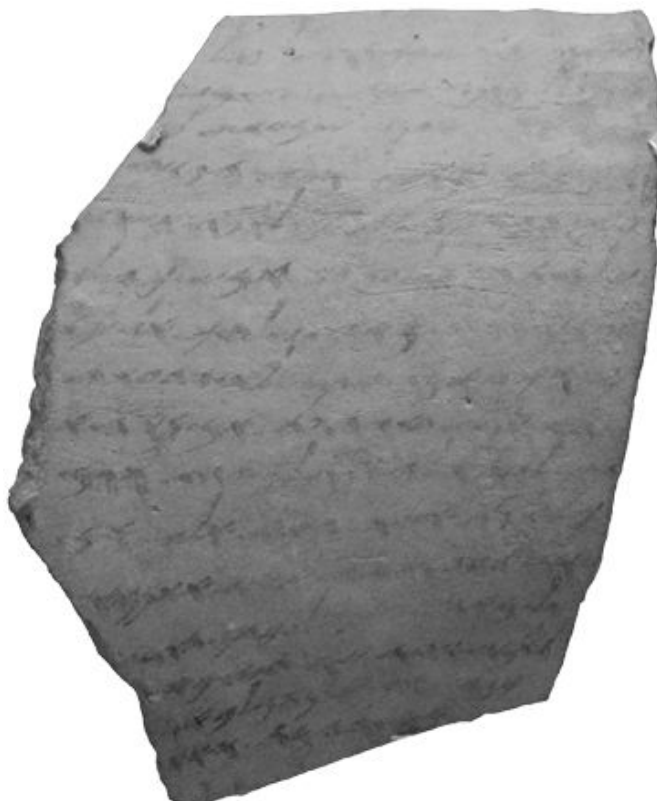


Foto 11.1. Carta de Laquis, com menção à mensagem de um profeta
©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin.

SONHOS

Em geral os sonhos eram recebidos de forma involuntária, mas, de vez em quando, pessoas que desejavam receber comunicação da esfera divina podiam buscar de maneira ativa a experiência de um sonho. Essas tentativas são chamadas de incubação. Os sonhos por incubação eram muitas vezes buscados pela realeza e envolviam dormir em um espaço sagrado. Os sonhos resultantes, à semelhança dos sonhos proféticos, envolviam a divindade falar com o sonhador. O exemplo mais notório é Gudea, o governador de Lagash no início do segundo milênio, quando, em busca de orientação para a construção de um templo, se dedicou à incubação. A lista de outros poderia talvez incluir Salomão de Israel, no início do primeiro milênio (1Rs 3).⁸

ANÁLISE COMPARATIVA 11.1:

Sonhos e intérpretes de sonhos em Israel

Em Israel, assim como no antigo Oriente Próximo, os sonhos eram considerados importantes, quer viessem a pessoas comuns (Jacó, em Gn 28; José, em Gn 37) ou a líderes (e.g., Gideão, em Jz 7; Salomão, em 1Rs 3). Os mais notáveis são os sonhos de governantes estrangeiros (governantes locais, como Abimeleque, em Gn 20; ou reis, como Faraó, em Gn 41, ou Nabucodonosor, em Dn 2; 4).

No âmbito da profecia, reconhecia-se que Deus podia escolher se comunicar por meio de sonhos, mas preferia-se a palavra falada de Deus aos sonhos (Jr 23.28). Os profetas sonhadores são mencionados de forma depreciativa e são classificados como profetas mentirosos que falam as ilusões da mente (Jr 23.26). Além disso, os intérpretes de sonhos são classificados na mesma categoria de feiticeiros e médiuns (Jr 27.9; 29.8). Os profetas clássicos (aqueles que geralmente chamamos de profetas escritores) nunca apresentam uma palavra do Senhor recebida em sonho, embora algumas vezes tenham, sim, visões.

Em Israel dois famosos intérpretes de sonhos, José e Daniel, serviram a governantes estrangeiros. Ambos apresentaram interpretações que, segundo eles mesmos, foram dadas por Deus (Gn 41.16; Dn 2.27,28; 4.18). A diferença entre eles é que a habilidade de José é informal, enquanto a de Daniel está muito provavelmente associada à sua formação (Dn 1.4). Sua educação “na língua e literatura dos babilônios” o preparou para ser um conselheiro do rei, então é provável que o currículo incluísse os textos de vaticínio, com a expectativa de que servisse como baru (especialista em adivinhação). É difícil saber se as pessoas em treinamento eram expostas a toda a literatura de referência (livros de sonhos, coleções de vaticínios celestes, manuais de extispício etc.) ou se eram especializados em uma só área. Daniel está mais envolvido com a interpretação de sonhos, mas, ao interpretar a escrita na parede, também demonstra algum conhecimento dos vaticínios celestes.a

Também é possível que, na visão dos animais que emergem do mar (Dn 7), demonstre conhecimento da coleção de anomalias (*šumma izbu*).^b

Em Israel, a interpretação de sonhos é aceita apenas quando se pode afirmar o envolvimento direto de Deus na interpretação. Os israelitas não preservaram nenhum conhecimento padronizado e formalizado do significado dos sonhos, nem há uma hermenêutica para a interpretação especializada. Israel concordava com o restante do antigo Oriente Próximo que a divindade podia se comunicar, e de fato se comunicava, por meio de sonhos. Mas não tinha nenhum sistema semiótico para decifrar os sonhos e nenhuma hermenêutica de interpretação que fosse considerada confiável.

^a A. Wolters, “An allusion to Libra in Daniel 5”, in: H. D. Galter, org., *Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens: Beiträge zum 3. Grazer Morgenländischen Symposium (23-27, September 1991)*, *Grazer morgenländische Studien 3* (Graz: Verlag für die Technische Universität Graz, 1993), p. 291-306; H. D. Galter, “The riddle of the scales in Daniel 5”, *HUCA* 62 (1991): 155-77.

^b A série *šumma izbu* diz respeito à aparência estranha ou aos defeitos congênitos em animais e seres humanos, portanto, “anomalias de nascimento”. P. Porter, *Metaphors and monsters: a literary-critical study of Daniel 7 and 8*, *ConBOT* 20 (Lund: Gleerup, 1983), p. 17-22; J. H. Walton, “The Anzu myth as relevant background for Daniel 7?”, in: J. Collins; P. W. Flint, orgs., *The book of Daniel: composition and reception*, *VTSup* 83 (Leiden: Brill, 2001), 2 vols., 1:69-89.

No entanto, a maioria dos sonhos simplesmente vinha às pessoas no curso normal da vida. Eles não envolviam uma divindade falante, mas os que tinham os sonhos ainda assim acreditavam que os deuses estavam se comunicando por meio dos símbolos do sonho, portanto, desejavam a interpretação desses símbolos. Essa demanda resultou no acúmulo de um imenso número de textos tanto na Mesopotâmia quanto no Egito — com frequência formulados em listas de declarações condicionais —, como recursos para intérpretes de sonhos.⁹ As prótases (“Se...”) descrevem o conteúdo dos sonhos e envolvem atividades, viagens (incluindo vaticínios específicos sobre várias cidades), aquilo que se come, o que se usa, o que é dado ao sonhador, animais, divindades ou esferas (e.g., o mundo inferior) encontradas, e vários tipos de trabalho. As apódoses (“Então...”), que oferecem a interpretação, são em grande parte binárias (resultados bons ou maus), mesmo quando tratam de uma categoria específica. Dizem respeito aos aspectos da vida que

são de interesse da maioria das pessoas de qualquer cultura ou época: vida, bens, família, saúde e sucesso.

Muitas interpretações são contraintuitivas. Por exemplo:¹⁰

- Se os pés de um homem são defeituosos, aquele que lhe deseja mal sofrerá ruína (258a).
- Se em seu sonho um homem ascende ao céu e os deuses o abençoam, esse homem morrerá (259a).
- Se ele come carne humana, terá grandes riquezas (271a).

Outras podem ser do tipo que de alguma forma seriam lógicas ou esperadas:

- Se ele urina em um poço, perderá seus bens (265b).
- Se ele planta um campo, ficará livre de dificuldades (269a).

A maioria apresenta o que nos parecem ser conexões aleatórias:

- Se um homem voa repetidamente, tudo o que ele possui será perdido (258b).
- Se ele realiza o trabalho de alguém que trabalha com couro, o deus Shamash tem uma reclamação contra ele por causa de um voto ignorado (263b).
- Se ele come a cabeça de um animal, terá cevada (270b).
- Se ele encontra um porco, terá filhos e sua mente estará em paz (275a).

ANÁLISE COMPARATIVA 11.2:

Terminologia relacionada a pronunciamentos sobre o futuro

Plano: aquilo que alguém pretende fazer no futuro; pode ser circunstancial ou condicional.^a

Predição: um prenúncio do que o futuro reserva e que é específico e imutável.

Previsão: à semelhança da previsão do tempo ou da previsão econômica, essa previsão identifica expectativas originárias de indicadores observados

que são considerados confiáveis e podem, portanto, ser interpretados com alto grau de probabilidade. Exige conhecimento de sinais.

Prognóstico: antecipação de resultados prováveis com base no conhecimento ou discernimento das partes envolvidas e de fatores a serem considerados (e.g., político, econômico). Exige conhecimento das atividades e inclinações da divindade ou rei.

Visão de futuro: identifica um quadro ideal de como o futuro poderia ou deveria ser e fornece um objetivo a ser buscado.

^a Essas não são definições exatas de dicionário, em que às vezes esses termos são considerados sinônimos, mas definições provisórias usadas neste capítulo com o propósito de oferecer nuances de maneira cautelosa.

ADIVINHAÇÃO INSPIRADA E SEU AMBIENTE COGNITIVO

O principal objetivo da adivinhação inspirada não era tornar conhecida a divindade nem tornar conhecido o futuro, embora pudesse ter um desses dois resultados. Os sonhos levavam as pessoas a consultar especialistas, principalmente por causa da ansiedade ou curiosidade que causavam. Como a divindade havia considerado apropriado se comunicar, cabia ao sonhador descobrir o que estava sendo comunicado, pois uma pessoa ignorava a comunicação divina por sua conta e risco. Com base em seus sonhos as pessoas poderiam ter um senso de direção em alguma área com que se preocupavam ou à qual deviam prestar atenção. Essas informações tinham o potencial de influir na vida delas e deviam ser consideradas em seu processo de tomada de decisão. Em contraste, a profecia servia para expressar o apoio dos deuses ao rei e, ao mesmo tempo, muitas vezes conscientizar a respeito de fatores atenuantes e questões relevantes. Cinco categorias (para uma descrição detalhada, veja a tabela 11.1) podem nos ajudar a identificar o foco dos oráculos proféticos. Elas podem ser ilustradas com os seguintes exemplos:¹¹

Acusação: o rei não respondeu às repetidas exigências de um sacrifício em particular.

História: a divindade exaltou o rei e o restaurou ao trono de seus ancestrais.

Juízo: a divindade ameaça tirar os bens e a herança do rei.

Instrução: o rei deve fazer o sacrifício.

Apoio: “se ele cumprir meu desejo, eu lhe darei trono após trono, cidade após cidade. Eu lhe darei a terra do nascer ao pôr do sol”.¹²

A acusação normalmente identifica o comportamento negligente ou ofensivo. Essas frases ocorrem em nove oráculos, todos, com exceção de um, pertencentes ao período babilônico antigo.¹³ Todas essas acusações, exceto uma, se referem à negligência cultual em geral ou à negligência ou omissão com um ritual em particular. Na acusação n. 2, Abiya, o profeta de Hadade, indica que Yahdun-Lim “abandonou minha causa” e, por esse motivo, perdeu a terra.

Os oráculos de juízo proclamam o que a divindade fez (problema atual) ou então o que pretende fazer (ação futura). Frases de juízo contra o destinatário ocorrem em apenas quatro oráculos (n. 1, 2, 16, 32). Desses quatro, um se refere a juízo ocorrido no passado (mencionado logo acima, quando a terra foi tirada de Yahdun-Lim). Os outros três indicam juízo iminente: que a divindade tomará a terra, que uma praga virá e que a calamidade ocorrerá. Há também quatro oráculos que pronunciam juízo sobre uma terra, cidade ou rei inimigos.¹⁴ À semelhança das profecias israelitas contra nações estrangeiras, esses oráculos visam servir de declarações de apoio e esperança para o destinatário.

A instrução transmite o que a divindade espera que seja feito para consertar a situação, evitar o juízo ou produzir benefícios. As instruções dadas ao rei ocorrem em dezoito dos oráculos, todos, com uma exceção, do período babilônico antigo.¹⁵ Todas, exceto três, envolvem culto ou ritual. As variações envolvem a realização de um ritual (n. 1, 15, 30, 31), consulta à divindade (n. 9, 12, 14, 38), reparação de um templo (n. 3), devolução de objetos tabus (n. 16) ou oferecimento de algum tipo de provisão cultual (n. 4, 25, 27, 29, 80). As outras três se concentram em algo diferente do conselho ritual: fazer justiça (n. 1, 2), construir o portão da cidade (n. 32) e interromper um projeto de construção (n. 39).

Frases de advertência informam acerca de ações ameaçadoras de inimigos internos ou estrangeiros. Advertências ocorrem apenas no conjunto de textos do

período babilônico antigo e tratam de traições ou levantes, ou simplesmente incentivam o rei a ser cuidadoso e a não deixar a cidade.

Frases de apoio expressam ações futuras pretendidas pela divindade em apoio ao rei. Essas são as características predominantes da profecia do antigo Oriente Próximo. Em geral o apoio da divindade é expresso em linguagem de vitória em um contexto específico (textos babilônicos antigos n. 6, 7, 9, 15, 17, 21, 24, 27, 38; neoassírios n. 68, 69, 74, 79, 80, 85, 90, 93, 95), conquistas futuras em geral (babilônicos antigos n. 1, 2, 4, 66), castigo ou derrota de inimigos (babilônico antigo n. 5; neoassírios n. 82, 86, 88, 89), proteção, segurança ou cuidado (babilônicos antigos n. 18, 23; neoassírios n. 71, 77, 79, 80, 81, 83, 90), ou firmar o nome ou sucessores (babilônico antigo n. 28; neoassírios n. 73, 77, 78, 80). Há exemplos isolados que falam de amplo domínio (neoassírio n. 92) e continuação do patrocínio divino (neoassírio n. 94). Outro elemento que se deve mencionar é que alguns oráculos incluem declarações de apoio da divindade no passado. Eles indicam que a divindade pôs o rei no trono (n. 1, 2), concedeu vitória no passado (n. 4, 66, 88) ou cuidou e protegeu (n. 27, 71, 73, 82).

Como é possível concluir com base na tabela 11.1, o principal objetivo dos oráculos do período babilônico antigo é geralmente encontrado na instrução ou então na expressão de apoio, embora algumas vezes o propósito seja apenas advertir. Praticamente todo exemplo confirma isso. O objetivo principal dos oráculos neoassírios é expressar apoio. Todo oráculo apresenta isso, e quase nenhum outro elemento está presente. Por consequência, é possível inferir que o rei, ao receber mensagens proféticas, podia sentir confiança em adotar uma série de diferentes linhas de ação de natureza ritual e/ou política ou militar. Aqui não há praticamente nada que o rei interpretasse equivocadamente como apresentação ou de predição do futuro ou de garantias, exceto que a divindade o apoiava. Não haveria nenhuma preocupação com predições falsas, embora esteja claro que o rei desejaria ter certeza de que o profeta era confiável, dando-se às vezes ao trabalho de confirmar a profecia por meio de extispício (adivinhação por meio do exame das entranhas, a *exta*, de animais sacrificados).

Nenhum plano da divindade é apresentado nesses oráculos, apenas sua atitude no momento. Os oráculos de apoio se concentram principalmente no curto prazo, tendo apenas algumas declarações genéricas (aumento futuro da extensão de terras,

sucessão pelos filhos) que apresentam uma perspectiva de longo prazo. A esperança do rei seria estimulada por essas expressões de apoio à medida que encontrava nelas confirmações de seus esforços.

Enquanto os sonhos oferecem uma espécie de previsão sobre a direção em que o futuro está indo, a profecia oferece prognósticos que indicam qual apoio o rei pode esperar da divindade. Ambos têm o potencial de levar o destinatário a perceber uma confirmação do que está fazendo ou então uma advertência acerca de ameaças ou linhas específicas de ação.

Tabela 11.1. Oráculos proféticos do antigo Oriente Próximo
Sistema de numeração de *PPANE*

Período		Acusação	Juízo (ação da divindade)	Instrução (ação do rei)	Apoio (promessa futura)	Advertência (ação do inimigo)	Apoio (apoio da divindade)
Babilônico antigo	1a	Negligência ritual	Tirar a terra	Fazer sacrifício	Conquista		Concedeu trono
	1b			Fazer justiça	Conquista		Concedeu trono
	2	Causa abandonada	Tirou a terra	Fazer justiça	Conquista		Concedeu terra
	3			Reparos no templo			
	4			Presentes para o templo	Conquista		Concedeu vitória
	5				Castigar inimigos	Traição	
	6		Contra Eshnunna		Vitória		
	7		Contra Eshnunna		Vitória	Traição	
	8	Negligência cultural					

Período		Acusação	Juízo (ação da divindade)	Instrução (ação do rei)	Apoio (promessa futura)	Advertência (ação do inimigo)	Apoio (apoio da divindade)
	9			Consultar a divindade	Vitória	Traição	
	10					Levante	
	12			Consultar a divindade		Traição	
	14			Consultar a divindade			
	15			Realizar ritual	Vitória		
	16		Praga virá	Devolver objetos tabus			
	17				Vitória		
	18				Proteção		
	21				Vitória		
	23				Proteção	Revolta	
	24 (Negligência)				Vitória		
	25	Negligência cultural		Provisão cultural			
	26					Seja cuidadoso	
	27	Negligência cultural		Provisão cultural	Vitória		Cuidou de você
	28	Negligência cultural			Nome firmado		
	29	Negligência cultural		Provisão cultural			
	30			Realizar ritual			

Período		Acusação	Juízo (ação da divindade)	Instrução (ação do rei)	Apoio (promessa futura)	Advertência (ação do inimigo)	Apoio (apoio da divindade)
	31			Realizar ritual			
	32		Calamidade virá	Construir o portão da cidade			
	38	Desleixo cultural		Consultar a divindade	Vitória		
	39			Interromper construção			
	40					Invasão	
	43					Seja cuidadoso	
	66				Conquista		
Neoassírio	68				Vitória		Deu vitória
	69				Vitória		
	71				Proteção		Protegeu você
	73				Dias sem fim		Protegeu você
	74				Vitória		
	77				Segurança/dinastia		
	78				Trono firmado		
	79				Proteção/vitória		
	80			Provisão cultural	Segurança/dinastia/vitória		
	81				Proteção		
	82				Derrota dos inimigos		Protegeu você

Período		Acusação	Juízo (ação da divindade)	Instrução (ação do rei)	Apoio (promessa futura)	Advertência (ação do inimigo)	Apoio (apoio da divindade)
Período Neoassírio	83				Proteção		
	85				Vitória		
	86				Derrota de inimigos		
	88	Negligência cultural			Derrota de traidores		Concedeu vitória
	89				Derrota de traidores		
	90				Proteção/vitória		
	92				Cuidado/domínio		
	93				Vitória		
	94				Patrocínio divino		
	95				Vitória		

Dedutiva

A adivinhação dedutiva também se inicia na esfera divina, mas sua revelação é transmitida por meio de acontecimentos e fenômenos que podem ser observados.¹⁶ Observe-se que, de acordo com o pensamento israelita, o que está na categoria de adivinhação inspirada — Deus fala — é permitido; mas aquilo que está na categoria de adivinhação dedutiva — Yahweh não escreve dessa maneira (e.g., nas entranhas) — é proibido. Esse último tipo de adivinhação é encontrado na Mesopotâmia já no terceiro milênio. Embora muitas culturas do antigo Oriente Próximo praticassem a adivinhação dedutiva, apenas na Mesopotâmia existem fontes escritas disponíveis.

ADIVINHAÇÃO DEDUTIVA E SEU AMBIENTE COGNITIVO

Conectividade. J. Bottéro usa a analogia da escrita para esclarecer o fenômeno da adivinhação dedutiva, que ele sugere operar de acordo com o mesmo padrão semiótico.¹⁷ Na escrita o significado é indicado por símbolos. Bottéro sugere que os deuses “escreveram” de modo parecido. Interpretar vaticínios exigia conhecer os sinais, assim como precisamos conhecer o alfabeto e o vocabulário para ler um

documento. A conectividade que desse modo faz parte do cosmo pode ser expressa simplesmente da seguinte maneira: “Toda ação divina provoca reação material”.¹⁸

Não apenas havia uma conectividade entre sinais e acontecimentos, mas também uma conectividade entre os sinais que podiam ser observados em várias esferas. Com frequência a interpretação exigia que o especialista fizesse a associação de uma série de sinais. A incerteza associada ao processo de interpretação se reflete de diversas maneiras. Em primeiro lugar, mensagens de adivinhação inspirada eram verificadas pela busca de vaticínios de adivinhação dedutiva.¹⁹ De modo parecido, uma interpretação ganhava força caso encontrasse apoio em duas esferas — e.g., caso os vaticínios celestes pudessem ser respaldados por vaticínios terrestres ou por extispício. Assim, o texto babilônico *Manual do adivinho* afirma: “Os sinais da terra junto com aqueles do céu produzem um indício; o céu e a terra igualmente nos trazem presságios, cada um de forma separada, mas não com sentido diferente, uma vez que o céu e a terra estão interconectados. Um sinal que é mau no céu é mau na terra, um sinal que é mau na terra é mau no céu”.²⁰ Em segundo lugar, a interpretação de um vaticínio ganhava força se o vaticínio pudesse ser repetido. Por exemplo, era possível examinar a *exta* de vários animais. Em terceiro lugar, caso um vaticínio não fosse invalidado ou contestado por vaticínios em outras categorias, seria aceitável.²¹ Por fim, no extispício neoassírio vemos que, em um exame específico, para chegar a uma interpretação, todos os sinais desfavoráveis são comparados com os favoráveis.²²

Controle. Era importante para as pessoas terem acesso a esses sinais em todos os níveis possíveis para serem capazes de tentar exercer um mínimo de controle sobre o turbilhão de acontecimentos que as envolvia. Em nosso mundo moderno talvez dê para comparar isso com os benefícios psicológicos que alguns experimentam nas previsões financeiras por analistas econômicos ou mesmo na previsão do tempo nos telejornais. Embora entendamos que isso não oferece certeza, regularmente baseamos nossas decisões e ações nas informações que fornecem. Nós nos tranquilizamos com informações gerais que nos dão alguma confiança para agir, quando especialistas interpretam os sinais associados à sua profissão. Ao prestar atenção nos vaticínios, as pessoas achavam que poderiam alcançar pelo menos um alívio psicológico em relação ao domínio do desconhecido e às forças que as rodeavam.²³

Adivinhação mais especulativa que empírica. Não devemos cometer o erro de pensar que as conexões identificadas nos textos de vaticínio têm origem exclusivamente em observações empíricas.²⁴ Observações empíricas eram, ao menos de vez em quando, incorporadas ao sistema à medida que se desenvolvia, mas está claro que alguns dos vaticínios não poderiam ter surgido daquela maneira.²⁵ O sistema era resultado da especulação mística complementada pela observação.²⁶

O alcance do papel desempenhado por essa especulação mística é mais e mais reconhecido à medida que o trabalho dos estudiosos prossegue. Jogos de palavras, relações numéricas, opostos polares e metáforas foram — todos eles — usados para multiplicar exemplos de vaticínios.²⁷ D. Brown defende agora que, no auge do período neoassírio tardio, os desenvolvimentos na adivinhação celeste foram resultado de expansão interna dos textos. As técnicas dessa expansão envolviam a *categorização* de fenômenos e *códigos* de associação (e.g., dias com países).²⁸

Por consequência, podemos concluir que o ambiente cognitivo da adivinhação na Mesopotâmia não pode ser considerado o precursor do empirismo científico. Ele operava dentro de uma esfera que era ao mesmo tempo esotérica e hipotética, à medida que se expandiu ao longo dos séculos para formular cada vez mais camadas de elaboração imaginativa, o que leva, portanto, à conclusão de A. Guinan: “Os escribas eram movidos pelo desejo de ser abrangentes e sistemáticos; à medida que acrescentavam vaticínios para preencher as lacunas que percebiam existir na classificação, o âmbito de sua investigação se expandia por toda a gama de possibilidades divinatórias. Os compêndios se tornavam cada vez mais extensos à medida que se desenvolviam ao longo do tempo. Por volta do primeiro milênio, os escribas já pareciam motivados a registrar cada transformação possível, a combinar cada sequência de sinais com cada contexto disponível. Eles seguem linhas de raciocínio contraditórias, registrando vaticínios que são observados e inventados, possíveis e impossíveis, reais e surreais, históricos e a-históricos, lógicos e notoriamente absurdos”.²⁹

ANÁLISE COMPARATIVA 11.3:

Profecia em Israel e no antigo Oriente Próximo

Uma maneira apropriada de comparar a profecia bíblica com a do antigo Oriente Próximo é recorrer aos tipos de oráculos que são usados para transmitir a mensagem. A profecia israelita tendia a se enquadrar em quatro categorias oraculares que divergem em parte daquelas encontradas na profecia do antigo Oriente Próximo: acusação, juízo, instrução e consequência (veja tabela 11.2).

Tabela 11.2. Oráculos proféticos israelitas

Período	Profeta	Acusação	Juízo	Instrução	Consequência
Assíria	Isaías	Nenhuma	Destruição de Nínive	Nenhuma	Nenhuma
	Amós	Injunção racial, ritual vazio (5.21-24)	Destruição pela inimiga, destruição (5.11; 6.2; 7.9; 9.8)	Faça justiça (5.14, 15.24)	Restauração (9.11-15)
	Oseias	Infidelidade, sincretismo	Destruição de bênçãos e proteção peculiares	Reverência a culpa, busque o Senhor (6.1-6); retorne (14.1)	A fidelidade de Deus pode ser instabelecida (caps. 2; 6; 14)
	Miqueias	Injunção (pelas classes altas): idolatria	Destruição, exílio	Justiça (6.8)	Retorno da remanescente (caps. 4 e 5); restauração, domínio, paz, prosperidade, reino teocrático e messianico (4.7; 5.2)
	Isaías	Confiar em outros, e não no Senhor	Perseguições, morte da inimiga	Confiar, purificação, arrependimento	Restauração profética e espiritual; rei messiânico futuro, paz
Período	Profeta	Acusação	Juízo	Instrução	Consequência
Babilônia	Sofonias	Adoração paga	Destruição (nenhuma menção a exílio)	Busquem o Senhor (2.3), juízo pode ser evitado (2.1-3)	Remanescente deixado na terra; ajuntamento dos oprimidos (3.12-20); reinado de Deus (3.15)
	Jeremias	Treição por abandonar o Senhor e se afastar da aliança	Um inimigo vem do Norte	Arrependam-se	Nova aliança, retorno do exílio
	Ezequiel	Adoração falsa (caps. 8 - 11), infidelidade e rebelião contra Deus, injustiça entre governantes	Deus deixará o templo, destruição de Jerusalém e do templo, exílio	Arrependam-se (14.6) "B. 20.21; 33.11) façam justiça (45.9, 10)	Reajustamento e restauração do povo; volta da presença de Deus, nova aliança, restauração da imagem de Deus
	Daniel	Nenhuma	Questão de Babilônia, problemas futuros para Jerusalém	Nenhuma	Quatro reinos, em seguida o reino de Deus; reconstrução de Jerusalém; o Ungido
	Agos	Egocentrismo, orgulho	Mas colheitas já espremidoras	Arretem as prioridades e perspectivas, construam o templo	Colheitas, Zorobabel como sacerdote
Pérsia	Zacarias	Violações da aliança	Inimigos virão em juízo contra Jerusalém, mas Deus intervém e estabelece o reino final	Arrependam-se, voltem, estabeleçam a justiça	Restauração do povo, cidade e templo; prosperidade, libertação dos inimigos, novela
	Joel	Nenhuma especificada	Praga do gafanhoto (no presente), da raça humana	Arrependimento, renovação escatológica	Prosperidade renovada, Usnilo, sinais e libertação
	Obadias	Os meus irmãos de Edom contra Judá	Destruição de Edom	Nenhuma	Libertação para Israel
	Malaquias	Sacrifícios indevidos, casamentos malitos, roubar o Deus	Juízo purificador	Ofereçam sacrifício apropriado, honrem o casamento, tragam o dízimo	Vindo em Elias

Período	Profeta	Acusação	Juízo	Instrução	Consequência
Iero	Sofonias	Adoração paga	Destruição (nenhuma menção a exílio)	Busquem o Senhor (2.3), juízo pode ser evitado (2.1-3)	Remanescente deixado na terra, ajuntamento dos oprimidos (3.12-20); reinado de Deus (3.15)
	Jeremias	Treição por abandonar o Senhor e se afastar da aliança	Um inimigo vem do Norte	Arrependam-se	Nova aliança, retorno do exílio

Babilôn	Ezequiel	Adoração falsa (caps. 8-11), infidelidade e rebelião contra Deus, injustiça entre governantes	Deus deixará o templo, destruição de Jerusalém e do templo, exílio	Arrependam-se (14.6, 18-20, 31, 33-11), façam justiça (45.9,10)	Reagrupamento e restauração do povo, volta da presença de Deus, nova aliança; restauração da linhagem de Davi
	Daniel	Nenhuma	Queda da Babilônia, problemas futuros para Jerusalém	Nenhuma	Quatro reinos, em seguida o reino de Deus; reconstrução de Jerusalém; o Ungido
Parsa	Ageu	Egocentrismo, orgulho	Mas colheitas já experimentadas	Acertem as prioridades e perspectivas, construam o templo	Colheitas, Zorobabel como sinete
	Zacarias	Violações da aliança	Inimigos virão em juízo contra Jerusalém, mas Deus livrará a cidade no final	Arrependam-se, voltem, estabeleçam a justiça	Restauração de povo, cidade e templo; prosperidade; libertação dos inimigos; realeza
	Joel	Nenhuma especificada	Praga de gafanhotos (no presente), dia do Senhor	Arrependimento, renovação espiritual	Prosperidade renovada; Espírito, sinais e libertação
	Obadias	Os maus traços de Edom contra Judá	Destruição de Edom	Nenhuma	Libertação para Israel
	Malaquias	Sacrifícios indevidos, cosumentes mistos, roubar a Deus	Juízo purificador	Ofereçam sacrifício apropriado, honrem o casamento, tragam o dízimo	Vinda de Elias

Em Israel, a acusação se concentrava em violações da aliança. Ela é bem mais proeminente na profecia clássica do que em oráculos do antigo Oriente Próximo. As violações mais frequentes incluíam injustiça social e infidelidade a Yahweh. Os oráculos israelitas não oferecem nenhuma indicação de negligência cultual, e os oráculos do antigo Oriente Próximo não mostram quase nada para comparar com as transgressões israelitas. Aqui os dois são bem diferentes, não apenas no conteúdo, mas também no papel da acusação. Na profecia israelita a acusação parece, com frequência, ser aquilo que motiva o discurso profético.^a Em Israel, a acusação é resultado do papel dos profetas como garantidores do cumprimento da aliança. No antigo Oriente Próximo, a acusação é resultado do papel dos profetas como garantidores do cumprimento dos rituais e tem relação com a Grande Simbiose.

O juízo nos oráculos do antigo Oriente Próximo é praticamente inexistente, ao passo que em Israel cerca de metade de todos os oráculos proféticos contém um elemento de juízo. Na profecia clássica pré-exílica, os oráculos de juízo tendem a se concentrar em prognosticar o futuro e acompanham a acusação. Na profecia clássica pós-exílica, o juízo muitas vezes já chegou (e.g., os gafanhotos de Joel). Essa forma de profecia israelita é o oposto da forma do antigo Oriente Próximo, em que a atenção recai sobre o apoio divino. Em Israel, a atenção recai sobre o desfavor de Deus, que se opõe ao status quo.^b O apoio da divindade é retirado com mais frequência do que assegurado, e a vitória é predita para os inimigos e não para Israel. A capital deve ser destruída e não protegida, e a dinastia está em perigo e não confirmada.

Em oráculos israelitas, a instrução explícita é bem mais rara do que se poderia imaginar, embora se possa facilmente afirmar que está implícita. Por vezes os profetas conclamam o povo a se arrepender, a buscar o Senhor ou a se afastar de sua iniquidade, mas na maioria dos casos parece que a aliança é considerada suficientemente clara para que saibam o que fazer. O arrependimento e a renovada fidelidade à aliança são a clara linha de ação. Mas essa instrução tem pouquíssima semelhança com aquela que é apresentada aos reis de Mari, e normalmente os reis assírios não recebem instrução ou conselho da parte dos profetas. Assim como na acusação, os profetas israelitas chamam o povo a prestar contas da aliança, ao passo que os profetas de Mari algumas vezes chamam o rei a prestar contas do ritual.

Com todas as diferenças nas outras categorias, a última é tão diferente que temos de sugerir uma designação alternativa. Mesmo quando os profetas israelitas têm esperança para oferecer, em geral ela não visa indicar apoio divino ao rei. A esperança oferecida é para depois da vinda do juízo (por esse motivo, a designação “consequência”). O contraste então é claro: no antigo Oriente Próximo a categoria “apoio” se concentrava basicamente na vitória e proteção de curto prazo, legitimando no presente o atual regime; os oráculos israelitas de consequência se concentravam no longo prazo, porque o futuro próximo reservava juízo e derrota para o atual regime, que, por isso, é estigmatizado. As profecias do antigo Oriente Próximo funcionavam em um

contexto de imediatismo e urgência^c e não tinham valor em longo prazo. Em contraste, a esperança oferecida na profecia israelita é apresentada como parte de um plano divino que é escatológico e baseado na aliança.^d

Embora por vezes se pronunciem sobre o futuro, os oráculos proféticos israelitas estão mais interessados em revelar os planos e propósitos de Deus do que em revelar o futuro. Estão mais interessados em trazer as pessoas de volta para a aliança do que em fazer promessas ou previsões. A profecia do antigo Oriente Próximo se concentra no rei e oferece legitimidade ao rei. A profecia israelita é dirigida ao povo de Deus e, com base na aliança, oferece uma imagem da pessoa e do plano de Deus. Mais adiante neste capítulo, analisaremos até que ponto essas diferenças sugerem uma epistemologia diferente e um resultado diferente na maneira que os destinatários respondiam aos oráculos proféticos.

Tabela 11.3. Tipos de oráculos proféticos em Israel e no antigo Oriente Próximo

	Israel	Antigo Oriente Próximo
Acusação	passado e presente — responsabilidade pactual	passado e presente — responsabilidade cultural
Juízo	futuro e algumas vezes o presente — prognóstico ou previsão	futuro — previsão
Instrução	presente — responsabilidade pactual	presente — responsabilidade cultural
Apoio		futuro próximo — legitimação
Consequência	futuro distante — plano, visão de futuro	

^a Pode-se afirmar que há poucos casos em que uma profecia de Mari foi motivada por acusação.

^b M. deJong Ellis, “Observations on Mesopotamian oracles and prophetic texts”, JCS 41 (1989): 143, como resumo de M. Weippert, “Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals”, in: F. M. Fales, org., Assyrian royal inscriptions: new horizons in literary, ideological and historical analysis, Oriens Antiqui Collectio 17 (Rome: Istituto per l’Oriente, 1981), p. 71-115.

^c DeJong Ellis, “Observations”, p. 171.

^d Observe-se o comentário de deJong Ellis: “Não só o aspecto ‘dinástico’ é totalmente inexistente em oráculos da Mesopotâmia, mas também é totalmente inexistente a ideia de uma ‘aliança’ com implicações de longo prazo” (“Observations”, p. 175). Cf. também sua análise em 180-6.

Não apenas a adivinhação não é empírica, mas também tem sua própria lógica, que não é em nada parecida com o que hoje chamamos de lógica. A lógica divinatória “alcança seus resultados por meio de dissimulação, ambiguidade, imprecisão, contradição e mudanças sutis do lógico para o figurado”.³⁰

TIPOS DE VATICÍNIO

Ativo/provocado. Nessa categoria de adivinhação dedutiva, os praticantes introduziam um mecanismo mediante o qual os deuses podiam se comunicar e, então, realizavam rituais apropriados para induzi-los a se comunicarem. As respostas às consultas eram descobertas observando-se padrões que indicavam a vontade dos deuses.

*Extispício.*³¹ O extispício era considerado uma das formas mais confiáveis de adivinhação e, com frequência, era usado para confirmar vaticínios de outras fontes.³² Essa forma de adivinhação é observada já no final do terceiro milênio (Mari).³³ As fontes são mais numerosas no período babilônico antigo³⁴ e na Assíria do século 7 a.C.³⁵ Muitos vaticínios são conhecidos de um manual neoassírio denominado *Bārîtu*, que traz a tabulação de uma série deles.³⁶

As interpretações feitas a partir dos órgãos internos não tinham nenhuma relação com o conhecimento sobre a maneira que o órgão funcionava ou com algum aspecto de fisiologia ou patologia. “Para eles, o interior do animal não tinha um significado funcional; os órgãos eram, em vez disso, considerados instrumentos de comunicação.”³⁷ Depois de a ovelha ser escolhida e purificada, pedia-se aos deuses que escrevessem seus vereditos ou instruções na *exta* (entranhas) do animal. Aquelas respostas eram, então, lidas pelo adivinho durante o processo de autópsia.³⁸ Embora o fígado fosse o mais importante dos órgãos e atraísse a maior atenção,³⁹ a totalidade da *exta* era examinada em uma sequência fixa estabelecida desde o período babilônico antigo.⁴⁰ Por exemplo:



Foto 11.2. Modelo de fígado usado como guia para extispício©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin.
Cortesia do Museu Britânico, Inglaterra. Coleção do Museu Britânico, Londres, Inglaterra.

- Se a base da Presença⁴¹ tiver uma Ramificação e esta tiver tomado o Caminho⁴² à direita da vesícula biliar, o príncipe se apossará de um país que não é seu.⁴³
- Se uma Arma⁴⁴ estiver colocada entre a Presença e o Caminho e estiver apontada para o Estreitamento à direita, aquele que não é o ocupante do trono tomará o trono.⁴⁵

*Sorteio.*⁴⁶ No sorteio, indicadores com sentido atribuído eram colocados em um recipiente. O recipiente era sacudido para cima e para baixo até que um dos indicadores saísse (tirado, portanto, pela divindade e não por envolvimento humano⁴⁷). Em vez de observar um sinal que se acreditava ter sido escrito pela divindade por iniciativa própria (como os sinais celestes), esse método dava à divindade a oportunidade de fornecer um sinal (assim como acontecia com o extispício). Esse procedimento oracular opera em um contexto em que se deseja e se pede a comunicação mediante sinal. O sorteio é feito diante da divindade, da mesma maneira que ocorre no extispício. Em Israel é possível ver esse princípio na

operação oficial do Urim e Tumim pelo sacerdote e no uso de sorteio pela população em geral.⁴⁸

*Outros.*⁴⁹ Vários outros mecanismos eram usados no mundo antigo para consulta oracular. Derramar óleo na água⁵⁰ ou tirar flechas de uma aljava são dois dos mais conhecidos, mas mesmo esses não são amplamente testemunhados na literatura. De modo parecido, em Israel uma variedade de mecanismos com essa finalidade específica é concebida para uso em consulta oracular. Talvez o mais familiar seja a lâ usada por Gideão, embora outros exemplos incluíam os procedimentos usados pelo servo de Abraão (Gn 24) ou pelos filisteus que tentavam devolver a arca (1Sm 6).

Passivo/não provocado. Nessa categoria, o praticante não introduzia o mecanismo, mas o observava e interpretava. As observações podiam dizer respeito a regularidades repetidas, mas em geral se concentravam em anomalias. Considerava-se que os deuses, com um propósito comunicativo em mente, haviam introduzido ocorrências incomuns no sistema.⁵¹

*Celeste.*⁵² Os elementos importantes na observação do céu incluíam a aurora e o ocaso de corpos celestes, pontos estacionários, posições relativas a outros corpos, eclipses e cores. Os sinais tinham relação com direções específicas (quatro pontos cardeais) e com períodos específicos de tempo.⁵³ Brown sugeriu que a adivinhação celeste normalmente indicava a direção de um dos quatro pontos cardeais e pressagiava o bem ou o mal. Portanto, é um sistema binário complexo (i.e., numerosos indicadores binários são combinados e avaliados uns em relação aos outros, e o especialista chega a uma interpretação com base no significado apontado por cada um dos indicadores).⁵⁴ Por exemplo:

- Se a Lua não for vista com o Sol no dia 14 ou 15 do mês de *addaru*, ocorrerá a destruição de Ur.
- Se no dia 16, a Lua e o Sol forem vistos juntos, o rei ficará confinado em seu palácio o mês inteiro, o inimigo marchará contra a terra desse rei, o inimigo caminhará orgulhosamente nessa terra.⁵⁵

O período mais significativo de adivinhação celeste, no que diz respeito tanto à sua proeminência quanto às fontes a ele relacionadas, é o neoassírio, durante os

reinados de Sargão II, Senaqueribe, Esar-Hadom e Assurbanipal.⁵⁶ Nesse período indefinido de tempo, organizou-se a série de vaticínios celestes intitulada *Enuma Anu Enlil* (aproximadamente setenta tablets da série contêm quase sete mil vaticínios referentes à Lua, ao Sol, ao clima e às estrelas/constelações/planetas⁵⁷). Essa série desfrutou de popularidade ininterrupta até mesmo no período helenista. A adivinhação celeste se baseava na premissa de que os deuses estavam dirigindo o movimento dos corpos celestes e se comunicando com a humanidade por meio desses movimentos.⁵⁸ Até meados do século 8 as pessoas criam que os deuses causavam, de maneira individual e arbitrária, todos os eventos celestes. Quaisquer padrões dos quais estivessem conscientes não conseguiam sugerir a elas um ciclo previsível.⁵⁹ Embora a astrologia nunca tenha saído de moda, a proeminência que desfrutava foi significativamente reduzida na segunda metade do primeiro milênio, quando se descobriu que os movimentos dos corpos celestes são regulares e podem ser calculados com precisão. Depois disso, ficou mais difícil pensar nos fenômenos celestes como uma comunicação dos deuses, embora a prática continue.⁶⁰

ANÁLISE COMPARATIVA 11.4: **Jeremias 31.33**

A metáfora de “escrever no coração” é significativa para entender a nova aliança — uma elaboração teológica que é de importância central tanto no desenvolvimento da teologia da Bíblia hebraica quanto no desenvolvimento do Novo Testamento e da teologia cristã. Com frequência, para explicar a metáfora, tem-se usado imagens parecidas que fazem referência a coração e são encontradas em outros trechos do texto bíblico. Nesses contextos, ter algo escrito no coração é uma metáfora de lembrança ou de familiaridade bastante grande.^a A dificuldade é que nessas passagens a pessoa é quem escreve no próprio coração. Escrever na tábua do coração evoca a imagem da tábua de exercício de um escriba na qual algo é escrito vez após vez. Da mesma maneira, a lei deve ser praticada dia após dia e fazer parte do estudo regular.

Em contraste com isso, Jeremias 31 descreve explicitamente Yahweh escrevendo a lei no coração de Israel. A diferença de quem está escrevendo é importante, pois, nas passagens que falam de “tábuas do coração”, o significado intrínseco da metáfora se perde caso outra pessoa esteja

escrevendo. Seria contrário a tudo o mais encontrado nos profetas, caso se fizesse a sugestão de que Deus faria o povo guardar a lei contra seu próprio desejo ou inclinação. Em vez disso, a terminologia chama nossa atenção para os textos de adivinhação, pois aqui em Jeremias temos vários conceitos em que cada elemento tem paralelo na literatura de vaticínio.

1. Jeremias usa os mesmos tipos de verbos (natan, “pôr” [NIV], e katab, “escrever” [NIV]) como nos textos de extispício.

2. Os verbos são seguidos de uma preposição que rege uma palavra associada à exta (qereb, “mentes” [NIV], tecnicamente, os intestinos; b leb, “coração” [NIV]). Como observado por Starr: “A metáfora das entranhas em geral e do fígado em particular como o ‘bloco de notas’ dos deuses é bem atestada”.^c

3. Jeremias fala de a torá ser escrita no coração, o que é comparável com os adivinhos pedirem às divindades que escrevam um veredito ou juízo (dinu) ou um oráculo (têrtu). Todas essas são maneiras de se referir à revelação que se espera da divindade.

Antes de seguirmos, temos de observar algumas maneiras significativas em que Jeremias 31 difere de textos de adivinhação. O mais importante é que Jeremias não procura de modo algum reproduzir a estrutura textual ou o ambiente ritual de um procedimento de extispício. A questão comparada diz respeito apenas a se o texto, para expressar sua própria teologia, está adaptando a terminologia/metáfora de revelação feita por meio da exta. Esse paralelo de metáfora teria apoio na sobreposição dos gêneros adivinhação e profecia.

Caso seja possível fazer uma comparação com base na sobreposição de terminologia e funções de gênero, como seria a interpretação resultante e como divergiria da interpretação consensual tradicional? Em um contexto de extispício há três partes: o cliente que está fazendo a consulta (buscando receber revelação divina), a divindade e o especialista que está mediando o procedimento. É claro que há também o animal, que é o mecanismo. Uma vez que Jeremias estaria apenas usando uma metáfora e não retratando um procedimento real de adivinhação, não precisamos tentar identificar as três partes.

No entanto, caso a metáfora tenha origem no mundo da adivinhação, precisa haver alguma correlação básica que faça a metáfora funcionar. O cliente é a parte que busca informação (i.e., “conhecimento de Deus”) — nesse caso o papel do cliente seria desempenhado pelos israelitas ou mesmo pelo mundo mais amplo ao redor que os observava. Essa segunda opção seria o caso se a ideia fosse algo como Israel ser uma luz para as nações. Também existe a possibilidade de que Israel esteja sendo comparado com o animal sacrificado, pois escreve-se algo em seu coração. De maneira previsível, a segunda parte está totalmente ausente — não há nenhum especialista fazendo mediação. O texto chega a ponto de dizer que qualquer um seria capaz de ler a informação. Por consequência, Yahweh comunicará (“porá [...] escreverá”) sua revelação na exta de seu povo, para que Yahweh seja conhecido. A essência da metáfora seria, em lugar de lembrança e internalização da torá, a revelação da torá.

A função da torá é mostrar aos israelitas como viver na presença de Deus e como participar de sua ordem e de seus propósitos. Nessa nova aliança, as pessoas descobrirão que Deus se revelou (i.e, seus caminhos e expectativas) a cada uma delas, de maneira que saberão como viver em sua presença. Assim Deus se torna conhecido mediante a fidelidade de seu povo. Dessa maneira, na nova aliança, a torá visa unir status e identidade, em vez de servir (como era possível inferir acerca da antiga aliança) de coleção de leis, regras e normas morais.

A revelação buscada em procedimentos de extispício visa obter orientação para decisões importantes e entender as intenções e vontade da divindade. Se Yahweh estivesse escrevendo a torá no coração de Israel, ele estaria fornecendo o mesmo tipo de orientação. A torá no coração daria orientação a Israel nas decisões importantes e entendimento das intenções e vontade de Yahweh.

Como isso seria de alguma forma diferente da revelação da torá no Pentateuco, que também tinha o conhecimento de Deus como seu objetivo? Isto é, de que maneira ter a torá escrita no coração é diferente de tê-la escrita em tábuas de pedra? Se a metáfora é do mundo do extispício, o texto indica que, com as instruções/lei de Deus escritas no coração de seu povo, não haveria

nenhuma necessidade de orientação contínua para ensinar a lei de Deus. Esse tinha sido um elemento essencial da Lei do Sinai. O que aconteceria em vez disso? Deus seria conhecido por seu povo, que viveria fielmente a lei. Pessoas com a lei escrita no coração se tornam um meio de comunicação. A escrita no coração não substitui a lei, mas o ensino da lei. A lei escrita em pedra tinha de ser ensinada e poderia ser ignorada. A lei escrita no coração representa um meio de influência, e neste caso a lei não está sendo ignorada. Nessa interpretação da metáfora, o coração é, então, um meio, não um repositório. A metáfora seria de revelação, não de lembrança.

^a Essa denotação do conceito de escrita no coração tem o apoio de Provérbios 3.3 e 7.3. Veja tb. Êx 28.29; Sl 37.31; 40.8; Dt 6.6; e Is 51.7. No NT, veja Rm 2.15; 2Co 3.2,3.

^b J. Milgrom, *Leviticus 1—16*, AB 3 (New York: Doubleday, 1991), p. 159, 207.

^c I. Starr, *The rituals of the diviner*, Bibliotheca Mesopotamica 12 (Malibu: Undena, 1983), p. 57-8; exemplos são fornecidos.

Terrestre. Os vaticínios terrestres estão compilados nos 113 tabletes da série conhecida como *Šumma alu*.⁶¹ Eles abrangem uma ampla variedade de fenômenos, incluindo características de cidades, características de casas, aparições de seres sobrenaturais, comportamento de animais terrestres, aparição de fogo, ações do rei, ocorrências em campos, jardins, rios e pântanos, comportamento de animais aquáticos e aves, comportamento pessoal durante o sono ou acordado, aparição de luzes estranhas, ocorrências no caminho para a oração, comportamento sexual humano e relações familiares.⁶² Por exemplo:

- Se existe um rio e um bosque em uma cidade, o povo da cidade não será feliz (I.26).⁶³
- Se o lixão de uma cidade estiver situado rio acima, aquela cidade será abandonada (I.37).
- Se débeis mentais forem numerosos em uma cidade, essa cidade será feliz (I.87).
- Se chover rãs em uma cidade, haverá praga naquela cidade (II.79).
- Se formigas vermelhas forem vistas nos alicerces [de uma casa], o dono da casa morrerá antes do tempo (V.31).

Essa série também inclui alguns exemplos de “vaticínios de discurso”, em que um comentário ouvido por acaso (ou mesmo o ruído de um animal) ou relatado por alguém é visto como importante para a situação do ouvinte, embora não tratasse diretamente daquela situação.⁶⁴

Fisiognômico. A última série de vaticínios a ser apresentada, intitulada *Šumma izbu*,⁶⁵ contém 24 tabuletas ligadas ao nascimento de animais deformados (e inclui natimortos ou abortos espontâneos), todos designados como anomalias (= *izbu*). Assim como nos outros tipos de vaticínio dedutivo, os vaticínios fisiognômicos ocorrem por meio de um sistema originário da especulação mística. Por exemplo:

ANÁLISE COMPARATIVA 11.5: Josué 10.12-15

Muitos leitores contemporâneos da Bíblia têm reagido com incredulidade à aparente indicação de que o Sol e a Lua pararam.^a Não convencidos de que a física pode ser controlada dessa maneira, apresentam sugestões alternativas (e.g., que o exército foi protegido do calor do Sol), apesar dos problemas que elas constituem para o texto. Aqui proponho que Josué 10 opera no mundo de vaticínios, não da física. Em vez de indagar o que significaria para nós o Sol e a Lua pararem, temos de indagar o que isso significava no antigo contexto de vaticínios celestes.

No antigo Oriente Próximo, a duração dos meses não era padronizada, mas variava de acordo com as fases da Lua. Calculava-se o início do mês pela primeira aparição da lua nova. A lua cheia ocorria no meio do mês e era identificada pelo fato de a Lua se pôr alguns minutos depois do nascer do Sol. O dia do mês em que a lua cheia ocorria servia de indicador de quantos dias o mês teria. Considerava-se um bom vaticínio se a lua cheia ocorresse no dia 14 do mês porque, nesse caso, o mês teria a duração “certa” e tudo estaria em harmonia. Se a “oposição” (a Lua e o Sol aparecendo simultaneamente em horizontes opostos) ocorresse no dia 14, esse era considerado um mês “de duração plena”, composto de dias completos (cf. Js 10.13). O horizonte era observado com muita atenção no meio do mês, na expectativa de que essa oposição de Sol e Lua ocorresse no dia propício (o dia 14). Acreditava-se que a oposição no dia errado era um vaticínio de todo tipo de calamidade, até

mesmo de derrota militar e destruição de cidades. Desse modo, atribuíam-se grande importância a esses vaticínios. Em Josué 10, considerando que o Sol está sobre Gibeão (a leste) e a Lua está sobre Aijalom (a oeste), é provável que esse tenha sido um momento próximo do nascer do Sol na fase de lua cheia.

Os vaticínios celestes da Mesopotâmia usam verbos como “esperar”, “deter-se” e “parar” para registrar os movimentos e posições relativas dos corpos celestes. Quando a Lua e/ou Sol não esperam, a Lua submerge no horizonte antes de o Sol nascer e não ocorre nenhuma oposição. Quando a Lua e o Sol esperam ou se detêm, isso indica que a oposição ocorre para a determinação do dia da lua cheia. Por exemplo:

- Se no dia 14 a Lua e o Sol forem vistos juntos, o discurso da terra se tornará confiável; a terra se tornará feliz (517:6,7).^b

- Se no dia 15, a Lua e o Sol forem vistos juntos, um inimigo forte levantará suas armas contra a terra; o inimigo derrubará o portão da cidade (173:1-4).

- Se a Lua não esperar pelo Sol, mas se puser, haverá fúria de leões e lobos (91:1,2; veja tb. 174:4; 295:1; e 481:4).^c

- Se a Lua estiver firme (= detiver-se) em seu curso, os negócios diminuirão — no dia 15 será vista com o Sol (295:7,8; veja tb. 252:r.3).

- Se a Lua estiver apressada em seus movimentos, os negócios diminuirão (173:7).

- Marte entrou em Câncer, mas isso não será considerado vaticínio; não permanecerá nele, não ficará estacionário nem se demorará; ele sairá rapidamente (462:1-7).

À luz desses vaticínios, seria possível traduzir Josué 10.12b,13 da seguinte maneira:

“Ó Sol, espera sobre Gibeão, e, ó Lua, sobre o vale de Aijalom.” Então o Sol esperou e a Lua parou antes de a nação se vingar de seus inimigos. Acaso não está escrito no livro de Jasar: “O Sol se deteve no meio do céu e não se apressou em se pôr como em um dia de duração completa”?

Toda essa linguagem nos é familiar com base nos vaticínios celestes. Deve-se observar que o texto bíblico não sugere que os fenômenos astronômicos foram sem igual; em vez disso, Josué 10.14 diz claramente que o

que foi sem igual foi o Senhor aceitar uma estratégia de batalha de um homem (“o Senhor ouviu um homem”). É possível que o fato de Josué ter conhecimento de que os amorreus se baseavam em vaticínios o tenha levado a pedir ao Senhor algo que ele sabia que abalaria o moral deles: a oposição ocorrer em um dia não propício. Isso não muda a ideia geral de que Deus lutou em favor de Israel, mas certamente dá ao intérprete um quadro mais preciso da maneira que Deus o fez.

^a Para mais detalhes, veja J. H. Walton, “Joshua 10:12-15 and Mesopotamian celestial omen texts”, in: A. R. Millard; J. K. Hoffmeier; D. W. Baker, orgs., Faith, tradition, and history (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), p. 181-90. Para uma análise mais detalhada e atualizada, veja <https://www.ivpress.com/Media/Default/Downloads/Misc/5184-appendix.pdf>.

^b Todos os exemplos são tirados de H. Hunger, *Astrological reports to Assyrian kings*, SAA 8 (Helsinki: University of Helsinki Press, 1992), e seguem o sistema de numeração dessa obra.

^c Vários textos falam de tanto o Sol quanto a Lua não esperarem (embora Hunger não os traduza dessa maneira): 23.5; 24.6; 92.1-3; 173.9,10; 499.1-3.

- Se o ombro direito de uma anomalia estiver saltado, o inimigo de vocês levará embora o poder do país; um oficial do palácio morrerá; um débil mental nascerá na terra de vocês (XIV.10).
- Se uma anomalia tiver duas cabeças, mas (apenas) um pescoço, o rei conquistará qualquer lugar para onde se voltar; conquistará uma terra que não lhe pertence (VII.A.1-2).
- Se uma ovelha der à luz um leão, e este tiver quatro chifres à direita e à esquerda, o príncipe governará os (quatro) cantos (V.29).

Em geral, vaticínios terrestres e fisiognômicos são mais aplicáveis às pessoas do povo, ao passo que a adivinhação por extispício e celeste é aplicada ao rei e às questões de estado. Proteção mediante rituais apotropaicos (*namburbi*), que livra alguém do mal, é usada com maior frequência como reação a vaticínios terrestres e fisiognômicos e raramente em reação a vaticínios por extispício e celestes.⁶⁶

Praticantes

Baru

Esses adivinhos eram considerados os intérpretes profissionais de vaticínios e se envolviam basicamente com extispício.⁶⁷ Assim, embora as traduções “adivinho” ou “sacerdote adivinhador” sejam aceitáveis, na prática a palavra “harúspice” (aquele que examina entranhas de animais sacrificados com vistas à adivinhação) descreveria com precisão a atividade principal.

Tupšarru

De forma geral, esse termo se referia a escribas, mas tecnicamente é um título dado a adivinhos celestes.

Muḫḫu

Esse termo ocorre no contexto de declarações proféticas, e indivíduos designados por esse título são geralmente considerados “extáticos”. O uso contextual indica um estado mental alterado.

Apilu

Esses especialistas são “consultores” que fornecem comunicação divina em resposta a indagações (cf. Balaão).⁶⁸

Magia

Desde o início temos de entender que no mundo antigo a magia não pode ser dissociada da categoria religião.⁶⁹ Na definição apresentada por W. Farber, a “magia” se encontra nos limites da religião de um modo que a direciona na busca do interesse próprio.⁷⁰ G. Frantz-Szabó oferece uma definição que

abrange toda a gama de magia e religião no contexto da invocação eficaz do poder sobrenatural. “[A magia] é um sistema planejado de técnicas que visam influenciar os deuses e outros poderes sobrenaturais e que pode ser ensinado e aprendido. [...] A magia é uma prática, na verdade uma ciência, que por meio de recursos estabelecidos e em grande parte empíricos procura alterar ou manter circunstâncias terrenas ou até mesmo evocá-las de novo. A magia não apenas manipula as forças ocultas, mas também se esforça em dominar os poderes sobrenaturais superiores com os quais a religião se ocupa.”⁷¹

A magia e seu ambiente cognitivo

Embora a adivinhação esteja relacionada com adquirir conhecimento, a magia envolve exercer poder. “O que a adivinhação revela, a magia pode solucionar.”⁷² Com frequência a solução é procurada por meio de encantamentos, que consistem em rituais orais, em geral realizados em associação com rituais manuais, com o objetivo de realizar proteção (apotropismo), eliminação (exorcismo) ou imposição de maldições (bruxaria). Esses rituais são uma tentativa de manipular forças cósmicas em busca de satisfazer os próprios interesses. Um importante conceito subjacente que ajuda a entender a relação entre adivinhação e magia é que maus vaticínios têm uma influência prejudicial, que precisa ser tratada por meio de encantamentos e rituais.⁷³

Dessa forma, o vaticínio estabelecia entre a pessoa e o mal pressagiado uma conexão que tinha de ser interrompida a fim de liberar o poder do vaticínio. Esse era o papel dos encantamentos e rituais. Maul identifica seis objetivos desses rituais *namburbi*:

1. A ira dos deuses que enviaram o vaticínio tem de ser aplacada.
2. A decisão de enviar um destino maligno tem de ser revisada ou anulada.
3. A impureza adquirida do vaticínio tem de ser removida.

4. A impureza do ambiente precisa ser removida.
5. A pessoa tem de voltar à vida normal.
6. A pessoa deve receber proteção contra uma nova ameaça.⁷⁴

Os encantamentos funcionam como rituais orais de transferência. Podem transferir atributos positivos, como pureza; atributos negativos, como doenças; ou atributos de identidade (em geral a transferência parte de um item ou objeto representativo ou então se destina a ele).⁷⁵ O poder subjacente da magia era parte integrante do próprio cosmos. “A magia egípcia era uma esfera de ação legítima e um modo de entendimento que, à semelhança de concepções do cosmo, envolvia a totalidade da criação desde os elementos mais elevados até os mais insignificantes. Era uma força que havia existido desde o início e sido essencial para a criação do mundo. [...] [A] *Instrução a Merikare* diz que o criador deu a magia à humanidade ‘como uma arma para evitar o que poderia acontecer’.”⁷⁶

Nesses papéis, a magia era em geral reconhecida como benéfica para a sociedade, embora pudesse ser usada com objetivos antissociais.⁷⁷ Portanto, o especialista em fazer encantamentos estava envolvido em uma profissão honrosa e devia ser distinguido dos necromantes ou daqueles que lançavam feitiços.

Praticantes

AŠIPU

Esse termo descreve a profissão mais próxima do “médico” moderno,⁷⁸ embora precisemos ter cuidado para não pensar neles como médicos no sentido de hoje. Eles estavam preocupados com os sintomas, mas os consideravam sinais.⁷⁹ Esses praticantes se envolviam na esfera da magia e serviam de exorcistas. Recebiam porções do alimento oferecido às divindades, o que indica que eram considerados membros do quadro de

sacerdotes. Eram especialistas em diagnóstico tanto mágicos quanto médicos e no tratamento de doenças.⁸⁰

Asu

Com frequência esses especialistas trabalhavam em estreita associação com um *ašipu*. Eles se especializavam em drogas, ervas e cuidados físicos e, desse modo, combinavam os papéis de enfermeiro e farmacêutico. Remédios de ervas tinham de ser administrados no momento propício (astronomia) e acompanhados pelos encantamentos apropriados. Às vezes a potência ou eficácia das ervas podia ser determinada tanto pelo momento e pelas condições em que tinham sido colhidas quanto pelas condições astrais em que eram preparadas e administradas.⁸¹

KAŠŠAPU/KAŠŠAPTU

Esse é o termo acádico mais comum para designar feiticeiros de ambos os sexos. Esse rótulo negativo designa aqueles cuja magia é prejudicial às pessoas e à sociedade.

Epistemologia e semiótica

A adivinhação produzia a única revelação divina conhecida no antigo Oriente Próximo. Os antigos não acreditavam que, por meio dos mecanismos da adivinhação, eles pudessem conhecer a divindade, mas que podiam vislumbrar os desígnios e a vontade da divindade. “Os sinais não causavam o futuro — os deuses causavam —, mas revelavam o que estava por vir, e os deuses os deixavam por toda parte.”⁸² Nesta seção, investigaremos a epistemologia subjacente que respaldava as crenças deles.⁸³

A epistemologia trata de teorias do conhecimento: Como as pessoas têm confiança de que aquilo que “conhecem” é suficientemente importante e significativo? Como é obtido o conhecimento “verdadeiro” e em que se baseia? O que o torna “verdadeiro”? Essas são perguntas importantes à medida que tentamos entender a adivinhação. Por que a adivinhação fazia sentido para as pessoas do mundo antigo? Que tipo de conhecimento elas acreditavam receber dos deuses por meio da adivinhação? É claro que, para elas, a adivinhação era vital e dizia respeito ao que era real: elas não a consideravam farsesca ou inventada.⁸⁴

No entanto, mesmo quando admitimos esse fato, reconhecemos que, uma vez que a adivinhação é tão estranha para nós do mundo ocidental, nosso entendimento é, na melhor das hipóteses, superficial. Como observado por A. Guinan: “Existem pouquíssimos gêneros cujas estruturas conceituais permanecem tão intransigentemente obscuras”.⁸⁵ É como trabalhar com um idioma do qual conhecemos o alfabeto, mas reconhecemos bem poucas palavras. Ainda assim, como pesquisadores que buscam entender uma cultura estrangeira, temos de tentar entender a credibilidade da instituição e de suas funções. Não podemos admitir que nossas próprias avaliações da validade da instituição — baseadas em nosso próprio ambiente cognitivo — interfiram na análise.⁸⁶

Funções: legitimação, ação e advertência

É importante reconhecer as diferenças entre a função de adivinhação como prática e as formas de funcionamento das coleções de textos de vaticínios. “Um vaticínio é um construto cognitivo único que remete ao acontecimento passado que o contém; ao mesmo tempo ele aponta para o futuro para servir de advertência.”⁸⁷ Assim que um vaticínio era registrado e organizado com outros vaticínios, para ser usado em situações futuras, ele adquiria vida própria. A preservação e a formalização do vaticínio estendiam seu significado e ampliavam seu potencial de reutilização. “A maioria das formas de adivinhação produz um significado peculiar e aplicável à situação em questão. No entanto, o registro de vaticínios produz um significado que parece fixo. Ao transformar uma percepção isolada em um objeto inteligível cujo significado é aplicável em outros contextos, esse registro sugere um processo de abstração e estabelece um sistema de conhecimento. Os escribas não estavam apenas acrescentando novos vaticínios, mas também definindo seu significado. Quando tanto os sinais quanto seus significados são imaginados na mente humana, a investigação divinatória parece dar um salto intelectual em território epistemológico novo.”⁸⁸

Na Mesopotâmia, a adivinhação se baseava na observação daquilo que é anômalo, ao passo que a incorporação de vaticínios em textos buscava a sistematização.⁸⁹ Nosso estudo tem inevitavelmente de se concentrar nos textos e na maneira que eram usados. Algumas vezes, talvez consigamos observar de fora a experiência concreta de adivinhação, mas apenas por meio de fontes escritas, o que é uma desvantagem. As funções dos textos divinatórios podem ser classificadas em três categorias gerais: legitimação, ação e advertência. Consideraremos brevemente uma de cada vez.

Acima de tudo, no antigo Oriente Próximo, a adivinhação se concentrava na *legitimação* do rei e do regime vigente. Essa legitimação se via na contínua confirmação de que os deuses haviam posto o rei no trono e respaldavam suas políticas e atividades. Vaticínios positivos validavam o

plano do rei; vaticínios negativos advertiam acerca de possíveis situações problemáticas ou empreendimentos desastrosos. Mesmo esses vaticínios negativos prolongavam o reinado do rei ao identificar o que poderia colocar em risco esse reinado. O rei sempre desejava mostrar que sua linha de ação havia sido pelo menos endossada pelos deuses, se não até mesmo iniciada e orientada por eles.⁹⁰

A adivinhação não apenas legitimava a ação que o rei já havia decidido empreender, mas também incentivava certas ações. Quando um vaticínio indicava um desfecho favorável ou um profeta transmitia a mensagem: “Eu [a divindade] estou com você”, o rei podia seguir em frente com a convicção de que teria sucesso. Nesse sentido, a adivinhação era capaz de justificar uma linha de ação. O resultado da adivinhação não era um conhecimento seguro ou específico do futuro, mas uma confiança quanto ao presente. Por esse motivo, as apódoses de vaticínio não devem ser consideradas predições que seriam avaliadas quanto a sua precisão. Elas ofereciam orientação sobre como abordar uma situação.⁹¹ Desse modo, o rei também teria o cuidado de dar ouvidos às *advertências* oferecidas pela adivinhação. Mas, assim como um vaticínio positivo não seria entendido como garantia de sucesso, da mesma forma, com frequência, um vaticínio negativo podia ser revertido.⁹² “Os deuses enviam os sinais; mas o que esses sinais anunciam não é um destino inevitável. Em um texto babilônico um sinal não é a causa absoluta de um acontecimento futuro, mas uma advertência. Com ações apropriadas é possível evitar que ocorra o acontecimento previsto. A ideia de determinismo não é intrínseca a esse conceito de sinal.”⁹³ Por consequência, as evidências sugerem que a função da adivinhação era fornecer endosso ou advertência divinos quanto a uma ação que o rei já havia empreendido ou estava considerando empreender, a fim de assegurar ao rei o apoio contínuo da divindade.

Certeza

De que a pessoa poderia ter certeza em decorrência da adivinhação? O problema em pressupor que a intenção da adivinhação era a previsão do futuro é que isso representa um obstáculo intransponível. “Expressando isso de forma fria e racional, ela não consegue fazer o que alega. Seria de esperar que o acúmulo inevitável de predições falsas enfraquecesse o processo.”⁹⁴ Verificamos que os antigos não sofriam dessa dissonância cognitiva e, portanto, precisamos nuançar mais cuidadosamente nosso entendimento para reconhecer que as apódoses são mais previsão do que predição.⁹⁵

Se alguma proclamação de infortúnio não se materializasse, havia uma variedade de explicações à disposição. A pessoa podia concluir que os vaticínios tinham sido mal interpretados, que outros vaticínios contrários não haviam sido percebidos ou que os rituais apotropaicos (protetores) haviam obtido êxito.⁹⁶ Mas o sistema não dependia apenas desses meios artificiais para manter-se viável. Em vez disso, L. Starr sugere que aquilo que para nós talvez pareçam predições revela o mundo em potencial: “As predições embutidas em apódoses de vaticínios não espelham a realidade, mas os temores e as aspirações do povo da Mesopotâmia. Predições desfavoráveis — e essas são compreensivelmente a maioria — descrevem as calamidades, tanto naturais quanto causadas pelo homem, que podem sobrevir igualmente ao rei e ao país; as favoráveis descrevem as esperanças humanas de paz e prosperidade”.⁹⁷

Se é de fato assim, não é tanto o caso de que os vaticínios visavam prever o futuro. Antes, por causa de uma correlação passada, eles chamavam atenção para questões específicas. As práticas modernas de usar folhas de chá para ler o futuro ou utilizar horóscopo têm o mesmo resultado, mas em nosso mundo contemporâneo elas são quase totalmente seculares. No mundo antigo, eram os deuses que chamavam a atenção da pessoa, e eles controlavam o futuro, tornando assim o conselho ou advertência ainda mais persuasivos. Vaticínios e pelo menos algumas categorias de profecia tendiam a chamar a atenção para certas questões, e o resultado esperado era que essa

consciência ampliada levaria à ação apropriada. “A tensão subjacente de uma situação pessoal desperta o poder de um vaticínio na atribuição de sentido.”⁹⁸

A adivinhação não visava, portanto, dar certeza. Em vez disso, proporcionava alguma orientação na escolha de uma linha de ação. Ela ajudava as pessoas a terem uma ideia do que fazer diante de um futuro incerto, com um senso de orientação divina por trás de sua decisão. A lógica era: mais vale prevenir do que remediar, ou, de maneira alternativa, *carpe diem*.

Excursão: Deuteronômio 18.20-22

Antes de concluir esta seção, é importante fazer uma pausa para considerar as implicações epistemológicas para o teste de um profeta em Deuteronômio 18:

Mas um profeta que ousar falar em meu nome qualquer coisa que eu não ordenei, ou um profeta que falar em nome de outros deuses, deve ser morto.

Vocês talvez digam a si mesmos: “Como podemos saber quando uma mensagem não foi falada pelo SENHOR?”. Se aquilo que um profeta proclama em nome do SENHOR não acontecer ou não se tornar realidade, essa é uma mensagem que o SENHOR não falou. Esse profeta falou com presunção, por isso não tenham medo (Dt 18.20-22).

Cabem algumas observações para descobrir quão amplo ou quão limitado é o teste epistemológico oferecido.

ANÁLISE COMPARATIVA 11.6:

Por que Israel foi proibido de praticar a adivinhação dedutiva?

Pudemos considerar algumas das incertezas contínuas sobre a adivinhação, buscando ao mesmo tempo entender como ela dá sentido e estabelece sua autenticidade. O esclarecimento dessas questões também deve nos ajudar a entender por que a maioria dos tipos de adivinhação dedutiva deve ter sido inaceitável no yahwismo, embora a adivinhação inspirada fosse aprovada e usada. Em outras palavras, o que era diferente na epistemologia, teologia ou semiótica de Israel para excluir certos fenômenos divinatórios?

A fim de entender por que a adivinhação dedutiva foi proscrita em Israel, precisamos examinar quatro elementos:

1. Como eles percebiam o mundo ao redor, semiótica (os vaticínios indicam algum sentido?).

2. Como a comunicação divina era interpretada, hermenêutica (incluindo pressupostos empíricos, desenvolvimento místico do conjunto de vaticínios e o meio pelo qual se obtinha a informação).

3. O que eles acreditavam que poderiam saber e como poderiam sabê-lo, epistemologia.

4. Como percebiam Deus, teologia.

É possível obter algumas pistas iniciais ao examinar por que os israelitas tiveram permissão de usar sorteio, mas não extispício, quando ambos são formas provocadas de adivinhação dedutiva. Os dois são simplesmente mecanismos variantes para apresentar um pedido oracular perante a divindade. A principal diferença entre eles está fundamentalmente na maneira que o sinal é interpretado. A especulação mística é desnecessária para entender o significado do sorteio — a resposta é clara. Em contraste, a interpretação da exta se baseia inteiramente nessa especulação mística. Além disso, a interpretação da exta envolve bem mais complexidade, pois havia numerosos sinais encontrados em qualquer leitura do fígado, e esses sinais tinham de ser contrapostos e levados em conta na interpretação do perito em adivinhação. Em outras palavras, parece que, para ser aceitável em Israel, a adivinhação dedutiva provocada tinha de ser totalmente binária, porque com apenas duas escolhas o intérprete humano não tinha nenhum papel. O extispício funcionava com base no princípio binário, mas tinha de combinar várias interpretações binárias, e a hermenêutica se baseava em especulações místicas. Desse modo, procedimentos como o óleo na água também eram proibidos em Israel. Por consequência, não era a epistemologia da adivinhação que estava em oposição à teologia israelita, mas a hermenêutica associada à interpretação exigida do harúspice. Em outras palavras, Israel e seus

vizinhos estavam de acordo na crença de que era possível fazer consultas à divindade. Havia discordância ou na semiótica (e.g., o fato de que a aparência do fígado não tinha nenhuma significação) ou na habilidade dos especialistas em discernir aquilo que era significado (hermenêutica). Isso é parecido com a distinção feita anteriormente na categoria de adivinhação inspirada. Acreditava-se que a semiótica por trás tanto de profecias quanto de sonhos era legítima, uma vez que o sonhos e profecias eram tidos como meios de obter informações da divindade. Mas o fato de sonhos exigirem os serviços de um intérprete os tornava mais suspeitos, com o resultado de que, com o tempo, a confiança nessa forma de comunicação declinou (Jr 23.25-28). Não há nenhum indício de que uma diferença na percepção da divindade estivesse no cerne dessas distinções, embora, qualquer que fosse o grau em que fosse visto como coerção, manipulação ou mesmo uma forma de não dar ouvidos a Deus, o extispício era inaceitável. Nenhum desses elementos é claramente discernível na maneira que o extispício funcionava, e o sorteio podia estar sujeito aos mesmos abusos.

Quando voltamos nossa atenção para a outra categoria principal, a adivinhação dedutiva passiva/não provocada, vemos que ela era totalmente proibida em Israel. De novo a pergunta é: “Por quais motivos?”.

Semiótica

Indícios bíblicos sugerem que os israelitas realmente acreditavam que ocorrências celestes tinham significado e importância (e.g., Jl 2.30). Mas não há jamais qualquer indício de que existisse uma hermenêutica apropriada para extrair informações dessas ocorrências, exceto conclusões muito genéricas sobre o controle de Deus ou de que acontecimentos auspiciosos estavam a caminho. Há ainda menos motivos para pensar que fenômenos terrestres tivessem significado.

Hermenêutica

Nenhum dos meios interpretativos como auras, ocultos, cores e relacionamentos de posição é incentivado no texto bíblico. Tanto a interpretação celeste quanto a terrestre usavam princípios binários em combinações complexas, e os princípios foram desenvolvidos por meio de expansão especulativa. Poderíamos concluir que esses elementos eram o aspecto mais objetável.

Epistemologia

Embora a ideia de que as pessoas possam obter informações da parte da divindade por meio de vaticínios não faça parte de nosso ambiente cognitivo moderno, essa era uma crença que Israel partilhava com seus vizinhos. As diferenças não estavam, então, na epistemologia básica, mas na semiótica (aquilo que tem significância) e na hermenêutica (como essa significância é interpretada — ambas as categorias fazem parte da epistemologia) mediante as quais a comunicação divina era apresentada e entendida. De acordo com a epistemologia do antigo Oriente Próximo, os vaticínios podiam dar orientação para decisões específicas. De acordo com a epistemologia israelita, a comunicação divina visava ajudar as pessoas a conhecerem a Deus e seu plano.

Teologia

A adivinhação dedutiva passiva não implica intrinsecamente crenças sobre a divindade que sejam contrárias à teologia israelita. A comunicação por meio de vaticínios celestes ou terrestres não é indigna de Yahweh, e os israelitas não pressupõem a existência de outros deuses ou poderes. Mas é claro que o sistema não para por aí. Os mesopotâmicos também criam que rituais e encantamentos podiam reverter sinais. Isso passa da esfera do conhecimento transmitido para o

poder exercido. É aí que a teologia enfrenta problemas, e as diferenças vêm à tona.

Na adivinhação dedutiva passiva, os princípios semióticos e hermenêuticos espelham, então, aquilo que encontramos no extispício e fornecem a explicação mais provável para o porquê de essas práticas divinatórias terem sido proibidas em Israel. Yahweh podia falar (adivinhação inspirada), podia escolher (adivinhação dedutiva binária provocada simples), mas não “escrevia” suas mensagens nas entranhas de animais ou no movimento dos corpos celestes (adivinhação dedutiva provocada não binária ou binária complexa; adivinhação dedutiva não provocada). Israel cria que podia obter informações sobre a atividade divina, da mesma maneira que faziam seus colegas do antigo Oriente Próximo, mas a lista de meios divinatórios que reconheciam como semiótica e hermeneuticamente aceitáveis era bem mais limitada.

Em Israel, Deus “escrevia” por meio dos profetas, e o repositório fundacional com base no qual os profetas operavam não eram vaticínios ou sonhos, mas a aliança. O conceito do antigo Oriente Próximo de uma correlação passada entre um vaticínio e o acontecimento ligado a ele tem um papel parecido com o que podemos observar no conceito israelita de conexão entre a aliança e suas correspondentes bênçãos e maldições. Como a recorrência de um vaticínio impele as pessoas a estarem bem inteiradas da correlação, isso motiva a ação na área prenunciada de comportamento. De modo parecido, a profecia incentiva as pessoas a estarem bem inteiradas da correlação, e espera-se que ela motive a ação apropriada.

Tanto em Israel quanto no antigo Oriente Próximo, acreditava-se que a divindade controlava acontecimentos e que se comunicava por meio de acontecimentos. A divindade se comunicava, e essa comunicação podia ser entendida. O conhecimento verdadeiro tinha origem na esfera divina. A adivinhação fornecia um meio pelo qual era

possível interpretar acontecimentos e ocorrências. De importância fundamental para a interpretação dos acontecimentos apresentados pelos profetas de Israel era a aliança. Ela era considerada a explicação para entender as experiências da nação.

Em contraste, de importância fundamental para a interpretação de acontecimentos e ocorrências no antigo Oriente Próximo era uma combinação artística de vaticínios, tanto escritos quanto observados. Ambos os sistemas têm um intérprete humano (um profeta ou um adivinho) que se acredita ser em algum sentido dirigido pela divindade, e ambos se baseiam em comunicação feita pela divindade no passado (aliança ou vaticínios). A diferença está nas associações das quais se extrai o sentido. Em Israel, as bênçãos e maldições da aliança estão associadas ao comportamento dos israelitas e às consequências que eles experimentam. Em contraste, a adivinhação se baseia em associações circunstanciais de vaticínios que não têm nenhuma relação intrínseca.^a

^a. A. K. Guinan, “A severed head laughed: stories of divinatory interpretation”, in: L. Ciruolo; J. Seidel, org., *Magic and divination in the ancient world*, *Ancient Magic and Divination 2* (Leiden: Brill/Styx, 2002), p. 28.

- A pergunta apresentada diz respeito a como saber quando uma palavra *não* foi dita por Yahweh, e não como saber quando uma palavra *foi* dita por ele. Da mesma forma, o texto *não* diz que um profeta cujas palavras *de fato* se cumprem é um profeta verdadeiro.⁹⁹
- O resultado final é que não devem ter medo do profeta (hebr., *gur* = temer), então a questão diz respeito à quem devem temer. Isso indica que a ênfase está em oráculos de juízo, porque consistem no único tipo que seria temido.

O que o texto quer dizer é que o “falso profeta” não tem nenhum conhecimento verdadeiro de decisões ou atividades de *juízo* divino. Portanto, de modo lógico, isso trataria de forma específica da área de prognóstico de juízo, em vez das áreas de previsão ou visão de futuro, as quais, por definição, não ofereciam o mesmo tipo de conhecimento e, portanto, não seriam refutáveis da mesma maneira.¹⁰⁰ Prognóstico, previsão e visão de futuro esperam — todos eles — cumprimento, mas de diferentes maneiras. O critério de Deuteronômio 18 logicamente se aplicaria apenas a prognóstico.

Certamente, um profeta também podia estabelecer sua credibilidade por meio de prognósticos que não fossem pronunciamentos de catástrofe, com a consequência de que, ao fazer esses pronunciamentos, eles seriam levados a sério. O texto bíblico deixa claras algumas variações:

- Alguns profetas são encarcerados ou ameaçados por causa de profecias de catástrofe suspeitas (Micaías, em 1Rs 22; Jeremias, em Jr 26).
- Alguns profetas oferecem prognósticos que se tornam realidade com a finalidade de estabelecer sua credibilidade (o pronunciamento de Jeremias sobre a morte de Hananias em Jr 28.15-17; a profecia de Ezequiel de que Jerusalém cairá em Ez 2.5; 33.33; de modo parecido, Moisés realiza sinais para estabelecer sua credibilidade em Êx 4.1-9).
- Alguns profetas desfrutam de credibilidade por causa do seu histórico de acertos (cf. Samuel, 1Sm 3.19,20; 9.6).
- Jeremias talvez esteja expandindo Deuteronômio 18 ao indicar que não são apenas profecias de catástrofe que servem de base para avaliação, mas também profecias de paz que se concretizam (Jr 28.7-9).

Tudo isso indica que a orientação oferecida é não fazer juízo até que o profeta tenha construído uma reputação, embora se reconheça que nem

sempre isso seja prático.¹⁰¹

¹ A. K. Guinan, “A severed head laughed: stories of divinatory interpretation”, in: L. Ciruolo; J. Seidel, orgs., *Magic and divination in the ancient world*, Ancient Magic and Divination 2 (Leiden: Brill/Styx, 2002), p. 4-40, citação da p. 10. Quanto ao melhor estudo sobre adivinhação, veja U. S. Koch, *Mesopotamian divination texts: conversing with the gods* (Münster: Ugarit-Verlag, 2015), e, quanto a um resumo bastante esclarecedor, veja M. Van de Mieroop, *Philosophy before the Greeks: the pursuit of truth in ancient Babylonia* (Princeton: Princeton University Press, 2016), p. 87-140.↵

² Não analiso a história da adivinhação, cuja origem está na segunda metade do terceiro milênio a.C. Fontes sumérias não fornecem nenhum texto de adivinhação, mas é claro que eles já praticavam extispício. A adivinhação celeste se desenvolveu em grande parte no período babilônico antigo. Não há dúvida de que ocorre desenvolvimento de um período para outro no que diz respeito à prática da adivinhação e à cosmovisão por trás dela. A análise dessa história pode ser encontrada de forma acessível em várias fontes relacionadas nas notas de rodapé a seguir.↵

³ As categorias “inspirada” e “dedutiva” são introduzidas por J. Bottéro, *Religion in ancient Mesopotamia* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), p. 170-1. Nissinen usa “não indutiva” em vez de “inspirada” (PPANE, p. 1).↵

⁴ Fontes para o conjunto de textos proféticos neoassírios são as seguintes: M. Nissinen, *References to prophecy in neo-Assyrian sources*, SAAS 7 (Helsinki: University of Helsinki Press, 1998); Nissinen, *Prophecy in its Near Eastern context* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000); PPANE; S. Parpola, *Assyrian prophecies*, SAA 9 (Helsinki: University of Helsinki Press, 1998).↵

⁵ Entre as fontes para o arquivo de Mari estão: W. Heimpel, *Letters to the king of Mari* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003); J. J. M. Roberts, “The Mari prophetic texts in transliteration and English translation”, in: *The Bible and the ancient Near East* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2002), p. 157-253; PPANE. Veja tb. as duas profecias de Eshnunna publicadas por M. deJong Ellis, “The goddess Kititum speaks to king Ibalpiel: oracle texts from Ischali”, *MARI* 5 (1987): 235-66.↵

⁶ Além das fontes já mencionadas, entre os estudos esclarecedores de profecia do antigo Oriente Próximo estão: M. deJong Ellis, “Observations on Mesopotamian oracles and prophetic texts”, *JCS* 41 (1989): 127-86; A. Malamat, “A forerunner of biblical prophecy: the Mari documents”, in: P. D. Miller; P. D. Hanson; S. D. McBride, orgs., *Ancient Israelite religion: essays in honor of Frank Moore Cross* (Philadelphia: Fortress, 1987), p. 33-52; J. Stökl, *Prophecy in the ancient Near East* (Leiden: Brill, 2012); R. P. Gordon; H. M. Barstad, “Thus speaks Ishtar of Arbela”: *prophecy in Israel, Assyria, and Egypt in the neo-Assyrian period* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2013); M. J. Boda; L. M. Wray Beal, *Prophets, prophecy, and ancient Israelite historiography* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2013).↵

⁷ PPANE 16.↵

⁸ S. A. L. Butler, *Mesopotamian conceptions of dreams and dream rituals*, AOAT 258 (Münster: Ugarit-Verlag, 1998), p. 217-40; J.-M. Husser, *Dreams and dream narratives in the biblical world* (Sheffield: JSOT, 1999).↵

⁹ Veja em Butler, *Mesopotamian conceptions*, uma ampla abordagem. O *Livro assírio dos sonhos* foi publicado por A. L. Oppenheim, *The interpretation of dreams in the ancient Near East*, Transactions of the American Philosophical Society 46/3 (Philadelphia: American Philosophical Society, 1956).↵

¹⁰ Todos os exemplos são de Oppenheim, *Interpretation*, com o número de página e coluna indicados entre parênteses.↵

¹¹ Nenhum dos oráculos tem todos esses elementos, e a maioria tem apenas um ou dois. Um exemplo de oráculo que tem mais elementos é a carta de Nur-Sin a Zimri Lim (n. 1) em *PPANE* 17-21.↵

¹² *PPANE* 19.↵

¹³ Textos de Mari (período babilônico antigo) n. 1, 2, 8, 25, 27, 28, 29, 38, e neoassírio n. 88. Os números usados aqui e nas notas de rodapé a seguir são de *PPANE*.↵

¹⁴ N. 6, Eshnunna; n. 19, 22, Babilônia/Hamurábi; n. 47, Ishme-Dagan.↵

¹⁵ Oráculos de número 1, 2, 3, 4, 8, 12, 14, 15, 16, 25, 27, 29, 30, 31, 32, 38, 39, e o neoassírio, n. 80.↵

¹⁶ Bottéro, *Religion*, p. 171.↵

¹⁷ Bottéro, *Religion*, p. 178.↵

¹⁸ A. M. Kitz, “Prophecy as divination”, *CBQ* 65 (2003): 22-42, citação da 24.↵

¹⁹ Kitz, “Prophecy as divination”, p. 25-6.↵

²⁰ U. Koch-Westenholz, *Mesopotamian astrology*, Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies 19 (Copenhagen: Museum Tusculanum, University of Copenhagen, 1995), p. 138.↵

²¹ Kitz, “Prophecy”, 25-6.↵

²² E. Reiner, *Astral magic in Babylonia* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1995), p. 72.↵

²³ S. M. Maul, “How the Babylonians protected themselves against calamities announced by omens”, in: T. Abusch; K. van der Toorn, orgs., *Mesopotamian magic*, Ancient Magic and Divination 1 (Groningen: Styx, 1999), p. 123. Segundo Koch, “a necessidade humana básica de informação socialmente estratégica é uma das principais forças motrizes da prática da adivinhação” (Koch, *Mesopotamian divination texts*, p. 25).↵

²⁴ D. Brown, *Mesopotamian planetary astronomy-astrology* (Groningen: Styx, 2000), p. 110-1.↵

²⁵ Koch-Westenholz, *Mesopotamian astrology*, p. 18. Veja tb. a análise em F. Cryer, *Divination in ancient Israel and its Near eastern environment*, JSOTSup 142 (Sheffield: JSOT, 1994), p. 150-4.↵

²⁶ Koch-Westenholz, *Mesopotamian astrology*, p. 18-9.↵

²⁷ Brown, *Mesopotamian planetary astronomy*, p. 126-39.↵

²⁸ Brown, *Mesopotamian planetary astronomy*, p. 111; veja tb. A. Guinan, “The perils of high living: divinatory rhetoric in *Šumma ālu*”, in: H. Behrens; D. Loding; M. Roth, orgs., *Dumu-E2-Dub-Ba-A: studies in Honor of Åke W. Sjöberg* (Philadelphia: Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 1989), p. 229.↵

²⁹ Guinan, “Severed head”, p. 10. Exemplos de vaticínios impossíveis são encontrados naqueles que tratam de eclipses lunares nos dias do mês em que não era possível ocorrer eclipses lunares (no calendário lunar, a lua cheia, que é a única fase da Lua em que pode haver eclipse, fica no meio do mês).↵

³⁰ Guinan, “Perils”, p. 227. Também Koch, *Mesopotamian divination texts*, p. 4-5.↵

³¹ Entre os recursos fundamentais estão U. Jeyes, *Old Babylonian extispicy*, Publication de l’Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul 64 (Istanbul: Nederlands Historisch Archaeologisch Instituut, 1989); I. Starr, *The rituals of the diviner*, Bibliotheca Mesopotamica 12 (Malibu: Undena, 1983); Starr, *Queries to the Sungod*, SAA 4 (Helsinki: University of Helsinki Press, 1990); U. Koch-Westenholz, *Babylonian liver omens* (Copenhagen: Museum Tusculanum, 2000); Koch, *Mesopotamian divination texts*.↵

³² Starr, *Rituals*, p. 4-5; Reiner, *Astral magic*, p. 63, 74-9.↵

³³ Starr, *Rituals*, p. 4.↵

³⁴ Veja A. Goetze, *Old Babylonian omen texts*, YOS 10 (New Haven: Yale University Press, 1947); Jeyes, *Old Babylonian extispicy*.↵

³⁵ Veja Starr, *Queries*.↵

³⁶ Starr, *Rituals*, p. 6.↵

³⁷ Cryer, *Divination*, p. 176. Compare-se com a quiromancia ou a frenologia de hoje.↵

³⁸ W. Farber, “Witchcraft, magic, and divination in ancient Mesopotamia”, in: *CANE* 3:1904.↵

³⁹ Cf. Koch-Westenholz, *Babylonian liver omens*.↵

⁴⁰ Cryer, *Divination*, p. 175.↵

⁴¹ A “Presença” se refere ao sulco vertical no lobo esquerdo do fígado e em geral simbolizava a divindade (Jeyes, *Old Babylonian extispicy*, p. 93).↵

⁴² O “Caminho” é o sulco horizontal e a área ao redor na concavidade do abomaso, em geral simbolizando uma campanha militar (Jeyes, *Old Babylonian extispicy*, p. 93).↵

⁴³ Jeyes, *Old Babylonian extispicy*, p. 101.↵

⁴⁴ A “Arma” se refere a uma protuberância de carne que é pontuda e simboliza forças armadas (Jeyes, *Old Babylonian extispicy*, p. 93).↵

⁴⁵ Jeyes, *Old Babylonian extispicy*, p. 145.↵

⁴⁶ Entre as fontes principais estão: A. M. Kitz, “The Hebrew terminology of lot casting and its ancient Near Eastern context”, *CBQ* 62 (2000): 207-14; C. Van Dam, *The Urim and Thummim* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1997), p. 39-79; W. Horowitz; V. Hurowitz, “Urim and Thummim in light of a psephomancy ritual from Assur (LKA 137)”, *JANES* 24 (1992): 95-115.↵

⁴⁷ Observe-se como as máquinas de loteria são feitas hoje em dia de modo que, para saírem da esfera, as bolas saltam para fora em vez de serem tiradas, assegurando dessa maneira a natureza aleatória do sorteio.↵

⁴⁸ Na divisão da terra por Josué (Js 18 e 19), na escolha de Saul como rei (1Sm 10), na identificação do grupo culpado em Jericó (Js 7).↵

⁴⁹ Veja Koch, *Mesopotamian divination texts*, para uma lista e uma análise de todos os tipos conhecidos do mundo antigo.↵

⁵⁰ Cryer, *Divination*, p. 145-7.↵

⁵¹ A maior parte do que é analisado neste capítulo concentra-se na Mesopotâmia, da qual vem a maior parte dos textos e em que as anomalias recebem extrema atenção. J. Assmann observou que, no Egito, são as regularidades que são importantes na adivinhação (*Mind of Egypt* [Nova York: Metropolitan, 2002], p. 205). A adivinhação hitita segue muitas das mesmas ideias encontradas na Mesopotâmia, embora ela mostre alguns métodos divinatórios, tais como sorteio e augúrio, de forma mais proeminente do que na Mesopotâmia. Veja R. Beal, “Hittite oracles”, in: Ciruolo; Seidel, orgs., *Magic and divination*, p. 57-81.↵

⁵² Entre as fontes fundamentais estão: Brown, *Mesopotamian planetary astronomy*; H. Hunger, *Astrological reports to Assyrian kings*, SAA 8 (Helsinki: University of Helsinki Press, 1992); H. Hunger; D. Pingree, *Astral sciences in Mesopotamia* (Leiden: Brill, 1999); Reiner, *Astral magic*; E. Reiner; D. Pingree, *Babylonian planetary omens, part III* (Groningen: Styx, 1998); Koch-Westenholz, *Mesopotamian astrology*; F. Rochberg, *Heavenly writing* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); Rochberg, “Observing and describing the world through divination and astronomy”, in: K. Radner; E. Robson, orgs., *The Oxford handbook of cuneiform culture* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 618-36; Rochberg, *Before nature: cuneiform knowledge and the history of science* (Chicago: University of Chicago, 2016).↵

⁵³ Koch-Westenholz, *Mesopotamian astrology*, p. 97-9; quanto aos planetas, veja detalhes em Brown, *Mesopotamian planetary astronomy*, p. 86-93.↵

⁵⁴ Brown, *Mesopotamian planetary astronomy*, p. 151-2. Aqui ele se refere ao código subjacente do paradigma *Enuma Anu Enlil*.↵

⁵⁵ Koch-Westenholz, *Mesopotamian astrology*, p. 180.↵

⁵⁶ Koch-Westenholz, *Mesopotamian astrology*, p. 51. Isso abrange um período de um século, de 721 a 627 a.C.↵

⁵⁷ Quanto à condição canônica dessa série, veja Koch-Westenholz, *Mesopotamian astrology*, p. 74-6, e, para uma análise detalhada da história de sua composição, veja Koch, *Mesopotamian divination texts*.↵

⁵⁸ Francesca Rochberg analisou em detalhes a relação entre os deuses e os corpos celestes em “‘The stars and their likeness’: perspectives on the relation between celestial bodies and gods in ancient Mesopotamia”, in: B. N. Porter, org., *What is a god?* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2009), p. 41-92.↵

⁵⁹ Brown, *Mesopotamian planetary astronomy*, p. 234.↵

⁶⁰ Koch-Westenholz, *Mesopotamian astrology*, p. 51. Ela observa que, dessa maneira, cálculos matemáticos substituem a tradição divinatória. Veja análise em M. van de Mieroop, *Philosophy before the Greeks: the pursuit of truth in ancient Babylonia* (Princeton: Princeton University Press, 2016), p. 138-9.↵

⁶¹ S. M. Freedman, *If a city is set on a height* (Philadelphia: Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 1998); Guinan, “Perils”.↵

- ⁶² Lista tirada de Freedman, *If a city is set*, p. 2.↵
- ⁶³ Traduções e numeração de Freedman.↵
- ⁶⁴ CAD E: 48 (*egirru*). Com frequência isso é associado ao agourento *klēdōn* grego; veja o intrigante texto de João 11.49-52.↵
- ⁶⁵ E. Leichty, *The omen series šumma izbu*, TCS 4 (Locust Valley: Augustin, 1970).↵
- ⁶⁶ Reiner, *Astral magic*, p. 83-4.↵
- ⁶⁷ Sobre praticantes em geral, veja Brown, *Mesopotamian planetary astronomy*, p. 33. Sobre o *baru*, veja Cryer, *Divination*, p. 194-205.↵
- ⁶⁸ Às vezes outros termos são usados para profetas; veja a análise em *PPANE* 7.↵
- ⁶⁹ Para um resumo da magia em suas várias formas, veja D. Schwemer, “Magic rituals: conceptualization and performance”, in: Radner; Robson, orgs., *Oxford handbook of cuneiform culture*, p. 418-45, e R. Albertz; R. Schmitt, *Family and household religion in ancient Israel and the Levant* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2012), p. 387-8.↵
- ⁷⁰ W. Farber, “Witchcraft, magic, and divination in ancient Mesopotamia”, in: *CANE* 3:1896. Veja tb. J.-M. de Tarragon, “Witchcraft, magic, and divination in Canaan and ancient Israel”, in: *CANE* 3:2075.↵
- ⁷¹ G. Frantz-Szabó, “Hittite witchcraft, magic and divination”, in: *CANE* 3:2007.↵
- ⁷² Guinan, “Severed head”, p. 18.↵
- ⁷³ Maul, “How the Babylonians”, p. 124.↵
- ⁷⁴ Maul, “How the Babylonians”, p. 124.↵
- ⁷⁵ G. Cunningham, *Deliver me from evil: Mesopotamian incantations 2500-1500 BC*, Studia Pohl: Series Maior 17 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1997), p. 2-3.↵
- ⁷⁶ J. Baines, “Society, morality and religious practice”, in: B. Shafer, org., *Religion in ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), p. 165 [edição em português: *As religiões no Egito antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*, tradução de Luis S. Krausz (São Paulo: Nova Alexandria, 2002)].↵
- ⁷⁷ Baines, “Society”, p. 165.↵
- ⁷⁸ A distinção entre *ašipu* e *asu* é tratada em detalhes em J. Scurlock, “Physician, exorcist, conjurer, magician: the tale of two healing professions”, in: Abusch; Van der Toorn, orgs., *Mesopotamian magic*, p. 69-79; veja tb. Cryer, *Divination*, p. 205-8.↵
- ⁷⁹ Cryer, *Divination*, p. 206.↵
- ⁸⁰ J. Scurlock; B. Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian medicine* (Urbana: University of Illinois Press, 2005); J. Scurlock, *Magico-medical means of treating ghost-induced illnesses in ancient Mesopotamia* (Leiden: Brill/Styx, 2006).↵
- ⁸¹ Reiner, *Astral magic*, p. 35-6, 48.↵
- ⁸² Van de Mieroop, *Philosophy before the Greeks*, p. 89.↵
- ⁸³ Para uma análise esclarecedora, veja U. Koch, “Sheep and sky: systems of divinatory interpretation”, in: Radner; Robson, orgs., *Oxford handbook of cuneiform culture*, p. 447-69.↵
- ⁸⁴ Cryer, *Divination*, p. 121.↵

- ⁸⁵ Guinan, “Perils”, p. 227.↵
- ⁸⁶ Bottéro, *Religion*, p. 175.↵
- ⁸⁷ Guinan, “Severed head”, p. 27.↵
- ⁸⁸ Guinan, “Severed head”, p. 19.↵
- ⁸⁹ Guinan, “Severed head”, p. 20.↵
- ⁹⁰ DeJong Ellis, “Observations”, 178.↵
- ⁹¹ Guinan, “Severed head”, p. 19.↵
- ⁹² Guinan, “Severed head”, p. 20.↵
- ⁹³ Hunger; Pingree, *Astral sciences*, p. 5; veja tb. Maul, “How the Babylonians”, p. 123: “Um presságio indica simplesmente uma das possibilidades”.↵
- ⁹⁴ Guinan, “Severed head”, p. 19.↵
- ⁹⁵ Bottéro, *Religion*, p. 181.↵
- ⁹⁶ Brown, *Mesopotamian planetary astronomy*, p. 231.↵
- ⁹⁷ Starr, *Rituals*, p. 12.↵
- ⁹⁸ Guinan, “Severed head”, p. 21.↵
- ⁹⁹ Diferentemente da declaração suméria sobre adivinhos: “Alguém que fala uma palavra verdadeira, a palavra (é) da parte de seu deus; é uma condição favorável à existência e está com ele diariamente”. Veja Kitz, “Prophecy”, p. 34, que cita a tábuia 7352 da Coleção Babilônica da Universidade de Yale.↵
- ¹⁰⁰ J. Tigay, *Deuteronomy*, Jewish Publication Society Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996), p. 178.↵
- ¹⁰¹ Tigay, *Deuteronomy*, p. 177-8.↵

Enfrentando o presente

Contexto de vida — cidades e realeza

Cidades

Na Mesopotâmia e, em menor escala, no Egito, a cidade era o contexto social ideal.¹ O nomadismo era inferior e não civilizado. A ordem que caracterizava uma cidade era paralela à ordem do cosmo e contribuía para ela. Aliás, para o cosmo o seu supremo estado ordenado era a cidade. Sem cidades o mundo não podia existir em nenhum nível significativo.² Poderíamos nos aprofundar na história da urbanização para descobrir como e quando as cidades se desenvolveram no antigo Oriente Próximo, mas nosso interesse aqui é tentar entender o que os *antigos* pensavam sobre as cidades e a urbanização. Certamente havia aspectos econômicos, tecnológicos, ecológicos, militares, políticos e, acima de tudo, religiosos no desenvolvimento da urbanização (que aconteceu ao longo da segunda metade do quarto milênio — no período anterior à escrita), mas os antigos de fato consideravam que tudo isso, como esperado, era reflexo da atividade dos deuses.

Cidades como entes primevos

Tanto na Mesopotâmia quanto no Egito acreditava-se que as cidades existiam antes dos seres humanos. As cidades eram criação dos deuses e foram feitas para os deuses.³ Essa cidade dos deuses é chamada pelo nome pessoal de um dos ancestrais de Enlil nas listas de deuses: ^dEn-uru-ul-la, “Senhor da cidade antiga”. Acreditava-se que essa cidade precedeu até mesmo a divisão entre céus e terra.⁴

A origem divina das cidades resultou em serem consideradas território sagrado em alguma medida.

A ideia dos mesopotâmicos sobre suas cidades estava, dessa forma, ligada a um respeito pelo passado. As cidades eram monumentos da cultura milenar; não eram novas e modernas, mas antigas e respeitáveis. Não eram criações humanas, mas divinas. Quando os muros de Uruk eram enaltecidos, enfatizava-se o fato de suas fundações terem sido lançadas pelos sete sábios

primevos. Quando Sargão da Assíria — o único rei que sem receio admitiu ter construído uma nova cidade — descreveu seu trabalho em Dur-Sharrukin, ele se comparou a Adapa, um desses sábios. Era como se ele reencenasse um feito primevo.⁵

Eridu era considerada a primeira cidade, mas com certeza a mais grandiosa, maior e mais importante cidade do período mais antigo foi Uruk (onde Gilgamesh reinou em certa época). Um terceiro e importante centro urbano antigo era Nippur, o antigo centro religioso sumério onde Enlil era a divindade padroeira.

Identidade cósmica das cidades (cidade = estado = cosmo)

No início da história da urbanização, o governo e o poder político eram conferidos à cidade-estado. Assim, por exemplo, na *Lista de reis sumérios*, a realeza desce do céu, mas desce para uma cidade. O domínio é, então, passado de cidade para cidade. Quando algo mais parecido com os estados nacionais finalmente se desenvolveu, eles ainda eram vistos como extensões de cidades. Quer em época remota, quer em tardia, a cidade representa o estado, independentemente de seu tamanho.⁶ Assim como a suprema realização do cosmo está na cidade, o fundamento do estado também está na cidade.

As cidades fora da Mesopotâmia não eram tão centrais, não estavam tão integradas à vida e à cultura e não eram movidas pelas mesmas preocupações que as da Mesopotâmia.⁷ Por exemplo, J. Assmann observa que, na religião egípcia, os deuses haviam se retirado da presença dos humanos para irem para sua habitação no céu. Havia cidades importantes (e.g., Tebas ou Mênfis), mas as cidades não eram fundamentais para a identidade do estado — pelo contrário, o estado estava mais diretamente relacionado com o culto. “A ausência de divindades abriu espaço para uma esfera especificamente humana de atividade e responsabilidade: o estado, o qual — apesar de ser uma instituição divina ou justamente por causa disso — mantinha o divino a uma distância que tinha de ser preenchida por

‘significação sagrada’. A fundação do estado equivalia à mesma coisa que a fundação do culto.”⁸ De modo parecido, na Síria-Palestina, o papel da cidade em relação ao estado e ao cosmo nunca se desenvolveu como na Mesopotâmia, embora cidades como Damasco ou Samaria tenham desempenhado um papel fundamental como centros políticos de estados poderosos.

Identidade sagrada das cidades (deuses-templos-cidades)

O aspecto mais importante do papel das cidades encontra-se em sua relação com os templos e os deuses. A divindade padroeira de uma cidade era normalmente considerada aquela que fundou, construiu e sustentava a cidade. Portanto, a proeminência e a prosperidade da cidade e de seu deus estavam indissociavelmente ligadas. “Cada cidade mesopotâmica era o lar de um deus ou deusa, e cada deus ou deusa proeminente era a divindade padroeira de uma cidade.”⁹ Na Mesopotâmia os deuses estavam ligados às cidades, e os templos ficavam apenas em cidades.¹⁰ Por esse motivo, o culto como o conhecemos acontecia em cidades. Os dados arqueológicos não revelam nenhum indício de santuários nas montanhas ou nas planícies como também não mostram nem rios nem árvores com importância cultural.¹¹ Do mesmo modo, no Egito havia uma relação indissociável entre cidades e deuses. “A soma de templos e divindades fundiários personificava o estado. [...] Assim como a totalidade das divindades incorporava o conceito político de ‘Egito’, a divindade local fundiária personificava o conceito de ‘cidade’. Uma cidade egípcia sempre era a cidade de uma divindade.”¹²

Na Síria e em Canaã, as cidades costumavam ter suas divindades padroeiras, mas as divindades não dependiam tanto das cidades. Montes sagrados e santuários ao ar livre atestam a maior diversidade que existia em culturas menos urbanizadas.

Em Israel havia apenas um templo autorizado em um único lugar autorizado. Da mesma forma, as cidades em geral não tinham o mesmo papel ou significado encontrado especialmente na Mesopotâmia. Ainda assim, quando tentamos entender o status de Jerusalém como o local em que se situava o templo e o centro de culto da adoração de Yahweh, percebemos um pouco de continuidade com as antigas ideias da Mesopotâmia. Quanto às categorias relacionadas anteriormente, nenhum indicador sugere que o cosmo ordenado de Yahweh tenha encontrado sua expressão maior em Jerusalém, nem se pensava em Jerusalém como uma cidade primeva. Apesar disso, Yahweh havia feito de Jerusalém sua morada, com a consequência de que, por isso, era considerada o centro de controle do cosmo. Desse modo, assim como se imaginava que Marduque governava o mundo a partir de Babilônia, entendia-se que Yahweh governava o mundo a partir de Jerusalém, pois templo, cidade, estado e cosmo estavam — todos eles — relacionados a Yahweh por meio de Sião.

Realeza

Aquilo que J. Baines observa acerca do Egito se aplica de um modo mais ou menos geral a todo o mundo antigo: “A realeza era a instituição central da sociedade e da civilização”.¹³ No mundo antigo, o rei ficava entre as esferas divina e humana, mediando o poder da divindade em sua cidade e além de suas fronteiras. Ele comungava com os deuses, estava a par de seus concílios e desfrutava de seu favor e proteção. Era responsável por manter a justiça, liderar na guerra, iniciar e concluir projetos de construção de prédios públicos — de canais a muros e templos — e tinha a responsabilidade suprema pela realização contínua do culto.¹⁴ Além disso, cada aspecto de ordem e equilíbrio no cosmo estava associado ao rei executar seu papel, como fica claro nesta lista dos benefícios esperados do reinado de Esar-Hadom.

Um bom reinado — dias justos, anos de justiça, chuvas abundantes, grandes cheias, uma ótima taxa de câmbio! Os deuses estão aplacados, há bastante temor de deus, há templos em abundância; os grandes deuses do céu e da terra se tornaram bastante honrados no tempo do rei, meu senhor. Os velhos dançam, os jovens cantam, as mulheres e as moças se alegram e se regozijam; as mulheres são casadas e ganham brincos; meninos e meninas são dados à luz, os nascimentos prosperam. O rei, meu senhor, devolveu a vida àquele que era culpado e estava condenado à morte; libertou aquele que estava preso por muitos anos. Aqueles que ficaram doentes por muitos dias se recuperaram, os famintos foram saciados, os ressequidos foram ungidos com óleo, os necessitados foram cobertos de roupas.¹⁵

Esse perfil básico é comum por todo o antigo Oriente Próximo, embora seja expresso de muitas e diferentes formas de uma cultura para outra, em particular em uma variedade de maneiras de entender até que ponto o rei partilhava da natureza divina. No Egito, o rei era, em geral, divinizado em um grau mais elevado do que reis em outras culturas,¹⁶ ainda que, na Mesopotâmia, os reis sargônicos perto do final do terceiro milênio tenham

se aproximado disso, havendo estátuas cultuais do rei em templos e sendo usados determinativos divinos antes de seus nomes.¹⁷

Os vários textos descrevem as origens da realeza e, ao mesmo tempo, apresentam um perfil do papel do rei. Um hino egípcio a Rá fornece uma descrição geral. “Rá colocou o rei na terra dos vivos para todo o sempre, para julgar a humanidade e satisfazer aos deuses, alcançando o Maat e destruindo Izfet. Ele [o rei] apresenta oferendas aos deuses e oferendas mortuárias aos falecidos.”¹⁸

No que diz respeito à Mesopotâmia, um relato neobabilônico descreve a criação de seres humanos primitivos em um trecho bastante fragmentado, em seguida passa a descrever a criação do rei (claramente de modo arquetípico¹⁹). Ea incumbe a deusa mãe na seguinte fala:

Belet-ili, você é a amante dos grandes deuses.
Você criou o homem-*lullu*:
Forme agora o rei, o homem que pensa e decide!
Com excelência cubra toda a forma dele,
Forme suas feições com harmonia, faça lindo o seu corpo inteiro!

Então Belet-ili cumpriu sua incumbência, e os principais deuses contribuíram com atributos específicos.

Os grandes deuses deram a guerra ao rei.
Anu lhe deu a coroa, Ellil lhe d[eu o trono],
Nergal lhe deu as armas, Ninurta lhe d[eu esplendor refulgente],
Belet-ili deu-[lhe uma bela apar]ência.
Nusku deu instruções, concedeu conselhos e fic[ou ao seu lado, servindo-o].²⁰



Foto 12.1. Naram-Sin, rei de Acádia, proclamou sua vitória militar nessa estela encontrada em Susã (2250 a.C.). ©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin. Museu do Louvre, Paris, França.

Os denominadores comuns relativos ao papel do rei são, portanto, evidentes por todas as várias culturas do antigo Oriente Próximo ao longo do tempo. Pongratz-Leisten resume bem a situação: “A instituição da realeza estava profundamente ancorada na ordem cósmica, as ações de cada rei estavam profundamente entrelaçadas com o destino de sua terra, e o destino do próprio rei dependia de suas ações e, em última análise, da decisão divina”.²¹ Examinemos rapidamente esse perfil a seguir.

A origem da realeza

A introdução de um texto de disputa intitulado *Palmeira e tamargueira* apresenta uma descrição mitológica das origens da realeza na Mesopotâmia. Há várias versões remanescentes provenientes de uma variedade de épocas e lugares. A cena começa depois de a terra ter sido fundada e os deuses terem construído cidades para os seres humanos e escavado canais de irrigação. Enquanto estão sentados no conselho, decidem conceder a realeza. “Anteriormente a realeza não existia na terra, e o governo era dado aos deuses. Mas os deuses se apegaram ao povo de cabeça preta e lhe d[eram um rei. O povo] da terra de Kish se reuniu em torno dele para que ele pudesse dar proteção (ao povo).”²²

A *Lista de reis sumérios* começa com a frase: “Quando a realeza desceu do céu”, representando a ideia comum de que a realeza era criação dos deuses e foi dada como presente aos seres humanos. O mito sumério *Inanna e Enki* relaciona a realeza entre os atributos de controle (ME, em sumério) que definem o cosmo.

Tudo isso estabelece um contraste com as ideias israelitas. Ali o povo pede a realeza, e Yahweh a concede um tanto relutantemente (1Sm 8).²³ Deuteronômio 17 apresenta uma ideia negativa de realeza, em vez de exaltá-la como a forma mais elevada de humanidade. Nos capítulos iniciais de Gênesis, a realeza está perceptivelmente ausente. A humanidade arquetípica tem a imagem de Deus, em vez de isso ser um aspecto distintivo do rei. De modo parecido, os seres humanos são encarregados de subjugar e governar. Quando, pela primeira vez, encontramos pessoas desempenhando, de uma maneira ou de outra (sem o título), o papel de rei, elas oferecem imagens negativas: a arrogância violenta de Lameque e o imperialismo de Ninrode.²⁴

Preocupação com a vontade divina

Como pessoas que ficavam entre os mundos divino e humano, esperava-se que os reis discernissem a vontade divina e tornassem fácil sua execução.

No Egito, a imersão quase total da persona do rei na esfera divina levou inexoravelmente à conclusão de que os atos do faraó eram os atos da divindade.²⁵

ANÁLISE COMPARATIVA 12.2:

Exemplos de reis que reivindicam filiação divina

Eannatum (Estela do Abutre): “Ningirsu inseriu o germe de Eannatum no ventre. Baba o deu à luz [...] Nin-hursaga o alimentou no seio direito”. (T. Jacobsen, “The Stele of Vultures, Cl I-X”, in: B. Eichler, org., Kramer anniversary volume: cuneiform studies in honor of Samuel Noah Kramer, AOAT 25 [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976], p. 247-9.)

Ur-Nammu: “O filho nascido da deusa Ninsuna”. (D. R. Frayne, Ur III period [2112-2004 BC], RIME 3/2 [Toronto: University of Toronto Press, 1997], p. 37-8.)

Gudea: “Para mim, que não tenho mãe, você é minha mãe; para mim, que não tenho pai, você é meu pai. Você implantou meu sêmen no ventre, deu-me à luz no santuário; Gatumdug, doce é seu santo nome”. (J. Black et al., Literature of ancient Sumer [Oxford: Oxford University Press, 2004], p. 46.)

Samsuiluna (período babilônico antigo): “Ó Samsuiluna, semente eterna dos deuses”. (D. R. Frayne, Old Babylonian period: [2003-1595 BC], RIME 4 [Toronto: University of Toronto Press, 1990], p. 386, linha 64.)

Epopeia de Tukulti-Ninurta (período assírio médio): “Por meio do destino de Nudimmud, ele é considerado carne santa em seus membros; por decreto do senhor do mundo, foi moldado de forma sublime do ventre dos deuses”. (FDD 181, linhas 63-4.)

Na Mesopotâmia havia muito mais inquietação com isso e bem mais empenho em saber a vontade dos deuses. A seriedade da preocupação e a angústia que a cercava se refletem na proeminência tanto da adivinhação na corte quanto dos relatórios dos conselheiros do rei enquanto tentavam ajudá-lo a discernir a vontade dos deuses. Se os reis perdessem contato com a divindade, poderiam perder o patrocínio divino e lhes ser retirada a autoridade. Esse sistema era regido por um acordo que existia entre o rei e o(s) deus(es) patrocinador(es) — uma espécie de aliança régia.

O status legítimo de um governante era inicialmente declarado por ocasião de sua bem-sucedida ascensão ao trono e era, com frequência, expresso como uma eleição divina predeterminada. Seu destino era, então, reafirmado anualmente no contexto do ritual do Ano Novo. É possível mostrar pelo menos uma vez que a relação de um deus com um governante envolvia uma terminologia específica de aliança, como ilustrado no caso do oráculo neoassírio chamado *adû*. De modo parecido, podemos demonstrar em fontes do período babilônico antigo a expectativa de um comportamento recíproco, honrando as condições aceitas de um acordo contratual. É necessário enfatizar que todas essas ocorrências são encontradas em contextos que enfatizam o aspecto *ad hoc* da aliança ou tratado.²⁶

Governo por meio de patrocínio divino

O conceito de patrocínio divino é o elemento mais importante na ideologia da realeza.²⁷ Ele se refletia de várias maneiras e permeava a retórica das inscrições régias.

Os títulos régios neoassírios, as inscrições narrativas, os prognósticos astrológicos e as correspondências extremamente lisonjeiras forjam o tema da proximidade única entre o rei e a esfera divina e exaltam seus poderes semelhantes aos da divindade. Os reis eram chamados à realeza antes de nascerem, eram amamentados por deusas, eram advertidos de perigos pessoais iminentes por eclipses e outros presságios, e eram apoiados por profecias otimistas e maternas proferidas por deusas. Os reis, à semelhança dos deuses, marchavam para a batalha cercados pelo *melammu*, uma auréola radiante e aterrorizante que era devastadora para os inimigos [...] e os reis personificavam uma sabedoria como a dos deuses e podiam ser caracterizados como a própria imagem dos deuses. Os reis não eram membros do panteão do estado, mas viviam em maior proximidade física e ontológica dos deuses do que qualquer outro mortal.²⁸

Os reis eram igualmente ansiosos para declarar em cada oportunidade as evidências de que os deuses apoiavam seu reinado, alegando a

continuação de bons vaticínios e sonhos e profecias favoráveis.²⁹ Os próprios reis podiam não ter sido divinos, mas haviam sido eleitos pelos deuses e adotados como filhos (veja “Análise comparativa 12.2: exemplos de reis que reivindicam filiação divina”). Dessa maneira, não são retratados como deuses, mas às vezes são tratados como deuses. Assim, S. Holloway observa que, do período neoassírio, não há nenhum templo para os reis, não subsiste nenhuma oração aos reis e não existe nenhuma iconografia retratando o rei com trajes, atitude ou status divinos. Mas estátuas do rei eram produzidas e colocadas em templos ao lado da imagem divina, onde recebiam adoração.³⁰

Responsável pela justiça

A principal responsabilidade do rei no mundo antigo era manter a ordem na parte do cosmo que ele podia influenciar: seu reino. No Egito, isso é expresso no objetivo de estabelecer o *maat*.³¹ Baines observa que no Egito não havia opção de outra forma de governo — as escolhas eram rei ou caos.³² Na Mesopotâmia, o prólogo da Estela de Hamurábi expressa a responsabilidade do rei quando ele proclama: “Fiz a terra falar com justiça (*mišaru*) e verdade (*kittu*) e melhorei o bem-estar do povo”.³³ Um milênio depois, os reis assírios estavam fazendo a mesma afirmação quando Assurbanipal afirma que os deuses o criaram com essas mesmas qualidades.³⁴ Em Israel, o mandato do rei era estabelecer juízo (*mishpat*) e justiça (*tsedeqâ*, e.g., 1Rs 10.9; Jr 22.3,15). Linguajar semelhante aparece na inscrição fenícia de Yahimilk, um rei de Biblos que viveu no século 10.³⁵

Tabela 12.1. Retórica da realeza na Bíblia e no antigo Oriente Próximo

Conceito retórico	Exemplo bíblico	Exemplos do antigo Oriente Próximo

Conceito retórico	Exemplo bíblico	Exemplos do antigo Oriente Próximo
Rei como filho de Deus, divinamente concebido	“[O Senhor] me disse: ‘Você é meu filho; hoje me tornei seu pai’” (Sl 2.7). “Serei seu pai, e ele será meu filho” (2Sm 7.14).	O deus Ningirsu se regozijou com Eanatum, sêmen implantado no ventre pelo deus Ningirsu.a Você é meu filho, meu herdeiro, que saiu do meu corpo (declaração de Amon-Rá, inscrição da coroação de Horemheb).b
Rei chamado antes do nascimento	“Antes de eu nascer, o Senhor me chamou” (Servo do Senhor, Is 49.1).	Eu sou Assurbanipal, criação de Ashur e Belet-[], cujo nome [...] Il e Sin pediram realeza e o formaram dentro de sua mãe para que ele pastoreasse a terra da Assíria.c Eu, Nabonido, o grande rei [...] em favor de quem, no ventre de sua mãe, Sin e Ningal decretaram um quinhão régio como destino (Cilindro Sippar de Nabonido, 556-539 a.C.). Foi no ventre de sua mãe que eu disse a seu respeito que você seria governante do Egito; foi quando era semente e enquanto você estava no ovo que eu o conheci, que (eu sabia que) você seria o Senhor (de Amon para Pianchi, faraó da XXV dinastia).d

Conceito retórico	Exemplo bíblico	Exemplos do antigo Oriente Próximo
Rei escolhido pela divindade	“Todavia o Senhor, o Deus de Israel, me escolheu dentre toda a minha família para ser rei de Israel para sempre [...] Ele escolheu meu filho Salomão para se assentar no trono do reino do Senhor sobre Israel. Ele me disse: ‘O seu filho Salomão é quem construirá a minha casa e meus pátios, pois eu o escolhi para ser meu filho, e eu serei seu pai’” (1Cr 28.4-7).	Grandes deuses — [...] que tornam grande a soberania de Tiglate--Pileser, príncipe amado, o escolhido de vocês, pastor atento, a quem vocês escolheram na firmeza de seu coração —, sobre ele vocês puseram a coroa exaltada, grandiosamente vocês o estabeleceram para soberania sobre a terra do deus Enlil, a ele vocês concederam liderança, supremacia (e) valor, vocês pronunciaram para sempre seu destino de domínio como o poderoso (Tiglate-Pileser I).e
Rei segundo o coração de Deus	“O Senhor buscou um homem segundo o seu coração e o designou governante de seu povo” (1Sm 13.14).	Eanatum, governante de Lagash, nomeado pelo deus Enlil [...] escolhido no coração pela deusa Nanshe.f [Gudea], aquele segundo o coração de Enlil.g Ele acampou contra a cidade de Judá e, no segundo dia do mês de adar, capturou a cidade (e) deteve (seu) rei. Um rei de sua própria escolha (šarra ša libbi-šu, lit. “um rei segundo seu coração”) designou na cidade (e) recebeu o imenso tributo que ele trouxe para Babilônia (Nabucodonosor).

Conceito retórico	Exemplo bíblico	Exemplos do antigo Oriente Próximo
Rei como pastor	“Ele escolheu Davi, seu servo, e o tirou dos currais de ovelhas; do cuidado das ovelhas ele o levou para ser o pastor do seu povo Jacó, de Israel, a sua herança. E Davi os pastoreou com integridade de coração; com mãos hábeis, ele os liderou” (Sl 78.70-72).	Shulgi, o “pastor da prosperidade”.i Eu sou [Agum]-kakrime [...] renovo santo, renovo régio, aquele que segura com firmeza as rédeas da humanidade, filho dos deuses, pastor valoroso. Eu sou o pastor de povos distantes, o herói, o pastor que assegura o alicerce do trono do pai dele.j Salmaneser III [...] fiel pastor que conduz em paz a população da Assíria.k
Rei protegido pelas asas da divindade	“Mantenha-me como a menina dos seus olhos; esconda-me na sombra das suas asas” (Sl 17.8).	Profecia assíria: a deusa Ishtar diz a Esar-Hadom: “Eu o levantei entre as minhas asas, verei seu sucesso”.l
Deidade à destra do rei	“Mantenho meus olhos sempre no Senhor. Com ele à minha destra, não serei abalado” (Sl 16.8). “O Senhor está à destra de você; ele esmagará reis no dia da sua ira” (Sl 110.5). “O Senhor é sua sombra à sua destra” (Sl 121.5).	Ninurta [irá] à direita e à esquerda do [rei, e porá seus] inimigos debaixo de [seus] pés (profecia assíria).m Que o deus Zababa, o grande guerreiro, o primogênito do templo de Ekur, que viaja à minha destra, esmague sua arma no campo de batalha; que lhe transforme o dia em noite e faça o inimigo triunfar sobre ele (Epílogo de Hamurábi, maldição contra aqueles que não obedecem às leis).n

Conceito retórico	Exemplo bíblico	Exemplos do antigo Oriente Próximo
Deus acompanha o rei na guerra e lhe dá vitória	“Assim que ouvirem o som de marcha no alto dos álamos, movam-se rapidamente, porque isso significa que o Senhor saiu à frente de vocês para atacar o exército filisteu” (2Sm 5.24). “Ele dá ao seu rei grandes vitórias” (2Sm 22.51/Sl 18.50).	Com a força exaltada de Ashur, meu senhor, contra a terra de Haria e o exército da extensa terra de Paphe nas altas montanhas, onde nenhum rei jamais tinha ido, Ashur, o senhor, me ordenou que marchasse (Tiglade-Pileser I).o [Com o apoio de Ashur], meu senhor, e o estandarte divino que vai à minha frente [...] (Ashur-Dan II).p A deusa-sol de Arinna, minha senhora; o poderoso deus-tempestade, meu senhor; Mezzulla (e) todos os deuses correram adiante de mim. Dessa maneira conquistei o monte Arinnanda (Anais dos primeiros dez anos de reinado de Mursilis II).q
Inimigos sob os pés do rei	“O Senhor diz ao meu Senhor: ‘Sente-se à minha destra até que eu faça de seus inimigos um estrado para seus pés’” (Sl 110.1).	O homem valoroso que, com o apoio de Ashur, seu senhor, colocou todas as terras como um estrado sob seus pés (Salmaneser III).r
Rei ajunta os dispersos	“A Raiz de Jessé será uma bandeira para os povos [...] [O Senhor] levantará uma bandeira para as nações e ajuntará os exilados de Israel; dos quatro cantos da terra reunirá os dispersos de Judá” (Is 11.10-12).	Forneci água perpétua para a terra da Suméria e Acádia (e) reuni os povos dispersos da terra da Suméria e Acádia (e) lhes proporcionei pastagens e pontos de água. Em abundância e fartura eu os pastoreei. Eu os acomodei em domicílios pacíficos (Hamurábi).s [Samsu-iluna] (re)construiu as várias fortalezas da terra de Warum que ele havia destruído (e) tornou a ajuntar e a estabelecer seu povo disperso.

Conceito retórico	Exemplo bíblico	Exemplos do antigo Oriente Próximo
O herdeiro do rei será disciplinado, mas não rejeitado	“Quando [seu filho] fizer algo errado, eu o castigarei com uma vara empunhada por homens, com açoites infligidos por mãos humanas. Mas meu amor jamais será tirado dele, como tirei de Saul, a quem removi da presença de você” (2Sm 7.14,15).	Eu, minha majestade, [não destron]arei seu filho. [Não aceitarei] seu irmão nem qualquer outra pessoa. Mais tarde seu filho e neto manterão a posse [da terra] que dei [a você]. Não poderá ser tirado dele. Se algum filho ou neto seu cometer uma ofensa, o rei de Hatti o interrogará. E, caso se comprove uma ofensa contra ele, então o rei de Hatti o tratará conforme lhe apraz. Se estiver merecendo a morte, perecerá, mas sua casa e sua terra não serão tiradas dele e dadas à prole de outro (Hattusili III e Ulmi-Teshshup).u
Reinado eterno do rei	“Seu trono será estabelecido para sempre” (2Sm 7.16).	Que Nabu e Marduque deem ao rei das terras, meu senhor, dias longos, anos eternos, um cetro justo e um trono eterno (Esar-Hadom, SAA 18.149:3-7).
Aparência do rei	“Ele estava reluzindo de saúde e tinha uma ótima aparência e traços bonitos” (1Sm 16.12).	A placa de Shamash no Museu Britânico descreve o rei babilônico Nabu-apla-iddina, do nono século, erguendo o rosto para o sumo sacerdote: “Com seu rosto brilhante, seu semblante vermelho (e) seus olhos belos (e generosos), alegremente olhou para ele” (COS 2.367). Essa era uma linguagem retórica comum para descrever positivamente um rei. Pode também estar sugerindo que a intenção não é dar a ideia de uma aparência atraente, mas de uma reação fisiológica à presença da divindade. O termo acádico é ruššu (veja CAD R: 427-9).

^aD. R. Frayne, *Presargonic period: (2700-2350 BC)*, RIME 1 (Toronto: University of Toronto Press, 2008), p. 129.

- ^b W. J. Murnane; E. S. Meltzer, *Texts from the Amarna period in Egypt*, SBLWAW 5 (Atlanta: Scholars, 1995), p. 233, n. 107A. Veja tb. a procriação de Hatshepsut em J. H. Breasted, *Ancient records of Egypt III*, *Ancient Records* 3 (Chicago: University of Chicago, 1906), p. 80-9, 5 vols. Quanto ao período mais antigo da Mesopotâmia, veja COS 1.172:553.
- ^c S. M. Paul, “Deutero-Isaiah and cuneiform royal Inscriptions”, *JAOS* 88 (1968): 180-6, dá outros exemplos; tb. CAD A/1, 146.
- ^d M. Gilula, “An Egyptian parallel to Jeremiah I 4-5”, *VT* 17 (1967): 114.
- ^e A. K. Grayson, *Assyrian royal inscriptions* (Wiesbaden: Harrasowitz, 1976-78), 2:5-6, 2 vols.
- ^f Frayne, *Presargonic period*, p. 146, 174.
- ^g Cilindro A. xvii:11, D. O. Edzard, *Gudea and his dynasty*, *RIME* 3/1 (Toronto: University of Toronto Press, 1997), p. 79; outros exemplos: Frayne, *Presargonic period*, 1:174, 226; 2:72, 85; Edzard, *Gudea and his dynasty*, p. 13, 18, 31, 41, 84; D. R. Frayne, *Ur III period (2112-2004 BC)*, *RIME* 3/2 (Toronto: University of Toronto Press, 1997), p. 302, 303, 306, 308, 311, 314, 315, 317, 321-323, 325, 326, 328-332, 334, 336, 342, 357; D. R. Frayne, *Old Babylonian period: (2003-1595 BC)*, *RIME* 4 (Toronto: University of Toronto Press, 1990), p. 225, 296. hA. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian chronicles* (Locust Valley: Augustin, 1975), p. 102 (crônica 5, reverso, 11-13).
- ⁱ COS 1.172; P. Porter, *Metaphors and monsters: a literary-critical study of Daniel 7 and 8*, *ConBOT* 20 (Lund: Gleerup, 1983), p. 85, 90.
- ^j *Agum-kakrime*: T. Longman, *Fictional Akkadian autobiography: a generic and comparative study* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1991), p. 85, 221.
- ^k Frayne, *Ur III period*, p. 7.
- ^l S. Parpola, *Assyrian prophecies*, *SAA* 9 (Helsinki: University of Helsinki Press, 1998), n. 2.5 iii 27-28. Veja tb. n. 2.3 ii 6-7.
- ^m Parpola, *Assyrian prophecies*, n. 5 e 1.4; cf. CAD I/J: 136-7.
- ⁿ A declaração de Hamurábi de que Zababa, o deus guerreiro, viaja à sua destra (LCMAM 138-9, Epilogue to “Laws of Hammurabi”, linhas 81-91).
- ^o K. L. Younger, *Ancient conquest accounts*, *JSOTSup* 98 (Sheffield, Reino Unido: JSOT, 1990), p. 87.
- ^p Younger, *Ancient conquest accounts*, p. 93.
- ^q Younger, *Ancient conquest accounts*, p. 151.
- ^r RIMA 3/2:102-3, A.0.102.28 linhas 9b-10a. Inscrições egípcias de coroação falam de nações inimigas sob os pés do rei: Murnane; Meltzer, *Texts from the Amarna period in Egypt*, n. 106. Outros relevos do Egito e da Mesopotâmia retratam o rei com o pé no pescoço ou na cabeça de inimigos prostrados: M. G. Hasel, *Domination and resistance: Egyptian military activity in the Southern Levant, ca 1300-1185 BC*, *Probleme der Ägyptologie* (Leiden: Brill, 1998), vol. 11, p. 33, fig. 1, e p. 49, fig. 5; H. Tadmor, *The inscriptions of Tiglath-Pileser III king of Assyria* (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994), p. 249-56, fig. 12.

^s Inscrição comemorativa da escavação de um canal, ano 33, Frayne, Old Babylonian period, p. 341.

^t Frayne, Old Babylonian period, p. 390.

^u HDT 104 (n. 18B); observe-se que o tratado de Tudhaliya IV, HDT 114 (n. 18C §20), contém uma linguagem quase idêntica.

Esse papel envolvia administrar um sistema judicial que protegia os direitos dos vulneráveis. A tarefa havia sido dada ao rei pelos deuses, e ele a executava como representante da autoridade divina com a qual ele havia sido investido quando ascendeu ao trono.³⁶

Realeza israelita

Na Mesopotâmia, o deus principal era o rei dos deuses e governava o cosmo administrado pelos deuses. Era um rei que o rei humano representava; portanto, por meio do rei humano o deus principal reinava sobre o povo. Em Israel, tudo isso era verdade, com exceção, é claro, de que Yahweh era o único deus, e não o rei dos deuses. Mas essa diferença é importante porque, por exemplo, o reinado de Marduque sobre os deuses era uma das analogias ou metáforas mais importantes para descrever o domínio do rei humano sobre o povo.³⁷ Em Israel não existia essa metáfora.

ANÁLISE COMPARATIVA 12.3: *Messias*

No contexto do mundo antigo, o “messias” era definido de maneira geral como “uma pessoa da realeza cuja vinda é o sinal da salvação nacional depois de uma crise que, de um ponto de vista humano, é insuperável”.^a Com base nessa definição, muitos reis ao longo da história poderiam ter reivindicado esse título. É possível encontrar alguns dos materiais mais evidentemente comparáveis em uma categoria de textos mesopotâmicos que tem sido classificada de diversas maneiras — “apocalipses”,^b “autobiografia ficcional”^c ou “literatura

naru”d — e que com frequência diz respeito à vinda de um futuro rei ideal. Mas, como reconhecido por todos os intérpretes, esses textos eram, na verdade, produzidos na época do assim chamado rei vindouro, como meio de legitimar seu governo, ao sugerir que ele havia sido predestinado no passado distante. Então, apesar da maneira que esses textos são enquadrados, uma distinção importante é que esse rei ideal deve ser visto no atual governante, não em algum rei futuro indefinido.^e

Em contraste, o rei israelita ideal estava em parte no passado (Davi), mas principalmente no futuro (o futuro rei davídico, i.e., o Messias). Deixando de lado o aspecto cronológico, quase todas as principais características do rei e reinado futuros e ideais na Bíblia hebraica também podem ser vistas na literatura acádica.^f Os salmos régios, com frequência considerados salmos messiânicos, estão em particular repletos da retórica que é bem conhecida da literatura mesopotâmica:^g a retórica é familiar em inscrições régias, e J. Hilber também mostrou que há semelhanças com textos proféticos neoassírios.^h Essas semelhanças sugerem que, no quadro que traçam do rei, os salmos régios/messiânicos não representam um afastamento conceitual da vertente de tradição no antigo Oriente Próximo. Ao contrário, é o desenvolvimento teológico das interpretações desse material ao longo do tempo que indica seu caráter peculiar.

^aJ. G. Heintz, “Royal traits and messianic figures: a thematic and iconographical approach (Mesopotamian elements)”, in: J. H. Charlesworth, org., *The Messiah* (Minneapolis: Fortress, 1992), p. 52-66.

^bW. W. Hallo, “Akkadian apocalypses”, *IEJ* 16:4 (1966): 231-42. Quanto às primeiras análises da terminologia, veja A. K. Grayson; W. G. Lambert, “Akkadian prophecies”, *JCS* 18 (1964): 7-30; S. A. Kaufman, “Prediction, prophecy, and apocalypse in the light of new Akkadian texts”, *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* (1973): p. 221-8; R. D. Biggs, “More Babylonian ‘prophecies’”, *Iraq* 29 (1967): 117-32; Biggs, “The Babylonian prophecies and the astrological traditions of Mesopotamia”, *JCS* 39 (1985): 86-90.

^cT. Longman, *Fictional Akkadian autobiography: a generic and comparative study* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1991); veja esp. p. 43-8 para uma análise da terminologia.

^dH. Güterbock, “Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200”, ZA 42 (1934): 1-191.

^eD. Launderville, *Piety and politics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 303.

^fM. Weinfeld, *Social justice in ancient Israel and in the ancient Near East* (Jerusalem: Magnes, 1995), p. 67-9.

^gJ. W. Hilber, “Psalm CX in the light of Assyrian prophecies”, VT 53 (2003): 353-66.

^hJ. W. Hilber, *Cultic prophecy in the Psalms* (Berlin: de Gruyter, 2005).

Muitas semelhanças entre ideias de realeza em Israel e no restante do antigo Oriente Próximo aparecem em quase todas as categorias consideradas anteriormente.³⁸ O patrocínio divino é observado nos textos históricos e em Salmos. Assim como no antigo Oriente Próximo, o rei israelita é o agente do plano divino, preocupa-se com a vontade da divindade e é representante da autoridade divina (observe-se que a autoridade foi tirada de Saul e jamais seria tirada do filho de Davi). O rei era responsável pela justiça e responsável perante a deidade por proteger os vulneráveis. O estabelecimento da realeza mediante acordo pactual não é tão proeminente no antigo Oriente Próximo quanto na Bíblia hebraica, mas o conceito é evidente em rápidos comentários, como observado anteriormente.

Apesar desse núcleo comum, as diferenças devem ser claramente observadas. Uma avaliação cautelosa ou negativa da realeza vigente é bem mais comum nos textos bíblicos do que no antigo Oriente Próximo. Não se fala de nenhuma origem divina da realeza humana na esfera mítica, e o rei tem uma responsabilidade menos óbvia pelo culto. Embora o rei israelita seja descrito como o filho de Yahweh e claramente desfrute de patrocínio divino, em geral está menos situado na esfera divina. Enquanto o rei egípcio está quase totalmente na esfera divina e o rei da Mesopotâmia, firmemente no meio, entre a divindade e os seres humanos, o rei israelita está quase inteiramente na esfera humana. Isso se aplica até mesmo ao futuro rei ideal de Israel. Por fim, como já foi mencionado, em Israel a aliança régia passou

a ser associada a uma longa sucessão dinástica que se estende até o futuro ideal.

¹ Para mais detalhes, veja a obra extensa e acessível de M. van de Mieroop, *The ancient Mesopotamian city* (Oxford: Oxford University Press, 1999), e sua bibliografia nas p. 19-22.↵

² Para declarações nesse sentido, veja H. Limet, “Ethnicity”, in: D. Snell, org., *Companion to the ancient Near East* (Oxford: Blackwell, 2005), p. 373; Van de Mieroop, *Ancient Mesopotamian city*, p. 42; J. Assmann, *The search for god in ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 2001), p. 25; P. Machinist, “On self-consciousness in Mesopotamia”, in: S. N. Eisenstadt, org., *The origins and diversity of axial age civilizations* (Albany: State University of New York Press, 1986), p. 188-9.↵

³ Limet, “Ethnicity”, p. 375-6; Assmann, *Search for god*, p. 25.↵

⁴ F. Wiggermann, “Mythological foundations of nature”, in: D. J. W. Meijer, org., *Natural phenomena: their meaning, depiction and description in the ancient Near East* (Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 1992), p. 279-306, citação da p. 284.↵

⁵ Van de Mieroop, *Ancient Mesopotamian city*, p. 61.↵

⁶ Machinist, “Self-consciousness”, p. 187.↵

⁷ Van de Mieroop, *Ancient Mesopotamian city*, p. 248-52.↵

⁸ Assmann, *Search for god*, p. 18.↵

⁹ Van de Mieroop, *Ancient Mesopotamian city*, p. 46.↵

¹⁰ Van de Mieroop, *Ancient Mesopotamian city*, p. 217.↵

¹¹ Van de Mieroop, *Ancient Mesopotamian city*, p. 215.↵

¹² Assmann, *Search for god*, p. 19.↵

¹³ J. Baines, “Ancient Egyptian kingship: official forms, rhetoric, context”, in: J. Day, org., *King and Messiah in Israel and the ancient Near East*, JSOTSup 270 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), p. 16.↵

¹⁴ Para uma análise da prática egípcia, veja os comentários de Assmann, *Search for god*, p. 5.↵

¹⁵ S. Parpola, *Letters from Assyrian and Babylonian scholars*, SAA 10 (Helsinki: University of Helsinki Press, 1993), n. 226, p. 177-8.↵

¹⁶ Para uma análise mais completa da divindade do faraó, veja D. Silverman, “Divinity and deities in ancient Egypt”, in: B. Shafer, org., *Religion in ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), p. 58-73 [edição em português: *As religiões no Egito antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*, tradução de Luis S. Krausz (São Paulo: Nova Alexandria, 2002)].↵

¹⁷ W. W. Hallo, “Texts, statues and the cult of the divine king”, in: *Congress Volume: Jerusalem 1986*, VTSup 40 (Leiden: Brill, 1988), p. 54-66, esp. p. 58-9.↵

¹⁸ Texto citado em Assmann, *Search for god*, p. 3.↵

¹⁹ Aqui não é necessariamente um rei individual que está sendo criado, mas a ideia do rei, a descrição de seu trabalho e as qualidades da realeza. Voltando às nossas análises ontológicas, as funções estão sendo criadas, e, dessa maneira, a realidade existe. Isso é puramente arquetípico.↵

²⁰ VAT 17019; R. J. Clifford, *Creation accounts in the ancient Near East and in the Bible*, CBQMS 26 (Washington: Catholic Biblical Association, 1994), p. 70, que cita a tradução encontrada em W. Mayer, “Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs”, *Or* 56 (1987): 55-68. De modo parecido, o relevo egípcio que mostra Khnum formando o rei na roda do oleiro aborda a formação do rei *como rei* (em vez de abordar a criação de um ser humano no aspecto biológico).↵

²¹ B. Pongratz-Leisten, “Bad kings in the literary history of Mesopotamia and the interface between law, divination, and religion”, in: S. Gaspa et al., orgs., *From source to history: studies on ancient Near Eastern worlds and beyond* (Münster: Ugarit-Verlag, 2014), p. 530.↵

²² Clifford, *Creation accounts*, p. 66.↵

²³ Para uma análise completa, veja J. Harvey Walton, “A king like the nations: 1 Samuel 8 in its cultural context”, *Biblica* 96 (2015): 179-200.↵

²⁴ Essa representação negativa também incluiria Gênesis 6.1-4, se os “filhos de Deus” forem interpretados como reis. Veja uma análise desse tratamento negativo e do silêncio sobre a realeza em Gênesis 1—11 em J. Walton, *Genesis*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 2001), p. 277-8.↵

²⁵ Egíptólogos continuam a analisar o alegado caráter divino do faraó. Muitos não se sentem à vontade com a identificação simples e popular do faraó como deus, e buscam observar com mais cuidado as nuances em sua complexidade. Veja Baines, “Ancient Egyptian kingship”, p. 28-46.↵

²⁶ M. deJong Ellis, “Observations on Mesopotamian oracles and prophetic texts”, *JCS* 41 (1989): 181.↵

²⁷ Para um resumo e uma análise concisos, veja C. Waerzeggers, “The pious king: royal patronage of temples”, in: K. Radner; E. Robson, orgs., *The Oxford handbook of cuneiform culture* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 725-51.↵

²⁸ S. Holloway, *Aššur is king! Aššur is king!* (Leiden: Brill, 2002), p. 181-2.↵

²⁹ *PPANE* 98, 143.↵

³⁰ Holloway, *Aššur*, p. 182-6. Veja tb. I. Winter, “‘Idols of the king’: royal images as recipients of ritual action in ancient Mesopotamia”, *JRitSt* 6 (1992): 13-42.↵

³¹ Esse conceito já foi analisado em profundidade nos caps. 5 e 6.↵

³² Baines, “Ancient Egyptian kingship”, p. 17.↵

³³ M. E. J. Richardson, *Hammurabi's laws* (London: T&T Clark, 2000), p. 41.↵

³⁴ M. Weinfeld, *Social justice in ancient Israel and in the ancient Near East* (Jerusalem: Magnes, 1995), p. 30. Weinfeld apresenta um capítulo sobre esses termos (cap. 1) e outro sobre a tarefa do rei em relação a esses ideais (cap. 2). Veja tb. K. Whitlam, *The just king*, JSOTSup 12 (Sheffield: JSOT, 1979), p. 17-37.↵

³⁵ *COS* 2.29.↵

³⁶ Para uma análise, veja Pongratz-Leisten, “Bad kings”.↵

³⁷ D. Launderville, *Piety and politics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 188.↵

³⁸ A maioria pode ser claramente vista em Salmos 2 e 2Samuel 7, embora seja possível mencionar muitas outras passagens.↵

Enfrentando o presente

Diretrizes para a vida — lei e sabedoria

À medida que continuamos a considerar como os antigos enfrentavam o presente em sua existência no dia a dia, voltamos agora nossa atenção para as maneiras que sua vida e comportamento eram estruturados. Assim como nos dias de hoje, o ideal era ter cidadãos cumpridores da lei, que entendessem seu papel e lugar na sociedade e vivessem com sabedoria, para manter na família e na cidade as estruturas da sociedade. Os textos disponíveis abordam a questão do lado institucional da sociedade; a partir deles obtemos coleções jurídicas, muitos registros judiciais, textos didáticos e listas de provérbios. Tudo isso ajuda a esclarecer os valores que davam forma à vida cotidiana.

Tratados jurídicos

Historicamente, as várias coleções têm sido comumente chamadas de “códigos” (e.g., o Código de Hamurábi).¹ J. Bottéro, juntando-se a muitas outras vozes, explica que essa é uma designação incorreta. Códigos são (1) abrangentes e (2) prescritivos. Coleções antigas não são nem uma coisa nem outra, mas antologias. Bottéro demonstra que não são abrangentes por meio de sua análise de áreas importantes que não são abordadas. Demonstra também que não são leis prescritivas, ao expor sua “ilogicidade” e sua “manifesta ineficiência”.² Bem mais correta é a abordagem que classifica essa literatura no contexto de sabedoria. Sabemos que, no antigo Oriente Próximo, parte do esforço sapiencial se concentrava em compilar — os antigos tinham paixão por compilar listas. Em lugar de “códigos”, Bottéro sugere que esses textos pertencem à categoria de “tratado”. “Aos olhos de seu autor, o ‘Código’ [de Hamurábi] não pretendia absolutamente ter sozinho um valor normativo unívoco na ordem jurídica. Contudo, tinha valor como modelo; era instrutivo e educativo na ordem judicial. Uma lei se aplica aos detalhes; um modelo inspira — o que é totalmente diferente. Concluindo, não temos aqui um código jurídico, nem uma carta de intenções de uma reforma jurídica, mas, acima de tudo, à sua maneira, um tratado, com exemplos, sobre o exercício do poder judicial”.³

Adotei esse rótulo de “tratado” para usar no restante desta análise. Existem atualmente seis principais tratados remanescentes (Ur-Nammu, Lipit-Ishtar, Eshnunna, Hamurábi, Mesoassírio, Hitita) e vários outros fragmentos. Dos principais tratados, três têm prólogos e epílogos,⁴ e três não. Aqueles que incluem prólogo e epílogo situam os tratados no contexto de inscrições régias com objetivos de legitimação. Não dá para pressupor que aqueles que não têm prólogo ou epílogo funcionem da mesma maneira. É possível que todos os exemplares tenham uma função básica (tratado) e que

uns poucos deles tenham adaptado o tratado para servir a propósitos de legitimação.

Bottéro chama a atenção para a forma de tratado e, mediante comparação desses tratados jurídicos com outros tratados — mais notavelmente os tratados médicos —, apresenta uma explicação esclarecedora das implicações dessa forma.⁵ Nos tratados médicos, encontramos uma série de parágrafos relacionados que identificam sintomas e, em seguida, sugerem diagnóstico, prognóstico ou tratamento. Os parágrafos do tratado médico, à semelhança daqueles do tratado jurídico, são introduzidos por uma frase iniciada com a conjunção “se”. Os parágrafos são reunidos e organizados em grupos que mostram um desejo de abordar variações dentro de uma área geral. Uma forma parecida é encontrada nos tratados divinatórios, em que o vaticínio observado ou hipotético é introduzido em uma oração subordinada iniciada com a conjunção “se”, apresentando-se, em seguida, um prognóstico ou interpretação.



Foto 13.1. A Estela de Hamurábi©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin. Museu do Louvre, Paris, França.

Ao considerarmos esses tratados como grupo, observaremos certas semelhanças que nos ajudarão a entender cada um à luz dos demais. No estudo da adivinhação, no capítulo 11, vimos que, nos tratados, muitos dos vaticínios foram desenvolvidos teórica ou hipoteticamente, e não empiricamente. Bottéro sugere o mesmo caso para os sintomas médicos, e não é impossível encontrarmos a mesma elaboração em tratados jurídicos.

Quando nos voltamos para a questão do propósito ou função dos tratados, o elemento comum como gênero literário é que cada um oferece princípios práticos e didáticos. Todos os três (médico, jurídico, divinatório) servem de manuais que são compilados para, por meio de paradigmas, ensinar princípios aos praticantes. Eles instruem ao circunscrever com exemplos o campo do conhecimento. Bottéro sugere que eles aprendiam esses princípios da mesma maneira que aprendemos matemática ou gramática.⁶ São de natureza “aspectiva”, pois oferecem vários aspectos do campo estudado. Os tratados médicos ensinam diagnóstico aos praticantes de medicina, os tratados divinatórios ensinam aos praticantes a prognosticação por meio de vaticínios, e os tratados jurídicos ensinam aos praticantes (futuros reis ou funcionários da corte) a sabedoria judicial, tudo por meio de um número cada vez maior de exemplos distribuídos por padrões.⁷ “Os tratados cuneiformes nada mais são do que tipos de paradigmas ou tabelas. Era mediante repetição e variação de casos específicos, de exemplos a serem considerados em um espírito de analogia, que se assimilava o conteúdo da disciplina em questão, que se formava o hábito do juízo científico, que se adquiria o senso de raciocínio correto simultaneamente com a capacidade de estender esses mesmos juízos e raciocínios a todos os objetos materiais da ciência em questão, conforme eram apresentados.”⁸ Da mesma maneira, alunos resolvem problemas de matemática hoje para aprender a pensar matematicamente.

Tabela 13.1. Medidas corretivas judiciais

	Castigo físico	Acerto, sanção ou restituição financeiros	Ordálio ou juramento	Decisão judicial
Ur-Nammu	5	20	0	3
Ur-Nammu	1	22	0	15
Eshnunna	7	28	2	29
Hamurábi	52	114	6	104
Neobabilônicas	1	9	0	3
Mesoassírias	32	32	5	32
Hititas	16	127	2	77
Livro da Aliança (Êx 21—23)	2	10	1	6
Deuteronômio	9	2	0	8

Quando consequências incluem duas categorias, o item é contado nas duas. Isso ocorre umas poucas vezes em Eshnunna e com bastante frequência nas leis mesoassírias (catorze vezes).

Outra observação que une esses três tipos de tratados é que em cada um deles a prótase (“Se...”) introduz uma situação que contrasta com a ordem e a normalidade. Cada parágrafo oferece, então, informações ou uma linha de ação destinadas a ajudar a resolver a situação ou a restaurar o equilíbrio. Portanto, doenças precisam ser reconhecidas e tratadas, vaticínios precisam de resposta, crimes precisam ser castigados e erros sociais precisam ser corrigidos. A tabela 13.1 indica as categorias representadas nas medidas corretivas jurídicas.

Quando os tratados jurídicos são vistos nessa ótica, é possível propor que essas não são leis (i.e., não são legislação), mas amostras selecionadas que podem servir à função didática pretendida.⁹ É nesse sentido que eles oferecem justiça modelar. Em uma etapa seguinte, é possível concluir que aquilo que encontramos em documentos como a Estela de Hamurábi não apenas não é um “código”; não é nem mesmo “lei”. Não se trata de

documentos legislativos. Eles oferecem uma amostra de sabedoria; não prescrevem leis.¹⁰ “Em vez de criar essas leis como um legislador, Hamurábi foi um executor que as apoiava e as implementava. [...] É importante observar que o tecido maior da ordem social era influenciado pelos modos tradicionais e costumeiros da terra, os quais o *Código* pressupunha, mas não tinha nenhuma pretensão de expressar.”¹¹

Se esse é o caso, então não temos nenhuma evidência de “leis” escritas procedentes dos antigos mesopotâmios — eles simplesmente não abordavam a administração da justiça dessa maneira.¹² Os tratados jurídicos administram a justiça oferecendo sabedoria por meio de decisões reais ou hipotéticas consideradas justas.¹³ Hoje pensamos em justiça como aquilo que se conforma à lei. Para eles, a justiça era aquilo que se conformava às tradições refletidas nos paradigmas. Bottéro conclui que o “código” de Hamurábi “claramente se concentra no estabelecimento não de uma justiça estrita e literal, mas de equidade que inspira a justiça e que também vai além dela”.¹⁴

Esses exemplos de sabedoria judicial são, em alguns casos, combinados com o prólogo e o epílogo nas inscrições régias como meio de legitimar o rei, cujas decisões inspiram essa justiça e refletem essa sabedoria de maneira tão admirável. Esses tratados são a evidência da sabedoria judicial do rei. Pode-se dizer que esse é um contexto literário secundário do tratado compilado.¹⁵

Questões ontológicas

R. Westbrook afirma que o mundo antigo partilhava uma ontologia jurídica comum, mas era uma ontologia que difere significativamente da maneira que pensamos hoje.¹⁶ Se apanharmos aquilo que já aprendemos sobre reis e realeza e combinarmos com aquilo que aprendemos sobre o cosmo e a maneira que era percebido, estaremos no caminho certo para entender a administração da justiça e os tratados jurídicos. Sabemos que, para os reis

do antigo Oriente Próximo, a coisa mais valiosa era a legitimação de seu reinado (da mesma maneira que, hoje em dia, a coisa mais valiosa costuma ser a reeleição).¹⁷ Integralmente relacionado com esse princípio estava o conceito de patrocínio divino, que, por sua vez, dependia da demonstração de sabedoria por parte do rei. O rei demonstrava sua sabedoria revelando discernimento nos julgamentos e, em geral, pela maneira que administrava a justiça. Isso é explicitamente declarado no epílogo da coleção de leis de Hamurábi, quando ele indica que, ao registrar seus vereditos, em sua *sabedoria* administrou a *justiça* em favor dos vulneráveis. Dessa forma, Westbrook conclui que o modo de pensar era que princípios devem ser inferidos de exemplos, não de abstrações. “A ‘ciência’ do antigo Oriente Próximo era, pelos padrões da lógica aristotélica, uma protociência. Faltavam-lhe dois fatores vitais: definição de conceitos abstratos e categorização vertical (i.e., em duas ou mais categorias abrangentes, que podem então ser divididas em subcategorias). Em vez disso, ela foi designada “ciência das listas”, o encademaento de exemplos infundáveis, sugestivamente reunidos em sequências relacionadas, mas incapazes de dar explicação exaustiva de um assunto.”¹⁸

ANÁLISE COMPARATIVA 13.1:

O contexto literário da lei no Pentateuco

As coleções de material jurídico no Pentateuco indicam uma variedade de formas literárias (internamente) tanto quanto uma variedade de contextos literários em que estão estabelecidas. Formas literárias incluem exemplos apodícticos bem como casuísticos, e dentro de cada um há várias formulações possíveis. Essas formulações foram reconhecidas há muito tempo e são tratadas em detalhes em quase todas as obras sobre a lei bíblica. Podemos fazer um breve resumo de algumas das formas bíblicas ao ter em mente o vocabulário usado.

Jetro aconselha Moisés: “Ensinea [ao povo] os decretos (huqqim) e leis (torot) e mostre-lhe o caminho (derek) de viver e os deveres (ma’aseh, singular) que deve cumprir” (Êx 18.20, NIV, 1984). Uma das possibilidades é que Moisés faça isso divulgando (i.e., colocando diante deles, Êx 21.1) exemplos de, na condição de pessoas que vivem na presença de Deus, como manter a ordem da aliança. Em contraste com o Decálogo, que é introduzido com as “palavras” (debarim) que o Senhor falou (Êx 20.1), o Livro da Aliança é apresentado como os “juízos/decisões” (mishpatim) que Moisés é instruído por Deus a colocar perante o povo. Em Êxodo 21.2—22.17 essas decisões são apresentadas como jurisprudência introduzida por prótases com decisões na sequência, assim como nos exemplos do antigo Oriente Próximo.^b Em Êxodo 22.18—23.19, o texto adota a fórmula apodítica, que simplesmente determina o que as pessoas não devem fazer.^c Na conclusão do Livro da Aliança são escritos os “juízos/decisões” (mishpatim) bem como as “palavras” (debarim), e o povo concorda em cumprir todas as palavras (debarim), talvez sugerindo que os “juízos/decisões” não são algo que alguém fazia (Êx 24.3). É claro que, alternativamente, é possível combinar todas as categorias sob a designação geral de palavras de Yahweh. O que está escrito nas tábuas (Êx 24.12) são as leis (torot) e os mandamentos (mitswot).

As leis deuteronomicas são introduzidas como decretos (huqqim) e “juízos/decisões” (mishpatim) que têm de ser seguidos (shmr). A maior parte da lei deuteronomica é expressa na segunda pessoa, e é relativamente rara a formulação casuística com uso de prótase:

- Dezessete entradas seguem a formulação casuística normal (introduzida por ki) ao usar na prótase formas da terceira pessoa, vindo em seguida uma linha de ação judicial (Dt 17.2-7; 18.6-8; 19.11,12,16-19; 21.1-8,15-17,18-21; 22.13-21,22,23,24,28,29; 23.10,11; 24.1-4,5,7; 25.5,6,11,12).

- Há sete exemplos de prótase na terceira pessoa seguida de instrução na segunda pessoa (Dt 13.1,6,12; 15.7,12,16; 21.22,23).
- Há também sete exemplos de prótase na segunda pessoa seguida de decisão judicial sobre o que se deve fazer (Dt 21.10-14; 22.1-3,4,6,7; 23.24,25; 24.10-13,19-21).

Quando a palavra “juízos/decisões” (*mishpatim*) é usada independentemente (i.e., não junto com uma série de outros sinônimos próximos), ela se refere ao mesmo tipo de formulação casuística encontrada nos tratados jurídicos da Mesopotâmia (cf. Nm 35.24). Na maioria dos contextos de Levítico a Deuteronômio, pelo menos dois — e, com frequência, até mais — termos são usados juntos.

Na lei bíblica não há quase nada que reflita a forma de tratado mais conhecida em textos do antigo Oriente Próximo. Ela se limita basicamente às séries encontradas no Livro da Aliança (Êx 21.2—22.17) e a seções dispersas em Levítico (e.g., Lv 20.9-21) e Deuteronômio (e.g., ao longo de Dt 17—25). Dessa forma, apenas esses casos poderiam ser facilmente caracterizados como decisões modelares de vereditos sábios.^d Essas, como também as outras formas, são colocadas em contextos literários maiores, incluindo a aliança (em que funcionam como estipulações), os sermões de Moisés (em Deuteronômio, em que são acompanhados de exortações a obedecer) e instruções aos sacerdotes (em que dizem respeito à observância cultual e a como manter o espaço sagrado).

Tabela 13.2. Contexto literário da lei no Pentateuco e no antigo Oriente Próximo

Pentateuco	Antigo Oriente Próximo
Em essência, uma autorrevelação da divindade	Em essência, uma autoglorificação do rei
Estatuto pactual que sintetiza toda uma visão detalhada e organizada do exercício “correto” daquilo que significa ser uma nação santa (Êx 19.5,6; Dt 26.19) ^a	Estatuto político que sintetiza toda uma visão detalhada e organizada do exercício “correto” da justiça
Estipulações da aliança	Tratado sobre jurisprudência
Retrata o depositário ideal da aliança	Retrata o rei ideal
O propósito básico da compilação bíblica é manter a ordem no espaço sagrado	O propósito básico das compilações da Mesopotâmia é manter a ordem por meio da justiça

Deuteronômio reuniu textos jurídicos em torno do Decálogo para começar a se aproximar do espírito da lei mediante o qual se alcançaria a lealdade à aliança. Deus havia designado Israel como seu povo santo, dessa forma trazendo-o para a esfera de sua identidade. Isso se parece com a maneira que os tratados organizavam a sabedoria jurídica em torno de tópicos gerais com a finalidade de transmitir o espírito de justiça. Os tratados do antigo Oriente Próximo fazem isso por meio do uso de proliferação interna variável.^f

Nessa área, as distinções israelitas se refletem, então, na preocupação com o povo viver a sua santa identidade, na insistência na atitude de prestar atenção e observar e no contexto pactual dos textos jurídicos. As semelhanças são encontradas no reconhecimento de que isso não é uma legislação em si, mas tem um papel maior a desempenhar no ambiente cognitivo que transcende a formulação da lei para a sociedade.

^a Esse é o relativamente raro tronco hifil da raiz zhr, que traz a nuance de precaução ou advertência, em geral indicando perigo iminente ou desvio do caminho certo.

^b Existem dezesseis registros casuísticos principais (começando com ki) com numerosos sub-registros (introduzidos por 'im). Além disso, quatro cláusulas oferecem declarações gerais

(“Qualquer um que...”) em Êxodo 21.12-17. Essa forma também é vista na coleção neobabilônica.

^c Existem vinte registros apodíticos, mas no meio deles há dois registros casuísticos (Êx 22.19,20). Vários registros começam com uma prótase (segunda pessoa em vez de terceira pessoa, que é a comum em formulação casuística), e, em lugar de apresentar a decisão do juiz, a apódose é uma instrução sobre o que deve fazer alguém que está naquela situação (Êx 22.25-27; 23.4,5). Esses registros não têm paralelo no antigo Oriente Próximo e não devem ser considerados casuísticos.

^d Isso talvez funcione particularmente bem no Livro da Aliança caso esses mishpatim (juízos/decisões, Êx 21.1) tenham ligação com o conselho de Jetro em Êxodo 18.20; ou seja, uma vez que as decisões dadas por Moisés são apresentadas em decorrência da comunicação divina (cf. Êx 18.19), Deus o orienta a anunciar algumas dessas decisões perante os israelitas como meio de lhes ensinar sabedoria, justiça e santidade.

^e S. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the light of cuneiform and biblical law*, VTSup 17 (Leiden: Brill, 1970), p. 36.

^f Exemplo: Hamurábi §196-205; o mesmo procedimento ocorre algumas vezes na Bíblia, e.g., Levítico 20. Esse fenômeno observável nos tratados envolve reunir registros que consideram o mesmo problema mas com variáveis trocadas (E se a pessoa ferida fosse um escravo ou uma mulher? E se o planeta estivesse à esquerda e não à direita? E se os olhos estivessem vermelhos em vez de amarelos?).

Portanto, seria totalmente lógico que o rei patrocinasse o coleção de listas de possíveis decisões jurídicas que refletissem discernimento e transmitissem um profundo e penetrante senso de justiça.¹⁹ Então, acrescentamos a isso o que sabemos sobre a percepção do cosmo pelos antigos. No mundo antigo, o mais importante sobre o cosmo era sua ordem e estabilidade. A ordem que caracterizava o cosmos era um produto dos atributos de controle (os MES) que foram introduzidos no cosmo e eram administrados pelos deuses. Aspectos da lei/justiça e da sabedoria estavam entre os atributos de controle a cargo dos deuses; esses atributos eram concedidos pelas divindades aos reis, os quais tinham a obrigação de manifestá-los.²⁰ Dessa maneira, à medida que o rei compilava essas listas de exemplos de “justiça sábia”, estava legitimando seu reino,²¹ não necessariamente tentando impor uma legislação à sociedade, mas orientando

autoridades menores e futuros reis a manter a estabilidade e a ordem na civilização. Seus exemplos de justiça sábia serviam a uma função não totalmente diferente do programa de governo elaborado por um partido político antes de uma eleição nacional: eles davam forma aos valores do rei. Assim, o rei procurava demonstrar sua compreensão da ordem cósmica, bem como dos atributos que estruturavam o cosmo, e traduzir isso em justiça e ordem para a sociedade. É o que os deuses exigiam dele — aliás, era a expectativa mais básica dos deuses. Em nenhum outro texto isso é expresso com tanta clareza como nas palavras de um profeta a Zimri-Lim, rei de Mari, da parte do deus Hadade, quando a divindade comunica seu desejo de restaurar a família de Zimri-Lim ao trono: “Agora ouça uma única palavra minha: Se alguém clamar a você com um pedido de julgamento, dizendo: ‘Fui injustiçado’, esteja ali para decidir o caso dele; responda-lhe de maneira justa. É isso que desejo de você”.²²

Papel do rei e da divindade

À luz da análise anterior, agora fica claro que reis como Hamurábi não devem, em nenhum sentido, ser considerados “legisladores”. O rei estava expondo sua sabedoria judicial ao compilar amostras de vereditos. A cena no alto da Estela de Hamurábi retrata o patrocínio de Shamash, o deus-Sol, que administra a justiça. Shamash está sentado em seu trono segurando o símbolo da vara e do anel, e Hamurábi está de pé à sua frente, deixando implícito assim que Shamash é a fonte da sabedoria de Hamurábi como juiz.²³

Com base em tudo o que foi dito, nem o rei nem a divindade são vistos como legisladores (especialmente em vista do atual consenso de que esses “códigos” não apresentam leis). Na mente dos compiladores não há uma abstração como a “lei”, mas apenas a necessidade prática de administrar a justiça. Ainda assim, o rei era a fonte básica da legislação, em geral por meio de decretos.²⁴ Funcionários subalternos que atuavam no âmbito judicial

davam suas decisões em nome do rei e às vezes com base nas palavras ou decretos do rei.²⁵ É assim que o rei, com o patrocínio da divindade que lhe concedeu sabedoria, administra a justiça. Ele faz isso ao perceber a natureza dos aspectos de justiça que estão entre os atributos de controle do cosmo e ao fazer o que é necessário para aplicá-los na sociedade.²⁶ Embora os deuses não deem leis e o rei não faça leis, esses documentos visam revelar algo acerca do rei como patrocinador do documento: sua dignidade (legitimação), sua sabedoria (em dar vereditos) e seus princípios (proporcionar ordem e proteger os vulneráveis etc.).

Força compulsória na sociedade

Conclui-se, com base em tudo o que foi exposto, que textos como a Estela de Hamurábi não impunham qualquer obrigação à sociedade ou aos tribunais. Não eram em nenhum nível a “lei do país”, e não há nenhum chamado à obediência. Essa avaliação é confirmada pelo fato de os textos não servirem de referência no sistema judicial, o que fica claro para nós por meio de milhares de documentos judiciais. “Em numerosos estudos sobre uma série de situações jurídicas, não se encontrou quase nenhuma correspondência entre as disposições das coleções jurídicas e a prática da época. Além disso, nenhum documento judicial ou contrato faz referência direta a alguma das coleções formais de leis. Por não existirem provas dessa ligação, alguns estudiosos têm concluído que as coleções jurídicas não tiveram nenhum ou quase nenhum impacto na operação diária de questões judiciais.”²⁷

Os tribunais operavam com base na sabedoria, em um senso de justiça, em um conhecimento das tradições, em um conhecimento dos decretos do rei e na experiência na administração da justiça. Os cidadãos entendiam suas obrigações por viver em sociedade e aprender em casa os costumes e as tradições.²⁸

Uma vez que entendemos que os tratados jurídicos eram uma forma de sabedoria, não é surpresa alguma que tenhamos de voltar nossa atenção para

outros gêneros sapienciais para obter mais informações.²⁹ Examinaremos específica e rapidamente a literatura educativa do Egito e as coleções de provérbios da Mesopotâmia.

Literatura sapiencial

O seguinte e breve exame de poucas categorias da literatura sapiencial tem um único propósito para o âmbito deste estudo. Tanto as instruções do Egito quanto os provérbios da Mesopotâmia são outros exemplos da ideia de que as compilações sapienciais eram amplamente usadas no mundo antigo como meio de oferecer princípios que pudessem servir de orientação para a vida. Na prática, esses princípios são obrigatórios na busca da sabedoria, caso se queira manter a ordem na sociedade. Ao contrário dos tratados considerados anteriormente (judicial, médico e divinatório), não é característica desses textos sapienciais introduzir situações que desestabilizam a ordem com casos específicos (“Se...”), embora situações assim sejam tratadas com frequência. Em vez disso, tendem a se antecipar a situações que serão enfrentadas e oferecer conselhos para que a ordem *não* sofra desestabilização; fazendo isso, formam os valores da sociedade. Considerando que essas instruções buscam manter a ordem, ensinar sabedoria prática e fornecer legitimação, elas equivalem funcionalmente aos tratados jurídicos da Mesopotâmia. E, à semelhança desses tratados jurídicos, espera-se que a instrução para a ordem na vida e no governo se baseie nesses textos.

ANÁLISE COMPARATIVA 13.2:

Quais são as implicações de o Pentateuco apresentar a torá como transmitida por Yahweh?

Descobrimos que, no antigo Oriente Próximo, nem Shamash (a divindade) nem Hamurábi (o rei) poderiam ser considerados legisladores. Sempre foi claro que Moisés não é um legislador, mas agora temos de considerar se é apropriado considerar Yahweh um

legislador. Acaso, no Sinai, Yahweh está transmitindo “lei” (a abstração)?^a Ou será que a palavra torá deve ser traduzida de maneira diferente, como “instrução/diretrizes” (e.g., estipulações para a aliança) ou “revelação” (daquilo que é exigido para a santidade; veja Dt 4.5-8)?^b A ideia de que Yahweh era considerado a fonte das informações transmitidas a Moisés e a Israel no Sinai não necessariamente sugere que Yahweh fosse considerado a fonte da lei.^c Caso se considere que aquilo que é entregue no Sinai são estipulações pactuais^d relacionadas mais intimamente com o gênero de tratado e não com legislação propriamente dita, então é possível questionar até mesmo se se trata de “lei”.^e Assim como a Estela de Hamurábi fornece o contexto secundário de legitimação para as listas jurídicas, o Pentateuco fornece um contexto secundário de estipulações pactuais para sua lista de disposições jurídicas. Isso explica o estilo apodítico de alguns textos e, compreensivelmente, apresenta Yahweh como aquele que está emitindo as estipulações em seu papel de grande Rei que entra em um acordo (aliança) com um vassalo. Em Êxodo 24.3 são as “palavras” (debarim) e os “juízos” (mishpatim) que Moisés transmite ao povo do Senhor (os mesmos termos usados anteriormente para descrever, respectivamente, o Decálogo e o Livro da Aliança). É inquestionável que o texto retrate Deus dando decretos, mandamentos e assim por diante, mas, uma vez mais, temos de continuar perguntando como isso difere da abstração de “lei”. Essas ordens de Yahweh eram obrigatórias, assim como eram as estipulações da aliança, mas isso não fazia delas a legislação de um sistema jurídico. É provável que a legislação funcionasse em Israel de maneira parecida com a do antigo Oriente Próximo. A diferença seria que a aliança e suas estipulações moldavam o ambiente cognitivo de Israel e, portanto, teriam influenciado o processo legislativo, qualquer que fosse a aparência dele.

Acaso há, em qualquer dos textos israelitas, indícios de um desenvolvimento na percepção da ontologia da lei? Será que eles dizem algo sobre a ontologia da lei? Como já analisamos anteriormente (cap. 8, sobre cosmologia), Israel não vê Yahweh apenas como o guardião e administrador dos atributos de controle do cosmo, mas também como o originador e formador daqueles atributos de controle. Não é fácil enxergar esse contraste na maneira de os israelitas entenderem a lei. Yahweh elabora decretos, emite ordens e impõe estipulações a um vassalo como um rei faria. A diferença é que, embora os reis normalmente se engajassem nessas atividades no antigo Oriente Próximo, os deuses não se envolviam em algo tão programático. Nada no antigo Oriente Próximo se compara à extensão da revelação que Yahweh transmite a seu povo e à profundidade do relacionamento que deseja ter com eles. A centralidade dessa revelação na epistemologia de Israel resulta na ideia de que cada aspecto da vida, dos costumes, da ética e da ordem (cósmica ou social) tem origem em Yahweh, não importando como isso foi recebido.

^a As principais passagens a considerar são Êxodo 24.12 (Yahweh deu tábuas de pedra sobre as quais torá e mitswâ foram escritas); Deuteronômio 4.44,45 (Moisés coloca a torá diante do povo e lhes fala 'edut, huqqim e mishpatim); Esdras 7.6 (Esdras era perito na torá de Moisés dada por Yahweh); e Neemias 9.13 (no Sinai Yahweh deu mishpatim, torot, huqqim e mitswot). Mas, evidentemente, se em sentido estritamente técnico nenhuma dessas palavras hebraicas puder ser corretamente traduzida por “lei(s)”, então não é lei aquilo que Yahweh está transmitindo.

^b Veja a análise em P. Enns, “Law of God”, in: NIDOTTE 4:893-900, em que a torá é geralmente definida como um “padrão divino de conduta para o povo de Deus”.

^c Isso não indica que qualquer outra coisa ou pessoa fosse a fonte da lei; em vez disso, reconhece-se a possibilidade de que a “lei” não era uma abstração sobre a qual refletiam.

^d Veja as objeções que têm sido levantadas à associação entre estipulações de tratados e leis apodíticas no Pentateuco em S. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the light of cuneiform and biblical law*, VTSup 17 (Leiden: Brill, 1970), p. 120-4. Observe-se que o título do texto em Êxodo é “Livro da Aliança”. “Livro da torá” é termo usado por Deuteronômio para se referir a si mesmo (Dt 28.61), mas Deuteronômio (i.e., a forma literária do livro que

chamamos de Deuteronômio) não se apresenta como tendo sido transmitido no Sinai, e sim como exortação que, juntamente com outros textos, estabelece em um novo contexto a informação transmitida no Sinai. Observe-se, e.g., que Deuteronômio 6.1 não sugere que Deus transmitiu essa informação no Sinai.

^e Cf. esp. Êxodo 34, em que Moisés toma duas novas tábuas e Yahweh diz especificamente em 34.10 que está fazendo uma aliança com os israelitas e passa a apresentar as estipulações. Em seguida, Moisés escreve os termos dessa aliança (v. 27), os quais no v. 28 são identificados tanto como as palavras da aliança quanto como as Dez Palavras.

Literatura educativa (egípcia)

Sete obras principais cobrem o período bíblico.³⁰ São discursos que oferecem orientação sobre como viver de acordo com o *maat*.³¹ Em geral o *maat* é considerado uma abstração. M. Fox o associa à “ordem do mundo”, ao passo que J. Assmann, de modo parecido, o expressa como a totalidade de todas as normas sociais. Ele traduz *maat* por “justiça conectiva” e a identifica como “o princípio que forma indivíduos em comunidades e que dá a suas ações significado e direção ao assegurar que o bem seja recompensado, e o mal, castigado”.³² Espera-se que essa sabedoria, transmitida de geração em geração, seja ouvida, atendida e posta em prática.

ANÁLISE COMPARATIVA 13.3:

Força compulsória em Israel: O que significa guardar a torá?

Em Israel, as seções do Pentateuco anteriormente consideradas leis poderiam agora ser vistas como não tendo a influência compulsória de legislação (caso seja verdade que, juntamente com textos do antigo Oriente Próximo, essas seções não sejam leis nem legislação). No entanto, elas têm, sim, na condição de estipulações da aliança, força compulsória para Israel.^a

Como estipulações, sua obrigatoriedade tem origem no juramento que normalmente os deuses fazem em tratados.^b Hoje essa seria uma

maneira inefetiva de obrigar o cumprimento de algo, uma vez que, atualmente, as pessoas não confiam muito em juramentos. Sem outras formas de obrigar o cumprimento, esse seria considerado um sistema sem limites adequados, que só poderiam ser estabelecidos em legislação. Temos de reconhecer que a ausência de legislação não sugere a falta de limites. Quaisquer que fossem os sistemas de controle social existentes em Israel, a aliança era mais importante como sistema de valores e, na condição de sistema de valores, exigia reações de vários tipos, entre as quais ouvir, observar, escolher o caminho da vida, manifestar sua condição de povo santo e prestar atenção. A ênfase nesta última era bem mais preponderante no Pentateuco do que em qualquer outro lugar do antigo Oriente Próximo. Pudemos observar que os catálogos de veredito não exigem nenhuma obediência. Os tratados regularmente indicam que há repercussões em deixar de observar as estipulações ou em não prestar atenção nelas, a saber, que todas as maldições sobrevirão aos transgressores.^c

Nesse caso, numerosas outras fontes textuais contribuíram para o entendimento de como uma pessoa deve se conduzir em sociedade.

Além do mais, fora as obrigações que os trechos individuais do Pentateuco transmitem na forma de estipulações, eles são obrigatórios como listas jurídicas que apontam para indicadores essenciais da ordem que refletirão santidade. Disposições sábias têm valor intrínseco, e as pessoas as ignoram por sua conta e risco. Ambas as perspectivas deixam claro que as ordenanças bíblicas não podem ser ignoradas ou tratadas sem a devida atenção.

^a Por exemplo, Deuteronômio 7.12 indica que, se o povo prestar atenção a essas decisões (mishpatim) e cumpri-las, Deus manterá sua aliança. Em Deuteronômio 6.24,25, ter cuidado de observar cada mandamento (mitswâ) “será nossa justiça”. Observar os mandamentos equivale a reverenciar o Deus que os transmitiu (Dt 8.6).

^b R. Westbrook; G. M. Beckman, A history of ancient Near Eastern law (Leiden: Brill, 2003), p. 84.

^c Por exemplo, um dos tratados hititas diz: “Se vocês não observarem essas palavras que agora lhes apresentei sob juramento, então esses deuses do juramento eliminarão completamente vocês” (em seguida, há uma longa lista com parentes, bens e até mesmo o espírito procedente do mundo inferior); veja HDT n. 3 §37 (p. 29). Para mais exemplos, veja n. 5 §17-18 (p. 36-7), n. 6a §15 (p. 43-4), n. 12 §20-21 (p. 81), n. 13 §21-22 (p. 87-8), n. 18b §9-10 (p. 107).

Comparando a forma desses textos com a encontrada nos tratados judiciais, a *Instrução de Ptahhotep* é composta de prólogo e epílogo com 37 máximas. Vinte e uma máximas começam com a prótase (“se”) na segunda pessoa introduzindo uma variedade de situações sociais, de maneira bem parecida com os tratados judiciais. Nesses casos, a apódose pode envolver instruções sobre como se comportar ou observações que têm um tom proverbial. As máximas restantes assumem uma forma apodítica, incluindo, por exemplo, as ordens contra a ganância.

Tanto a Instrução a *Merikare* quanto as Instruções de *Amenemhet* representam sabedoria régia transmitida do rei ao príncipe herdeiro. A maioria dos registros assume a forma de exortação ou admoestação, havendo algumas observações sapienciais espalhadas ao longo do texto. Alguns as consideram uma espécie de texto de legitimação, porque são tratados políticos que usam a forma de autobiografia de túmulo.³³ Aqui também, assim como no Código de Hamurábi, podemos ter várias camadas de gêneros diversos, pois o material foi aplicado a diferentes funções e incorporado em diferentes contextos literários.

Compilações de provérbios (Mesopotâmia)

Compilações de declarações proverbiais já eram conhecidas entre os sumérios no final do terceiro milênio a.C. e continuaram até o primeiro milênio.³⁴ A maioria delas é formulada como aforismos (“Casar-se é

humano; ter filhos é divino”³⁵) e não no tratamento direto da segunda pessoa encontrado nas instruções egípcias. Desse modo, os provérbios transmitem princípios mais explicitamente do que os tratados.

A ideia de justa retribuição é um dos princípios que surge com frequência, tanto explícita quanto implicitamente, no antigo Oriente Próximo e não apenas em Israel, sobre como Deus age e como a sociedade funciona. Falando do universo conceitual do antigo Egito, Assmann diz: “A justiça é o que mantém o mundo coeso e realiza isso ao ligar consequências a atos. Isso é o que a torna ‘conectiva’. A justiça liga a ação humana ao destino humano e une estreitamente as pessoas a uma comunidade. [...] Quando a justiça conectiva para de funcionar, quando o mal fica impune e o bem não mais prospera, então o mundo está ‘disfuncional’”.³⁶ Dessa maneira, passamos de declarações sapienciais que orientam a sociedade à ordem para textos que tratam do conceito da retribuição que confronta a experiência bastante comum de desordem.

Conceitos de retribuição

O equilíbrio apropriado como resposta a situações sociais é, de certa maneira, o âmago da sabedoria. O crime — seja grave, seja contravenção — tem de ser tratado de maneira ponderada e aprovada. Excesso em qualquer sentido é perversão da justiça. Gafes sociais ou quebras de etiqueta têm — todas elas — de ser mantidas na perspectiva correta. Se essa é uma obrigação moral da sociedade, quanto mais a esfera divina não deve estar debaixo de algum tipo de obrigação? No entanto, apesar de toda a lógica dessa teorização, a realidade nua e crua é que o sofrimento e a prosperidade não demonstravam quase nenhum indício de terem relação com a bondade ou a impiedade das pessoas. Dessa maneira, surgiu um gênero de literatura sapiencial para investigar filosoficamente a questão da teodiceia (o questionamento da justiça da divindade no contexto do sofrimento: o problema do mal).³⁷

Independentemente das semelhanças e diferenças literárias entre, de um lado, a diversidade de exemplos do antigo Oriente Próximo e, de outro, o livro bíblico de Jó, precisamos examinar brevemente as maneiras que as conclusões sobre a teodiceia podem ser comparadas. O princípio da retribuição foi investigado já em 1965 em um estudo comparado que apareceu em um artigo de W. von Soden.³⁸ Uma das soluções para o problema da teodiceia pode ser vista na pressuposição da existência de rivalidade na esfera divina (seja simplesmente por interesses rivais, seja por conflito moral). Nessa circunstância, é possível atribuir o mal ou o sofrimento a um conflito que ocorre entre os deuses e que afeta a experiência humana. Uma segunda opção é concluir que os deuses não são suficientemente poderosos para lidar com o problema do mal. J. de Moor conclui que esse era o caso em Ugarit.³⁹ Uma terceira opção é simplesmente negar que a esfera divina se caracterize pela justiça. Essa é uma maneira mais provável de como as pessoas pensavam na Mesopotâmia, porque, embora houvesse muitas divindades, não é frequente as encontrarmos brigando por causa de adoradores ou castigando aqueles que escolhem adorar outro membro do panteão. De modo parecido, o mal estava associado a demônios, e não a outros deuses. Os deuses podiam ser vingativos ou maldosos (e.g., a reação de Ishtar ao ser rejeitada por Gilgamesh, o comportamento destrutivo de Erra), mas em geral os deuses não eram retratados dessa maneira. Eles estavam interessados em que a justiça fosse mantida na esfera humana, mas não estavam necessariamente comprometidos em fazer justiça.⁴⁰ Ainda assim, o princípio de retribuição vai além de um deus fazer justiça, porque também envolve a maneira de definir o comportamento justo e o perverso, que merece resposta da parte da divindade. Para os deuses do antigo Oriente Próximo, a ordem social era importante, mas a divindade não dava um valor tão elevado à bondade humana ética ou moral quanto dava à escrupulosidade cultural.⁴¹

Provérbios israelitas: Qual é sua dívida com o antigo Oriente Próximo?

Como sempre, a questão não diz respeito à dependência literária, mas aos pontos comuns e às características distintas no ambiente cognitivo. Em teoria, a literatura pode ser copiada ou adaptada em vários níveis; o ambiente cognitivo é compartilhado e pode resultar em semelhanças literárias que são apenas o desdobramento desse ambiente cognitivo comum, talvez estimulado pela exposição ocasional, vaga ou indireta a textos estrangeiros. Nossa capacidade de avaliar a dívida literária é tão limitada que torna perigosa, ou mesmo presunçosa, essa especulação. Ainda assim, não precisamos negar que alguns textos podem ter sido mais diretamente influenciados por outros e, portanto, apresentam uma semelhança maior.

Os sábios israelitas da antiguidade, de Salomão até o período pós-exílico, haviam, com certeza, absorvido a tradição sapiencial do mundo antigo e eram, portanto, herdeiros de algumas tradições literárias daquele mundo. Eles tinham adotado integralmente as tradições literárias do mundo antigo e prontamente aceitado a responsabilidade de inculcar e propagar a sabedoria e seu corolário, a vida sábia. Boa parte do que criam ser uma vida sábia era algo em que o restante do mundo antigo também acreditava, tornando adaptável a literatura do mundo antigo, caso os sábios israelitas escolhessem seguir por esse caminho.

No entanto, ao mesmo tempo eles entendiam, com base em sua ontologia, que a sabedoria tinha origem em Deus e que uma vida sábia necessitava intrinsecamente de um relacionamento com Deus, relacionamento que era especificamente definido pela aliança. Dessa

forma, mesmo que tivessem dependido de forma direta de um documento egípcio ou mesopotâmico, eles o teriam considerado exemplo da sabedoria de Yahweh, caso contrário não lhes teria sido aceitável. Não se pode, portanto, sem maiores dificuldades falar de dívida, mas é preciso se contentar em falar de pontos em comum que revelam que Israel partilhava do ambiente cognitivo do mundo antigo.^a

^a J. Assmann coloca juntas a lei e a sabedoria ao comparar o livro do Deuteronômio à literatura educativa no Egito, sob a premissa de que ambos são textos que procuram codificar normas. Ao fazer isso, ele capta a tensão entre aquelas coisas que Israel partilha no nível literário, mas rejeita no nível cognitivo. Veja *The mind of Egypt* (New York: Metropolitan, 1996), p. 125.

Esse último elemento é o que distingue os textos de teodiceia na Bíblia hebraica daqueles do antigo Oriente Próximo. No antigo Oriente Próximo o sofredor, sem ter revelação da natureza da divindade, não teria quase nenhuma maneira de saber qual teria sido sua ofensa.⁴² Uns poucos exemplos bastarão para demonstrar a ideia.

Oração a todos os deuses

O erro que cometi, desconheço;
o pecado que cometi, desconheço;
o tabu que quebrei, desconheço;
os limites que cruzei, desconheço;
constantemente eu buscava (ajuda), mas ninguém me ajudava.

Eu chorava, mas eles não se aproximavam de mim.
Eu expressava um lamento, mas ninguém me ouvia.
Estou angustiado; estou sozinho; não consigo ver.
A humanidade é surda e não sabe de nada;
a humanidade — qualquer que seja o nome com que a chamemos — o que ela sabe?

Se (alguém) faz algo errado ou bom, não sabe.⁴³

Ludlul bel Nemeqi:

Ah, como gostaria de saber se essas coisas estavam agradando ao meu deus!

O que parece apropriado para alguém pode ser uma ofensa ao seu deus,
o que para o coração de alguém parece desprezível é o que é apropriado ao seu deus.
Quem conhece a vontade dos deuses no céu?
Quem entende os planos dos deuses do mundo inferior?
Onde os mortais aprenderam o caminho de um deus?⁴⁴

Textos como esses levam van der Toorn à seguinte conclusão sobre os valores centrais dos deuses mesopotâmicos: “O que os deuses amam por instinto é uma atitude respeitosa e atos de filantropia; o que eles abominam é o comportamento antissocial. O prazer e a repulsa, os dois princípios que instigam os deuses à ação, correspondem à avaliação humana do que é certo e errado”.⁴⁵

Uma vez que as pessoas entendiam que a obrigação básica para com os deuses estava na esfera cultual (a Grande Simbiose), a conclusão lógica seria que aqueles que sofriam sem nenhuma razão aparente eram culpados de negligência ou profanação cultuais por ignorarem algo sagrado. Crimes éticos ou violação de normas sociais seriam possíveis, mas difíceis de serem especificamente identificados.⁴⁶ Não era fácil perscrutar a mente dos deuses.⁴⁷

Uma vez que os antigos normalmente acreditavam que seu sofrimento era resultado da ira da divindade, naturalmente procuravam aplacar essa ira. Em teoria, era possível realizar o aplacamento mediante a identificação da ofensa e o oferecimento de um sacrifício apropriado. Um exemplo claro desse procedimento é encontrado no texto hitita *Orações de Mursilis II contra a peste*. Reagindo à gravíssima peste que dizimava seu reino durante várias décadas, ele perguntou aos deuses o motivo da situação catastrófica. Os resultados das adivinhações finalmente permitiram que identificasse ofensas tanto na esfera cultual quanto nas violações de tratado cometidas por seu pai. Sua súplica aos deuses mostra a mentalidade de apaziguamento. “Se o servo tiver incorrido em uma culpa, mas confessar a culpa a seu senhor, seu senhor poderá fazer o que quiser com ele. Mas, porque confessou [...], o coração de seu senhor está satisfeito, e ele não castigará aquele servo.

Confessei agora [...] o pecado; [...] a restituição foi feita vinte vezes. [...] Se exigires de mim restituição adicional, apenas me diga a respeito em um sonho, e eu a darei.”⁴⁸

Como alternativa, mesmo que o crime específico fosse um mistério, era possível efetuar o apaziguamento mediante o uso de confissões abrangentes e oferendas genéricas de acordo com conselho dado por pessoas encarregadas do culto. Talvez a mais sugestiva dessa abordagem seja a instrução encontrada na série de encantamentos denominada *Shurpu*. Essa coleção de feitiços compila numerosas formas de uma possível conduta imprópria (cultural, familiar, social, ritual) para o sofredor confessar.⁴⁹

O procedimento que os amigos de Jó o instaram a realizar, em vez de aconselhar a adivinhação por descoberta, consistia em apaziguar Deus por meio de uma confissão abrangente, mais em conformidade com *Shurpu* do que com o procedimento de Mursilis, embora todos mostrem a importância do apaziguamento. Nesse aspecto, os amigos de Jó eram representantes de uma respeitada tradição sapiencial do antigo Oriente Próximo e também, de maneira inconsciente, representantes do argumento defendido pelo adversário. Isto é, se tivessem convencido Jó a seguir seus conselhos e fazer uma confissão abrangente apenas para apaziguar a divindade e voltar a ter o favor dela, a tese do adversário teria sido confirmada: a questão não era retidão, mas tão somente recompensa. Em vez disso, a integridade defendida por Jó (Jó 27.1-6) era uma integridade que insistia em que sua posição reta fosse considerada justa e não apenas que o favor lhe fosse restaurado.⁵⁰ Caso essa interpretação esteja correta, o livro de Jó ataca de forma intencional as filosofias da teodiceia do mundo antigo e representa uma modificação israelita. Essa modificação, em vez de oferecer uma teodiceia revisada, procura reinterpretar a justiça de Deus ao deixar de lado o que pode ser debatido em favor do que é garantido. No discurso de Yahweh, não é sua justiça que é defendida, mas sua sabedoria. A conclusão a ser tirada disso é que, caso se verifique que Deus é sábio, então é possível aceitar que ele é

justo, mesmo que não estejam disponíveis todas as informações para avaliar sua justiça.⁵¹

Ambiente cognitivo

O que todas essas disposições jurídicas e práticas nos dizem sobre o ambiente cognitivo do antigo Oriente Próximo? Acaso, nas suas rotinas diárias, os israelitas encaravam a vida da mesma maneira que os egípcios ou os babilônios? Não é minha intenção aqui oferecer uma reconstrução da vida diária no antigo Oriente Próximo.⁵² É evidente que existem semelhanças em muitos níveis à medida que observamos os pontos em comum que aparecem nesses textos. Entre os textos do antigo Oriente Próximo seria possível encontrar um número relativamente pequeno de declarações contrárias ou inaceitáveis à sabedoria bíblica, e vice-versa.⁵³ Mas devemos parar por um momento para considerar as áreas em que as diferenças vêm à tona.

Protocolo social, etiqueta e normas da vida em sociedade revelam pouquíssima diferença. Advertências e conselhos de bom senso semelhantes podem ser encontrados em todo lugar. Como sempre, as principais diferenças surgem quando consideramos o aspecto da influência da religião — a observância da aliança e a natureza de Yahweh. Na literatura proverbial do antigo Oriente Próximo, não é possível encontrar praticamente nada relacionado a entender a divindade ou relacionado a ela. A literatura educativa tem mais a dizer, mas não do mesmo tipo como o encontrado na literatura israelita. Considere o seguinte exemplo da *Instrução de Any*:

Faça oferenda ao seu deus,
tenha cuidado de não ofendê-lo.
Não duvide de suas imagens,
não o confronte quando ele aparecer.
Não o empurre a fim de carregá-lo,
não perturbe os oráculos.
Seja cuidadoso, ajude a protegê-lo,
que seu olho fique atento à ira dele,
e beije o chão em nome dele.
Ele dá poder em um milhão de maneiras,

aquele que o engrandece é engrandecido.
O deus desta terra é o Sol no céu,
enquanto suas imagens estão na terra;
quando o incenso lhe é dado como alimento diário,
o senhor das auroras fica satisfeito.⁵⁴

Talvez mais próximo do pensamento bíblico seja esta seção das *Instruções de Ur-Ninurta*:

Aquele que sabe respeitar os assuntos religiosos,
que voluntariamente [agrada a seu deus],
que realiza os ritos,
para quem o nome de seu deus é precioso,
que se mantém longe da blasfêmia,
ele vai direto ao local de culto,
o que ele perdeu (lhe) é restaurado.
Dias serão acrescentados aos seus dias.
Anos serão abundantes além dos que (já) tem.
Seus descendentes terão boa saúde.
Seu herdeiro derramará libações de água.
Seu deus olhará favoravelmente para ele.⁵⁵

Uma lista parecida, com a inversão de todos os elementos, inicia-se em seguida com: “Mas o homem que não teme os assuntos de seu deus”.⁵⁶ Tanto o fraseado quanto os elementos incluídos na lista têm grande semelhança com os resultados de temer ao Senhor de acordo com o livro de Provérbios (10.27; 11.19; 12.2; 13.22; 14.26,27).

Portanto, qual seria no mundo antigo a resposta para a pergunta: “Como, então, devemos viver?” No mundo fora de Israel, as ideias proeminentes incluiriam as seguintes:

- Conheça seu devido lugar no clã e na família e honre as tradições.
- Faça seu comportamento se conformar às expectativas da sociedade que visam proteger e manter a ordem e a segurança.

- Cumpra escrupulosamente seu dever cultural perante os deuses locais e ancestrais.
- Honre deus e o rei como aqueles que são responsáveis pela administração da justiça para o bem da sociedade.
- Quando a vida ficar difícil, (1) examine seu comportamento procurando identificar desleixo ou prevaricação, (2) peça aos deuses que identifiquem a ofensa que você cometeu, (3) realize encantamentos com as confissões apropriadas de purificação e (4) reconheça que, em última instância, os deuses são inescrutáveis.
- Viva uma vida de conformidade aos costumes e tradições, atendendo também à exigência cultural da divindade.

No pensamento israelita muitas das mesmas ideias tinham importância, mas há claras e significativas diferenças de orientação:

- Conheça seu devido lugar no clã e na família e honre as tradições *conforme definidas em relação ao temor a Yahweh*.
- Adapte seu comportamento às expectativas da sociedade que visa proteger e manter a ordem e a segurança *e refletir positivamente o status de nação santa em aliança com Yahweh*.
- Cumpra escrupulosamente seu dever cultural perante Yahweh.
- Honre a Yahweh como a personificação da justiça.
- Quando a vida ficar difícil, (1) examine seu comportamento recente procurando identificar *violações da aliança* e (2) reconheça que os propósitos de Yahweh não são necessariamente claros, mas que ele é sábio.
- Viva uma vida de observância da aliança e fundamentada nas exigências de ter sido identificado com um Deus santo.

¹ A bibliografia sobre a lei é vasta. Uma amostra das fontes mais fundamentais e influentes incluiria as seguintes: Joshua Berman, *Inconsistency in the Torah: ancient literary convention and the limits of source criticism* (Oxford: Oxford University Press, 2017); J. Bottéro, “The ‘code’ of Hammurabi”, in: *Mesopotamia: writing, reasoning, and the gods* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p. 156-84; Christine Hayes, *What’s divine about divine law? Early perspectives* (Princeton: Princeton University Press, 2015); D. Charpin, *Writing, law, and kingship in Old Babylonian Mesopotamia* (Chicago: University of Chicago Press, 2010); J. J. Finkelstein, *The ox that gored* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1981); S. Greengus, “Legal and social institutions of ancient Mesopotamia”, in: *CANE* 1:469-84; C. Houtman, *Exodus* (Kampen: Kok, 1993-2002), 3:78-98, 3 vols.; B. S. Jackson, “The ceremonial and the judicial: biblical law as sign and symbol”, *JSOT* 30 (1984): 25-50; Jackson, “Ideas of law and legal administration”, in: R. E. Clements, org., *The world of ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 185-202 [edição em português: *O mundo do antigo Israel: perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*, tradução de João Rezende Costa (São Paulo: Paulus, 1995)]; Jackson, *Wisdom-laws* (Oxford: Oxford University Press, 2006); D. A. Knight, *Law, power, and justice in ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2011); Michael LeFebvre, *Collections, codes and Torah: the re-characterization of Israel’s written law* (New York: T&T Clark, 2006); S. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the light of cuneiform and biblical law*, VTSup 17 (Leiden: Brill, 1970); LCMAM; M. Van de Mieroop, *Philosophy before the Greeks: the pursuit of truth in ancient Babylonia* (Princeton: Princeton University Press, 2016), p. 143-81; R. Westbrook, “Biblical and cuneiform law codes”, *RB* 92 (1985): 247-64; Westbrook, *Studies in biblical and cuneiform law* (Paris: Gabalda, 1988); Westbrook, *A history of ancient Near Eastern law* (Leiden: Brill, 2003); R. Westbrook; Bruce Wells, *Everyday law in biblical Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2009); D. P. Wright, *Inventing God’s law: how the covenant code of the Bible used and revised the laws of Hammurabi* (Oxford: Oxford University Press, 2009).↵

² Bottéro, “Code”, p. 161-3.↵

³ Bottéro, “Code”, p. 167.↵

⁴ Embora incluído aqui, o tratado de Ur-Nammu não tem, na verdade, um epílogo, já que apenas o começo do tratado está preservado; portanto, trata-se de uma suposição.↵

⁵ Bottéro, “Code”, p. 169-79, chama de “tratados” todos esses textos que constituíam a “ciência” da época. Veja tb. R. Westbrook (in: R. Westbrook; G. M. Beckman, *A history of ancient Near Eastern Law* [Leiden: Brill, 2003], p. 17), que inclui referência aos tratados de adivinhação juntamente com tratados médicos e jurídicos, como temos aqui. Veja tb. Van de Mieroop, *Philosophy before the Greeks*.↵

⁶ Bottéro, “Code”, p. 178.↵

⁷ Com “padrões” refiro-me à estruturação textual que trata, e.g., de forma coletiva das posições e cores variáveis de Júpiter, de forma coletiva das aparências e do comportamento do nariz, e de forma coletiva do roubo de vários tipos de bens.↵

⁸ Bottéro, “Code”, p. 178.↵

⁹ Bottéro, “Code”, p. 164. Ele destaca, com base em afirmações feitas no epílogo, que isso é o que o próprio Hamurábi considera que são.↵

¹⁰ Pode-se ver um bom exemplo disso em 2Samuel 15.2-4, em que Absalão circula entre as pessoas que aguardam seus casos serem julgados pelo rei e conversa com elas sobre como resolveria seus casos com sabedoria a fim de tratá-las com justiça.↵

¹¹ D. Launderville, *Piety and politics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), p. 281.↵

¹² Berman, *Inconsistency*; Harris, *What’s divine about divine law*; e Lefebvre, *Collections, codes and Torah*, oferecem — todos eles — informações históricas sobre quando o direito positivista apareceu pela primeira vez (período ptolemaico) e quando o direito estatutário apareceu pela primeira vez (nos tempos modernos). Como consequência, seria anacrônico pensar na lei do antigo Oriente Próximo ou na lei bíblica de forma positivista ou estatutária.↵

¹³ Bottéro, “Code”, p. 179.↵

¹⁴ Bottéro, “Code”, p. 183.↵

¹⁵ Bottéro, “Code”, p. 183-4.↵

¹⁶ Westbrook, *History*, p. 4.↵

¹⁷ G. Mendenhall, “The conflict between value systems and social control”, in: H. Goedicke; J. J. M. Roberts, orgs., *Unity and diversity: essays in the history, literature and religion of the ancient Near East* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975), p. 172.↵

¹⁸ Westbrook, *History*, p. 20. O debate sobre a existência de abstrações no mundo antigo está em curso, e novas descobertas continuam a resultar da análise.↵

¹⁹ Quanto à conexão com a confecção de listas, veja os comentários de Roth em *LCMAM* 4, em que a autora também cita outras obras que apoiam essa associação.↵

²⁰ Elementos relacionados e encontrados na lista em *Inanna e Enki* incluem retidão, verdade, jurisdição, tomada de decisão, entendimento, conhecimento e deliberação, para citar alguns.↵

²¹ A relação entre as coleções jurídicas e a legitimação do rei foi reconhecida já em J. J. Finkelstein, “The edict of *Āmmiṣaduqa*: a new text”, *RA* 63 (1969): 45-64; Finkelstein, “The laws of Ur-Nammu”, *JCS* 22 (1968): 66-81.↵

²² A.1968, 6-11; tradução extraída de *PPANE* n. 2, p. 21-2.↵

²³ Alguns acreditam que Shamash está dando esses objetos a Hamurábi e que eles são símbolos do ofício régio (cetro e brinco de nariz em forma de anel) para capacitar o rei a guiar o povo e administrar a justiça. Veja em W. W. Hallo, “Sumerian history in pictures: a new look at the ‘Stele of the flying angels’”, in: Y. Sefati et al., orgs., *An experienced scribe who neglects nothing* (Bethesda: CDL, 2005), p. 142-62, a análise nas p. 150-3. Outros defendem que Shamash é geralmente retratado com o braço estendido e segurando essas insígnias, portanto, não as está dando a ninguém. Segundo essa interpretação, elas são instrumentos de medição. Veja T. Jacobsen, “Pictures and pictorial language (the Burney Relief)”, in: M. Mindlen et al., orgs., *Figurative language in the ancient Near East* (London: School of Oriental and African Studies, 1987), p. 1-11; C. E. Woods, “The Sun-god Tablet of Nabu-apla-iddina revisited”, *JCS* 56 (2004): 23-103. Para uma breve análise da vara e do anel, veja J. Black; A.

Green, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia: an illustrated dictionary* (Austin: University of Texas Press, 1992), p. 156.↵

²⁴ Westbrook, *History*, p. 26-7.↵

²⁵ Bottéro, “Code”, p. 163.↵

²⁶ Paul, *Studies*, p. 6.↵

²⁷ LCMAM 5.↵

²⁸ Bottéro, “Code”, p. 181. Ele prossegue sua análise e observa que a maioria das pessoas modernas também tem um entendimento detalhado das leis e de suas obrigações, tanto formais quanto informais, sem nunca ter lido documentos legislativos; veja tb. S. Démare-Lafont, “Judicial decision making: judges and arbitrators”, in: K. Radner; E. Robson, orgs., *The Oxford handbook of cuneiform culture* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 335-57.↵

²⁹ Os estudiosos estão cada vez mais reconhecendo a relação bastante estreita entre “lei” e “sabedoria”. Observe-se, e.g., a introdução em B. Alster, *Wisdom of ancient Sumer* (Bethesda: CDL, 2005), p. 21, em que, interagindo com a categorização de sabedoria de J. Assmann, são propostas categorias mesopotâmicas: (1) lei e sabedoria, (2) magia e sabedoria, (3) sabedoria das escolas escribas e (4) sabedoria dos antigos sábios.↵

³⁰ Antigo Império: Hardjedef, Ptahhotep (*AEL* 1:61-80); Primeiro Período Intermediário: Merikare (*COS* 1.35), Amenemhet (*COS* 1.36); Novo Império: Any (*COS* 1.46), Amenemope (*COS* 1.47). Deve-se observar que fora do Egito também existem obras do gênero de instrução, e.g., o texto sumério *Instruções de Shuruppak* e o texto aramaico *Palavras de Ahiqar*, disponíveis em *ANET*, p. 427-30. Veja B. Alster, *Wisdom of ancient Sumer* (Bethesda: CDL, 2005), p. 31-220.↵

³¹ Existem vários e longos estudos sobre essa palavra. Alguns dos mais esclarecedores são M. V. Fox, “Two decades of research in Egyptian wisdom literature”, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 107 (1980): 120-34, esp. 126-7; J. Assmann, *The mind of Egypt* (New York: Metropolitan, 1996), p. 127-34. No cap. 6, há mais análises a respeito desse assunto.↵

³² Assmann, *Mind of Egypt*, p. 128.↵

³³ Veja análise em L. G. Perdue, “The testament of David and Egyptian royal instructions”, in: W. W. Hallo; J. C. Moyer; L. G. Perdue, orgs., *Scripture in context II: more essays on the comparative method* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), p. 86. Observe-se as declarações explícitas, como aquela perto do final de *Merikare*: “Não ignore minhas palavras, que transmitem todas as leis da realeza, que o instruem para que você possa governar o país” (*COS* 1.66).↵

³⁴ B. Alster, *Proverbs of ancient Sumer* (Bethesda: CDL, 1997), 2 vols.; Alster, *Wisdom*; Lambert, *BWL*.↵

³⁵ Alster, *Proverbs*, 14.39.↵

³⁶ Assmann, *Mind of Egypt*, p. 132.↵

³⁷ Quanto a estudos sobre esse tema, veja J. L. Crenshaw, org., *Theodicy in the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1983); A. Laato; J. C. de Moor, orgs., *Theodicy in the world of the Bible* (Leiden: Brill, 2003); R. G. Albertson, “Job and ancient Near Eastern wisdom literature”, in: Hallo; Moyer; Perdue, orgs., *Scripture in context II*, p. 213-30; D. P. Bricker, “Innocent suffering in

Mesopotamia”, *TynBul* (2001): 121-42; G. L. Mattingly, “The pious sufferer: Mesopotamia’s traditional theodicy and Job’s counselors”, in: W. W. Hallo; B. W. Jones, orgs., *Scripture in context III: the Bible in the light of cuneiform literature*; G. L. Mattingly (Lewiston: Mellen, 1990), p. 305-48; T. Oshima, *Babylonian poems of pious sufferers* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).↵

³⁸ W. von Soden, “Das Fragen nach der Gerichtigkeit Gottes im Alten Orient”, *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft* 96 (1965): 41-59. Para um resumo e avaliação em inglês, veja H. W. F. Saggs, *The encounter with the divine in Mesopotamia and Israel*, Jordan Lectures in Comparative Religion 12 (London: Athlone, 1978), p. 115-7.↵

³⁹ J. C. de Moor, “Theodicy in the texts of Ugarit”, in: Laato; de Moor, orgs., *Theodicy in the world of the Bible*, p. 149.↵

⁴⁰ Veja a análise sobre a justiça dos deuses no cap. 4.↵

⁴¹ Veja “O papel da ética e da moralidade” no cap. 6.↵

⁴² No antigo Oriente Próximo, os deuses revelam respostas a perguntas (no processo de adivinhação, que revelava de maneira limitada os planos e propósitos da divindade; veja K. van der Toorn, “Theodicy in Akkadian literature”, in: Laato; de Moor, orgs., *Theodicy in the world of the Bible*, p. 87), seu apoio ao rei (por meio de profecias) e, em uma ocasião no passado, os princípios de adivinhação (dados a Enmeduranki, o rei antediluviano de Sippar; veja W. G. Lambert, “Enmeduranki and related matters”, *JCS* 21 [1967] 126-38, esp. 132); em Israel, Yahweh revelou a si mesmo — seus atributos, seu plano, seu caráter e suas expectativas.↵

⁴³ A. Lenzi, *Reading Akkadian prayers and hymns: an introduction* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), p. 461-2, linhas 26-9, 35-8, 51-3. Veja *ANET*, p. 391-2.↵

⁴⁴ *BWL* II:33-8, p. 41.↵

⁴⁵ Van der Toorn, “Theodicy”, p. 61.↵

⁴⁶ Van der Toorn identifica várias categorias de pecados, incluindo “pecados da juventude, pecados cometidos inconscientemente, pecados ocultos e uma vaga noção de pecaminosidade generalizada comum a toda a humanidade” (“Theodicy”, p. 62).↵

⁴⁷ Van der Toorn, “Theodicy”, p. 72-4.↵

⁴⁸ H. Hoffner, “Theodicy in Hittite texts”, in: Laato; de Moor, orgs., *Theodicy in the world of the Bible*, p. 100.↵

⁴⁹ W. Farber, “Witchcraft, magic, and divination in ancient Mesopotamia”, in: *CANE* 3:1898-9.↵

⁵⁰ Para uma análise mais detalhada, veja J. H. Walton; T. Longman, *How to read Job* (Downers Grove: InterVarsity, 2015).↵

⁵¹ Às vezes, isso é chamado de “teodiceia educativa”; veja Laato; de Moor, *Theodicy*, xxxix-xlii. Para uma apresentação mais detalhada dessa ideia, embora ainda em nível introdutório, veja J. H. Walton; A. Hill, *Old Testament today* (Grand Rapids: Zondervan, 2004), p. 306-12.↵

⁵² Isso foi feito, e.g., por K. R. Nemet-Nejat, *Daily life in ancient Mesopotamia* (Westport: Greenwood, 1998); R. Averbeck; M. Chavalas; D. Weisberg, *Life and culture in the ancient Near East* (Bethesda: CDL, 2003); D. Snell, *Life in the ancient Near East* (New Haven: Yale University Press, 1997).↵

⁵³ Alguns exemplos serão suficientes para ilustrar os tipos de exceção que podem ser encontrados. “O homem que não sacrifica ao seu deus pode fazer a divindade correr atrás dele como um cachorro” (*Diálogo do pessimismo*); “Quem é abastado? Quem é rico? A quem devo reservar minha intimidade?”; “Quando tiver visto por si mesmo a vantagem de reverenciar a deus, você louvará a deus e abençoará o rei”; “Faça o desejo daquele que está presente, calunie aquele que não está presente” (B. Foster, *Before the muses*, 3. ed. [Bethesda: CDL, 2005], p. 423-4, 431); “Não abra seu coração para sua esposa; aquilo que você disse a ela vai para a rua”; “Deixe sua esposa ver suas posses, não as confie a ela” (*AEL* 3:169; 12.13 e 13.16).↵

⁵⁴ *COS* 1.46:113.↵

⁵⁵ Alster, *Wisdom*, p. 228-30.↵

⁵⁶ Alster, *Wisdom*, p. 230.↵

Meditando sobre o futuro na terra e depois da morte

O futuro na terra

No nível pessoal, a esperança de um futuro nesta terra estava ligada a dar continuidade ao próprio nome por meio de grandes façanhas, projetos de construção permanentes ou, o mais importante de todos, ao dar vida à próxima geração. “O objetivo de toda família era perpetuar-se para sempre, sendo importante para os mortos que seus descendentes não se extinguissem. Por seu turno, cada um tinha a preocupação suprema de deixar um filho, por interesse próprio e como dever para com os ancestrais.”¹

No nível nacional, o futuro ideal no antigo Oriente Próximo não era constituído de algum sonho utópico. Ao contrário disso, o futuro parece existir apenas como extensão do atual status quo. Embora, sem dúvida alguma, houvesse épocas em que tiranos, guerras, pestes ou fome fizessem com que a vida não fosse nada boa, parece que a inevitável esperança de melhores condições nunca se transformou em uma visão ou esperança escatológica. A ideia de esperar uma época melhor é representada em poucos textos,² mas o consenso é que foram escritos como se procedessem do passado, na época do rei “ideal” que agora está justamente no trono. Quando pessoas do antigo Oriente Próximo pensavam sobre o futuro na terra, pensavam nela como algo imutável: não havia um mundo melhor a caminho, mesmo que esperassem por condições de maior conforto.

Em contraste, Israel tem a expectativa de um futuro que nunca existiu antes, mesmo na época de Davi, o messias prototípico. Em sua teologia, algo melhor estava a caminho, embora às vezes só depois de algo aterrorizante.³

Essa não era apenas uma esperança sem um propósito claro — estava integrada à aliança e originava-se dela.⁴

O futuro depois da morte

Precisamos dedicar mais atenção a concepções antigas sobre vida após a morte.⁵ As concepções egípcias eram bem diferentes das encontradas na Mesopotâmia, de modo que aqui teremos de tratar cada uma separadamente. As crenças no Levante tinham suas peculiaridades, mas em geral seguiam o modelo mesopotâmico mais do que o modelo egípcio. Deve-se observar que, em um assunto como esse, é muito difícil sintetizar um quadro consistente e, tendo em vista a natureza das fontes, é arriscado fazê-lo.⁶

Fontes egípcias incluem quatro grandes conjuntos de textos:⁷

1. Os *Textos das pirâmides* consistem em feitiços entalhados nas câmaras de sarcófago nas pirâmides, para estarem disponíveis ao falecido que tentava chegar à vida após a morte. Datam do final do terceiro milênio a.C. (o período do Antigo Império).
2. Os *Textos dos sarcófagos* substituíram os *Textos das pirâmides* no final do Antigo Império e continuaram até o final do Médio Império. Esses textos mostram que agora a vida após a morte estava ao alcance de pessoas comuns (ao contrário do período anterior, quando apenas os faraós tinham qualquer esperança). Esses textos conceituam mais concretamente a vida após a morte e retratam mais vividamente os perigos.
3. O *Livro dos mortos* substituiu os *Textos dos sarcófagos* na XVII Dinastia. Inclui feitiços para ensinar a pessoa a passar pelos guardiões e ganhar acesso ao Duat. Também oferecem informações importantes sobre como evitar as serpentes que ficavam à espreita daqueles que

viajavam pela estrada que levava ao mundo inferior (em particular aquelas que tinham asas ou sopravam fogo ou tinham pernas humanas).

4. Os *Livros do mundo inferior* (*Amduat*) são descrições da época do Novo Império sobre o mundo inferior (o texto mais antigo é da época de Tutmósis I, no século 15 a.C.). Esses textos giravam em torno da jornada noturna da barca do deus-Sol.



Foto 14.1. Textos dos sarcófagos. No interior do sarcófago de Gua, que aparece nessa figura, foi pintado um mapa para guiar o falecido até a vida após a morte (Deir el-Bersha, Egito, XII Dinastia, 1985-1795 a.C.). As linhas pretas sinuosas são mapas do mundo inferior, as quais visavam ajudar o falecido a alcançar a vida após a morte. Feitiços encontrados nos Textos dos sarcófagos também eram escritos no sarcófago para fornecer mais ajuda. Além disso, há a representação de objetos necessários para a vida após a morte, inclusive alimentos e uma lista de oferendas. Acreditava-se que essas representações agiam de forma mágica como substitutas dos elementos reais. A lista de oferendas assegurava que alimentos seriam fornecidos eternamente. Kim Walton. Tirada no Museu Britânico.

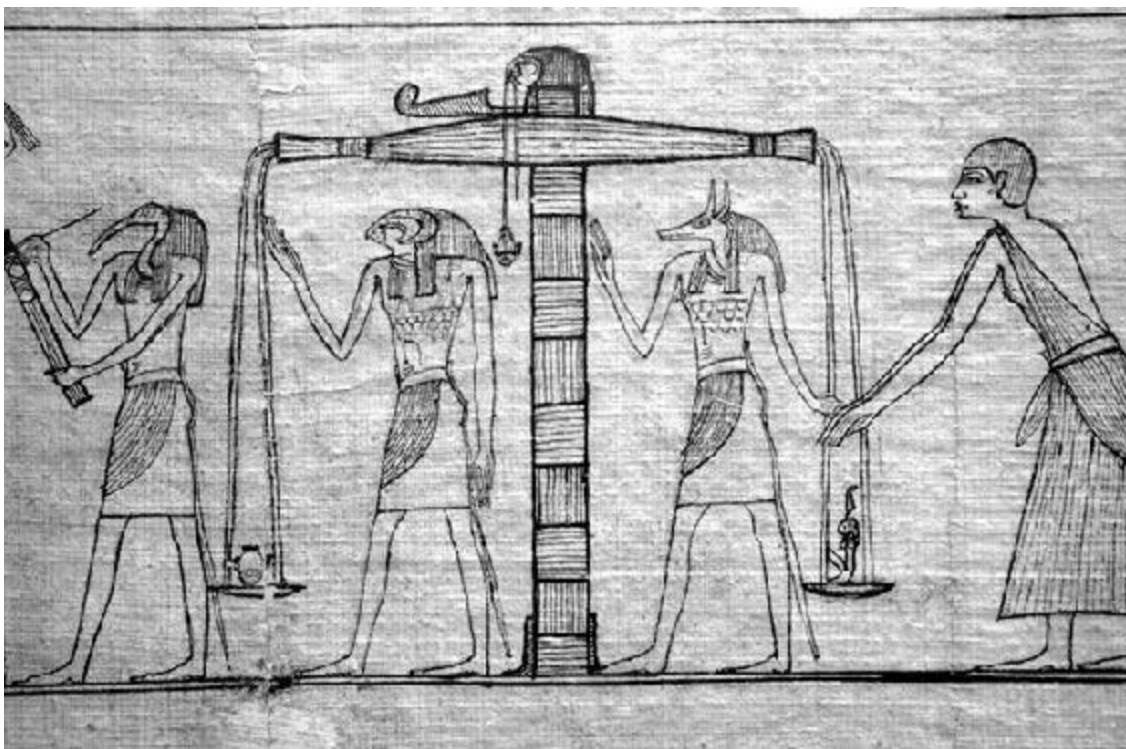


Foto 14.2. A pesagem de um coração, no Livro dos mortos, para decidir se o falecido pode passar para a vida após a morte ©Baker Publishing Group. Cortesia do Oriental Institute Museum, University of Chicago.

Em contraste, no caso da Mesopotâmia e do Levante, sobreviveram pouquíssimos textos que tratam especificamente da vida após a morte.⁸ Em vez disso, dependemos de várias afirmações feitas incidentalmente em outros textos, embora algumas vezes seja possível encontrar um comentário mais longo. Caso a natureza dos textos indique alguma coisa, no Levante e na Mesopotâmia as pessoas não professavam ter sobre a vida após a morte um conhecimento tão grande quanto os egípcios, e suas esperanças eram bem mais vagas. Boa parte do pensamento deles era menos filosófica ou teológica e mais baseada em extrapolações feitas a partir da observação e da experiência.⁹ Por esse motivo, inicialmente voltaremos nossa atenção para as questões de morte e sepultamento.

Morte e sepultamento

No capítulo 9, que tratou sobre as origens humanas, vimos que textos mitológicos mesopotâmicos falam que os seres humanos foram criados a partir de vários componentes (e.g., barro, sangue de uma divindade morta). Esses componentes também determinam o curso da natureza e do destino de cada pessoa.¹⁰ A *Epopéia de Atrahasis* nos informa tanto da introdução da mortalidade no mundo humano quanto da “criação de uma vida após a morte”.¹¹

Os textos egípcios não oferecem essas informações sobre a origem da mortalidade humana ou do conceito de vida após a morte. Apesar da inexistência dessas ontologias, a totalidade das concepções egípcias sobre o que é a morte e os procedimentos de sepultamento estão, assim como na Mesopotâmia, relacionados com o entendimento que tinham das partes constituintes do ser humano. Além do corpo, acreditava-se que cada egípcio possuía um *ba* e um *ka*. Esses conceitos não podem ser facilmente equiparados com termos ou conceitos modernos com base na antropologia grega ou ocidental, como é o caso de alma ou do espírito. Sugestões os identificariam, respectivamente, com “mente/eu” e “essência/personalidade/força vital”.¹² O que é importante aqui é reconhecer que, por ocasião da morte, o *ba* e o *ka* eram separados do corpo. Essa separação define a morte para os egípcios e levanta o problema da morte à medida que buscavam entender como voltariam a ser unidos esses aspectos da pessoa que sobreviviam à morte ao entrar na vida futura. “Na vida normal a união ou cooperação unânime desses diferentes componentes [*ba*, *ka*, corpo etc.] não é problema. Mas a morte dissolve essa comunidade interior. Há, no entanto, meios rituais para superar essa situação crítica e alcançar um novo e ainda mais poderoso estado de personalidade, em que os diferentes constituintes ou aspectos da pessoa são levados a novas formas de interação e cooperação. As concepções egípcias de morte e imortalidade se baseiam nessa ideia da pessoa como uma comunidade ameaçada de dissolução, mas capaz de reintegração.”¹³ Todas as complexidades da mumificação visavam

alcançar esse objetivo. O Duat era o lugar em que essa reintegração acontecia. Ali o indivíduo recebia um novo corpo que correspondia ao corpo terreno.

Em contraste, na Mesopotâmia e no Levante há muito mais interesse em preservar a comunidade *social* do que a comunidade *interior*. A morte ameaça isolar a pessoa da comunidade da família (constituída igualmente pelos mortos e pelos vivos, ancestrais e descendentes). As práticas de sepultamento e luto¹⁴ visavam garantir para o *eṭemmu* (“fantasma”) do falecido um lugar permanente naquela comunidade.¹⁵



Foto 14.3. Túmulos de Ketef Hinnom: túmulos de famílias escavados na rocha, no lado de fora de Jerusalém, com lugar onde os corpos eram colocados para repousar a cabeça ©Baker Publishing Group.

No pensamento da Mesopotâmia, o que resta após a morte é o corpo sem vida e alguma forma de *eṭemmu* intangível, mas visível e audível. O corpo tem de ser sepultado; caso contrário, o fantasma não terá descanso e não encontrará seu lugar na comunidade dos mortos, em geral associada ao mundo inferior. Além disso, o sepultamento é crucial para cuidados futuros, pois os mortos devem ser os destinatários de contínuos rituais mortuários, que incluem invocações do nome do falecido, apresentação de alimento e libação de água. Dessa maneira, os mortos recebem cuidados e são

mantidos (vivos) na memória. Os mortos podem ser lembrados como indivíduos até várias gerações e depois se tornarem parte da família ancestral.¹⁶

Na Mesopotâmia, ancestrais falecidos recebiam algum status de divindade, pelo menos na terminologia.¹⁷ Em Ugarit são identificados como os *rapiuma*.¹⁸ Em geral, acreditava-se que comiam e dormiam na casa da família e considerava-se que eram a causa de alguns pesadelos.¹⁹ Às vezes essa interação girava em torno de um ícone, que era uma imagem do ancestral e fazia mediação entre o espírito falecido e a família viva.²⁰ Algumas vezes, banquetes associados ao *marzēah* incluíam os espíritos que partiram, os *rapiuma*.²¹ Todos esses aspectos que cercam a morte enfatizam a importância central de ser lembrado. Como observado por Bottéro, a verdadeira morte está sendo esquecida.²²

Geografia e natureza do mundo inferior

No Egito, fazia-se referência ao mundo inferior com termos relacionados ao céu, como Rosetau (os céus e também a necrópole), Imhet (o oeste) e Duat (o leste).²³ Isso reflete um modelo amplamente horizontal do cosmo. Os egípcios eram purificados no Campo de Junco (no horizonte oriental), em seguida passavam a residir permanentemente no Campo de Hetep, associado ao horizonte ocidental: um paraíso de abundância e de realização de desejos.²⁴ Para os egípcios, então, a pessoa entrava na vida após a morte subindo ao céu para se juntar aos deuses, em particular ao deus-Sol em sua jornada pelo céu.²⁵

O antigo pensamento sumério situava o mundo inferior a oeste em sua percepção horizontal do cosmo (modelado com base no movimento do Sol). Mas no terceiro milênio isso foi gradualmente substituído por um modelo vertical que se tornou a norma (embora exceções persistissem).²⁶

Na Mesopotâmia, o mundo inferior era governado pelos deuses, em particular pela rainha, Ereshkigal, e seu consorte, Nergal. Os deuses Anunnaki também ajudavam a administrar o mundo inferior. Tanto política

quanto arquitetonicamente ele era imaginado como uma cidade.²⁷ Sete muros, cada um com sua própria porta, cercavam a cidade. Antes de passar por eles, o falecido tinha de atravessar a planície semiárida infestada de demônios e o rio Hubur.²⁸ Depois de suportar todas essas provações, aquilo que a pessoa encontrava dificilmente parecia valer o esforço.

Para a casa cujos moradores são privados de luz,
onde o pó é seu sustento, e a argila, seu alimento.
Não enxergam luz alguma, mas habitam em trevas,
eles se vestem como aves, tendo as asas como roupas,
e pó se ajuntou na porta e na tranca.²⁹

Essa descrição e outras semelhantes se baseiam em observações sobre a sepultura e o cadáver. Depois da morte, enquanto o corpo se decompunha, o fantasma “se juntava à incontável multidão de outros espectros, ali reunidos desde o início dos tempos para levar para sempre uma existência sombria e lamentosa insinuada pelo cadáver rígido e pensativo como também pela fabulosa imagem de uma região inferior de noite escura, de silêncio pesado e de sono profundo e sem fim”.³⁰

Muitos textos estabelecem um paralelo entre a existência dos falecidos no mundo inferior e aqueles que dormem,³¹ o que sugere que, em um estado semiconsciente, seus incômodos são postos de lado. Mas, com base em outros relatos, a atmosfera de desespero é de certa forma atenuada, pois descreve-se que a vida após a morte tem, de algumas maneiras, paralelo com a vida na terra. Por exemplo, afirma-se que o Sol atravessa o mundo inferior depois de se pôr na terra dos vivos, enquanto se move de volta para o leste para tornar a nascer na manhã seguinte. Isso sugere que as trevas do mundo inferior são, portanto, dissipadas, ainda que brevemente, em intervalos regulares.³² As condições dificilmente toleráveis poderiam ser atenuadas pela atenção contínua daqueles que permaneceram na terra dos vivos. Essa premissa era o fundamento do culto aos mortos, ao qual agora voltamos nossa atenção.

Culto aos mortos e comunicação com eles

O culto aos mortos pode incluir vários elementos diferentes: desde os rituais fúnebres iniciais até os rituais mortuários que ocorrem regularmente, e desde a veneração dos ancestrais até a deificação dos ancestrais (em vários níveis) e a adoração dos ancestrais.³³ Nem sempre é fácil discernir qual dos elementos está envolvido em determinado texto ou é praticado em determinada cultura. Especialmente controverso é até que ponto o culto aos mortos era praticado em Israel, bem como a questão relacionada, mas diferente, acerca de até que ponto ele era tolerado no yahwismo normativo.

O estudo do culto aos mortos e do culto aos ancestrais é, no que diz respeito à Bíblia hebraica, importante em dois níveis. Primeiro, se quisermos entender como os israelitas pensavam sobre as esperanças que tinham em relação à vida após a morte, temos de discernir até que ponto esses cultos eram praticados e qual impacto acreditava-se que essas práticas tinham nas condições de existência após a morte. Segundo, uma vez que entendamos as dimensões de como o culto aos mortos era praticado no mundo antigo, será inevitável descobrirmos na Bíblia hebraica numerosas passagens que refletem alguns pontos de contato com aquelas práticas, que, de outra forma, não teríamos notado.

Na maior parte do antigo Oriente Próximo, cuidava-se dos mortos oferecendo-lhes libações ocasionais de água e restos de comida provenientes de refeições regulares da família deixadas junto ao túmulo. Mais importante, eles eram honrados por meio de uma refeição familiar mensal de lembrança (*kispu*), à qual os mortos eram convidados. Em geral essa refeição acontecia durante o interlúnio, quando a Lua estava invisível, antes de tornar a aparecer na fase da lua nova.³⁴ Dessa maneira atendia-se às necessidades de subsistência dos falecidos, facilitando sua existência no mundo inferior, e, ao mesmo tempo, reafirmava-se sua posição na comunidade da família.³⁵

O fato de os mortos dependerem dos vivos sugere, como se vê nos textos, que eles são intrinsecamente fracos. Ainda assim, não se deve subestimá-los. “Se, então, os antigos fantasmas mesopotâmicos eram miseravelmente fracos, indefesos e silenciosos, e se precisavam de oferendas para evitar que literalmente comessem lama no mundo inferior, a conclusão não era, de modo algum, que não havia sentido em buscar sua ajuda ou que não havia motivo algum para temer sua ira.”³⁶

Em contraste com a interação normal com os falecidos, que envolvia cuidar deles no mundo inferior, algumas vezes circunstâncias incomuns levavam a outras interações com os mortos, quando estes revelavam sua presença na terra dos vivos. A análise anterior sobre o culto aos mortos tratou dos objetivos e valores desse culto. A comunidade era preservada, e, com carinho, os mortos eram lembrados e recebiam cuidados. Em troca dos esforços dos vivos em favor dos mortos, surgia a ocasião em que eram consultados em busca de ajuda em favor dos vivos. Isso era possível porque continuavam a existir — simplesmente em outra esfera e de outra forma. A dificuldade estava em fazer contato, e essa era a especialidade do necromante. O objetivo de buscar a comunicação dos mortos era obter informações sobre o futuro, o que, por sua vez, forneceria uma linha de ação para o presente.³⁷ Pede-se (por meio de encantamentos mágicos) a Shamash, o deus-Sol, que viaja todas as noites pelo mundo inferior, que traga o fantasma de uma pessoa em particular. Exerce-se considerável cautela para não acontecer de uma entidade demoníaca ou malévola ser equivocadamente chamada. O fantasma do morto manifesta sua presença em um crânio especialmente preparado e pode, então, ser consultado. Ele pode ser tanto visto quanto ouvido pelos participantes. Tudo isso era muito perigoso, pois acreditava-se que o contato com um fantasma punha em perigo a vida da própria pessoa. Encantamentos eram, então, usados para reduzir o risco de fatalidade.³⁸ O texto a seguir ilustra os vários aspectos de cuidado e de expectativa entre os vivos e os mortos.

ANÁLISE COMPARATIVA 14.1: **Sheol**

Será que os israelitas receberam alguma revelação sobre a vida após a morte que os levou a rejeitar ou transcender seu ambiente cognitivo nativo? O elemento principal do ambiente cognitivo que foi rejeitado no texto bíblico, embora nem sempre pelos israelitas que se debatiam com o sincretismo, foi o culto aos mortos plenamente estruturado, ainda que Israel venerasse os ancestrais de algumas formas iguais ao do contexto cultural mais amplo.

Sheol é o termo hebraico para o lugar aonde os mortos vão. Ele não tem nenhum precedente conhecido em outras culturas ou religiões do mundo antigo, e a etimologia da palavra é incerta; portanto, não contribui para a análise.^a A passagem mais longa do Antigo Testamento acerca do sheol é Isaías 14.9-11. Na descrição desse texto, os espíritos dos mortos se encontram com o recentemente falecido rei da Babilônia. Os espíritos de outros reis falecidos se lastimam junto com o rei da Babilônia por terem perdido poder. Eles observam que a antiga pompa dele não lhe proporcionou nenhum status no sheol, onde tem apenas um colchão de larvas e cobertores de vermes. A natureza figurada dessa passagem torna difícil fazer quaisquer afirmações conclusivas sobre os detalhes da vida no sheol, mas o autor consegue muito bem transmitir a ideia de que ela não é particularmente agradável. Nesse sentido, a passagem é bem parecida com a descrição do mundo inferior em textos mesopotâmicos, embora neles se acredite que os reis mantenham parte de seu status terreno.^b

Quando se tenta desenvolver um entendimento do sheol como o mundo inferior, uma das questões complicadoras é que o termo é, com frequência, usado metaforicamente para se referir à morte ou à sepultura (e.g., Is 28.15). Por consequência, faz-se referência a ele como um lugar de decomposição (Sl 16.10), o qual pode ser escavado

(Am 9.2). A consequência do uso metafórico é que muitas passagens ficam ambíguas. Quando Jacó fala de ir ao sheol (Gn 37.35; 42.38; 44.29,31), está falando do mundo inferior ou da sepultura? Alguns alegam que o termo nunca se refere ao mundo inferior, mas sempre à sepultura.^c Dificuldades com essa ideia incluem:

- Em Salmos 55.15, o salmista ora: “Que a morte apanhe meus inimigos de surpresa; que os deixe descer vivos até o sheol, pois o mal encontra morada entre eles” (NIV). O contraste entre “morte” no primeiro hemistíquio e “vivos” no segundo nos adverte que morte e sheol não são sinônimos. Seria difícil imaginar que o salmista espere que seus inimigos sejam enterrados vivos.

- Em Salmos 139.8, o salmista observa: “Se eu fizer a minha cama no sheol, tu estás ali” (NIV), quando fala da impossibilidade de fugir de Deus. Dificilmente alguém poderia sustentar que Deus está na sepultura, ao passo que seu acesso ao mundo inferior tem sentido adequado (veja tb. Am 9.2; Pv 15.11).

Essas passagens indicam que o conceito de sheol como o mundo inferior tem de ser considerado central para entender o conceito israelita de vida após a morte.

Observações com base no texto que contribuem para entendermos a teologia relacionada ao sheol são:

1. Considera-se que aqueles no sheol estão separados de Deus (Sl 6.5; 88.10-12; Is 38.18), embora, como mencionado anteriormente, Deus tenha acesso ao sheol.

2. O sheol nunca é chamado de morada apenas dos ímpios.

3. Embora o sheol nunca seja identificado como o lugar aonde todos vão, o ônus da prova recai sobre aqueles que sugerem que havia uma alternativa.^d

4. O sheol é um lugar de negação: sem bens, memória, conhecimento ou alegria.^e

5. Ele não é visto como lugar onde juízo ou castigo acontecem, embora ser enviado para lá, ao invés de permanecer vivo, seja considerado um ato do juízo de Deus. Desse modo, é impreciso traduzir sheol por “inferno”, se este é, por definição, um local de castigo.^f

6. Não há nenhuma referência que sugira vários compartimentos no sheol. A expressão “o mais profundo sheol” (e.g., Dt 32.22; NIV “a esfera dos mortos abaixo”) se refere apenas à sua localização (“abaixo”) e não a um compartimento inferior.^g

Nessa descrição não há praticamente nada que seja estranho ou incompatível com o ambiente cognitivo do antigo Oriente Próximo, embora também se deva observar que no pensamento do antigo Oriente Próximo existem muitos outros elementos incompatíveis com a teologia israelita. Poderíamos, então, dizer que as ideias israelitas sobre o assunto seriam um círculo menor de ideias quase inteiramente incluídas no círculo maior do antigo Oriente Próximo.

^a Para a análise mais completa e crítica de sugestões etimológicas, veja T. Lewis, “Dead, Abode of the”, in: ABD 2:101-2. Acrescente-se à lista de Lewis a sugestão mais recente de que uma forma precursora do sheol ocorre como nome próprio de uma divindade do mundo inferior (šu-wa-la) nos textos do final do segundo milênio descobertos em Emar. Para análise e citações, veja P. Johnston, *Shades of sheol* (Downers Grove: InterVarsity, 2002), p. 78.

^b Compare, e.g., com a descrição da morte do rei Urnammu; veja análise em D. Katz, *The image of the netherworld in Sumerian sources* (Bethesda: CDL, 2003), p. 121-2, e trechos pertinentes transliterados, traduzidos e comentados no Apêndice 5 da obra de Katz, p. 329-36.

^c R. L. Harris, “The meaning of the word sheol as shown by parallels in poetic texts”, *Bulletin of the Evangelical Theological Society* 4 (1961): 129-35.

^d R. Rosenberg sustenta que sheol e “a cova” são lugares para os “mortos maus” — aqueles que sofrem morte prematura ou não natural. Para a autora, a alternativa é ser reunido com os ancestrais (“The concept of biblical sheol within the context of ancient Near Eastern beliefs” [tese de doutorado, Universidade de Harvard, 1981], p. 174-93). Ainda assim, as evidências apresentadas por Rosenberg não conseguem descartar que a própria morte prematura ou não

natural seja o castigo de Deus ou que descer para a cova simplesmente se refira a um enterro impróprio. Além disso, versículos como 1Reis 2.6 sugerem que é possível descer ao sheol “em paz”. Sua explicação dessa passagem (p. 240-1) não é convincente.

^e N. Tromp, *Primitive conceptions of death and the nether world in the Old Testament*, BibOr (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969), vol. 21, p. 187-90. Tromp oferece o tratamento mais completo do sheol e de outros conceitos do mundo inferior.

^f Rosenberg, “Concept”, p. 190-4; e isso, apesar da análise etimológica de Rosenberg. Ela apresenta uma sólida defesa de que sheol deriva da raiz sh’l, a qual significa “conduzir uma investigação” (encontrada com esse sentido também em ugarítico, acádico e aramaico), transmitindo, dessa maneira, um conceito forense de “chamar à prestação de contas (= castigar)” (“Concept”, p. 9-12). Mas ela não consegue demonstrar como a etimologia foi transferida para os conceitos associados ao significado do termo no uso israelita.

^g E. F. Sutcliffe, *The Old Testament and the future life* (London: Burns, Oates, and Washbourne, 1947), p. 57-9.

Vocês todos são fantasma(s) da minha família, criadores de tudo [...] Fiz para vocês uma oferenda *kispu*; derramei (uma libação de) água para vocês. Eu os honrei; eu os deixei orgulhosos; eu lhes demonstrei respeito. Neste dia, antes de Šamaš (e) Gilgameš se apresentarem e julgarem meu caso, tomem uma decisão a meu respeito. O mal que está em meu corpo, minha carne (e) meus tendões, entreguem isso aos cuidados de Namtar, o oficial *sukkallu* do mundo inferior. [Que] Ningizzida, aquele que preside a “ampla terra”, fortaleça a vigilância sobre eles. [Que] Nedu, grande guardião do mundo inferior [tranque] (a porta) na cara deles. Prendam-no e o levem para baixo, para a “terra sem volta”. Que eu, seu servo, viva; que eu fique bem. No entanto, por causa das práticas de magia, quero ser inocentado com base na autoridade de vocês. Deixem-me (lhes) dar água fria para beberem por meio do seu tubo d’água. Mantenham-me vivo para que eu os louve.³⁹

Fantasmas cujas necessidades eram atendidas e que eram incorporados à comunidade não davam nenhum motivo de medo. Esses fantasmas eram prosaicamente fracos e inócuos. Mas também havia os outros: aqueles que não tinham tido nenhuma comunidade mesmo em vida ou cuja vida e relacionamentos tinham sido conturbados, aqueles que não tinham ninguém para se lembrar deles ou foram rapidamente esquecidos ou deixaram de receber a devida atenção e aqueles que não puderam receber um sepultamento apropriado; esses eram terrivelmente hostis e malévolos e podiam criar bastantes problemas para os vivos. Um volume considerável de

textos da Mesopotâmia é dedicado a encantamentos para proteger as pessoas deles ou para exorcizá-los ou prendê-los.

Embora esteja claro que os israelitas conheciam essas práticas e, em algum nível, se envolviam na veneração dos ancestrais, ainda é possível questionar até que ponto estavam envolvidos em algum tipo de culto aos ancestrais. As referências bíblicas mais claras a práticas cultuais reconhecíveis são negativas (cf. Dt 26.14; Jr 16.5-7; Is 8.19,20).⁴⁰ Mas, ao mesmo tempo, o fato de, em sua reforma, Josias ter tido de eliminar muitos elementos relacionados ao culto aos mortos e à necromancia (2Rs 23.24) sugere que essas práticas eram relativamente aceitas em Israel, mesmo durante a maior parte do período monárquico.

Alguns estudiosos argumentam que o fato de a literatura israelita apresentar sistematicamente os mortos como fracos, seria contraditório considerar que tivessem poder para aterrorizar os vivos. “O Antigo Testamento, ao contrário de textos religiosos mesopotâmicos, não contém nenhum indício de uma demonologia altamente desenvolvida. Nem há, em trecho algum, a sugestão de que os espíritos dos mortos têm poder para fazer mal aos vivos. Não há nada do pavor, expresso tão vividamente em encantamentos babilônicos, frente ao espírito insepulto e negligenciado que se vinga dos vivos. Nos poucos versículos em que *'ob* significa inequivocamente o espírito dos mortos, a impressão costumeira é de fraqueza lamentável e não de força demoníaca.”⁴¹ Mas, como destacado por Scurlock, a fraqueza dos mortos não contradiz o poder em potencial que os espíritos dos mortos têm de aterrorizar os vivos.⁴² No entanto, também não há evidências suficientes que ofereçam um quadro completo de como os israelitas imaginavam os mortos e seu papel. Como muitos têm comentado, a necromancia não era proibida em Israel sob a alegação de não funcionar, mas porque sua eficácia era reconhecida e porque era considerada ilícita e contraditória à teologia yahwista normativa.

Recompensa, castigo e esperança eterna

Na maior parte do mundo antigo a “esperança eterna” era um conceito estranho, pois o pensamento dos antigos era moldado por uma esperança melancólica, na melhor das hipóteses. “Um destino comum, desagradável, igual e triste aguarda todos os que deixam este mundo.”⁴³ Aqui chegamos ao ponto central do tema e começamos a tratar as questões mais importantes para as quais toda a análise anterior conduziu. No mundo antigo a pergunta *não* era: “Existe vida depois da morte?”. Universalmente afirmava-se que existia. As perguntas eram duas: (1) Quais eram as condições na vida após a morte? (2) Que linhas de ação poderiam melhorar a condição da pessoa ou alcançar as condições desejadas na vida após a morte?

CONDIÇÕES

As piores condições que se podia imaginar eram a pessoa ser destruída (ideia encontrada apenas no Egito, caso a pessoa não fosse aprovada na pesagem do coração)⁴⁴ ou então ser um espírito sem lar. Pouquíssimas indicações de tormento como castigo podem ser encontradas. Hoje, filósofos pensam no sofrimento na vida após a morte em consequência de escolha ou como castigo. No mundo antigo nenhuma das duas coisas se aplicava: o mundo inferior não era visto como lugar de castigo, nem as escolhas da pessoa — na vida ou na morte — tinham impacto em seu destino eterno.

Basicamente as pessoas esperavam no mínimo ver atendidas suas necessidades e experimentar um descanso pacífico com um senso contínuo de comunidade tanto com os ancestrais quanto com os descendentes que continuavam vivendo. Um segundo nível de possibilidade seria que a vida continuaria de modo parecido com aquilo que elas haviam experimentado na terra. Especificamente para os reis, isso incluía uma extensão de seu status e prerrogativas. Já no terceiro milênio os sumérios imaginavam toda uma gama de relações sociais no mundo inferior. “Os habitantes do mundo inferior são

divididos em três grupos: espíritos humanos, divindades e espíritos malignos, que não são nem humanos nem divinos, mas uma espécie de criatura demoníaca. O papel de cada grupo na comunidade do mundo inferior, as funções que ocupavam e suas imagens formam gradativamente uma ideia de sistema governamental e organização social.”⁴⁵ Nesse nível, a recompensa deve ser encontrada na concessão de status ou prestígio pela comunidade do mundo inferior.⁴⁶

Em um terceiro nível de expectativa, encontramos a esperança de uma vida felicíssima com a divindade, seja na sua presença, seja unindo-se a ela (e.g., no pensamento egípcio). Alusões vagas em fontes mesopotâmicas também atestam a possibilidade de que alguns pudessem ascender ao céu, embora normalmente apenas deuses e por vezes reis recebessem tão grande honra.⁴⁷

ANÁLISE COMPARATIVA 14.2: **1Samuel 28**

Desde a publicação de uma série de textos hititas sobre rituais para consultar os espíritos dos mortos, a os detalhes do encontro de Saul com a mulher em En-Dor têm sido foco de bastante atenção. Uma questão de interesse especial é se o termo hebraico cognato 'ob se refere a uma cova ritual usada pelo necromante ou ao espírito do morto invocado pelo necromante por meio de uma cova ritual (ou de alguma outra coisa).^b O consenso atual tem se inclinado a favor de que o termo seja uma referência ao espírito do morto; contudo, independentemente de qual seja o resultado do debate semântico, é possível reconhecer que o ritual refletido em 1Samuel 28 e os detalhes do encontro entre Saul e o espírito de Samuel correspondem, sem nenhuma dificuldade, ao ambiente cognitivo do mundo antigo.

O silêncio do texto bíblico sobre um buraco escavado ou sobre os rituais realizados pela mulher é facilmente explicado pela natureza

ilícita das práticas. De particular interesse é o fato de a mulher descrever o que ela vê como 'elohim, palavra que no Antigo Testamento é geralmente traduzida por “Deus”. Mas o testemunho de textos por todo o antigo Oriente Próximo confirma que espíritos dos mortos são designados por esses termos (cf. o cognato acádico, *ilu*).^c

^a H. Hoffner, “Second millennium antecedents to the Hebrew 'ôb”, JBL 86 (1967): 385-401; cf. tb. seu artigo sobre 'ob em TDOT 1:130-4.

^b Veja a análise e crítica das principais posições em P. Johnston, *Shades of sheol* (Downers Grove: InterVarsity, 2002), p. 161-6.

^c Veja, e.g., T. J. Lewis, *Cults of the dead in ancient Israel and Ugarit* (Atlanta: Scholars, 1989), p. 115-6. Essa ideia é contestada por B. Schmidt em *Israel's beneficent dead* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), p. 210-20. Ele sugere, de maneira alternativa, que o 'elohim a que a mulher se refere é a divindade que trouxe o espírito de Samuel de volta do mundo inferior, pois em necromancia considerava-se que o deus Shamash assegurava que o espírito invocado era de fato o manifestado. Independentemente de qual interpretação de 'elohim esteja correta, é evidente que o conhecimento do antigo Oriente Próximo é essencial para entender o texto bíblico.

MÉTODOS PARA ALCANÇAR OU MELHORAR CONDIÇÕES

O sepultamento apropriado e a realização de ritos funerários eram sempre a primeira etapa e absolutamente essencial. Isso assegurava que o falecido não ficaria perambulando nem seria excluído de refeições familiares. O medo central era de se tornar um pária que experimentasse apenas solidão e ausência de relacionamento, pois nessas culturas a identidade estava na comunidade. Rituais contínuos realizados pelos sobreviventes continuavam a sustentar o falecido tanto com alimento e bebida quanto com lembrança (invocando o nome do falecido).⁴⁸ Esses elementos eram comuns por todo o mundo antigo, embora as formas variassem. Nesse nível, a consciência dos descendentes determinava a experiência da vida após a morte, ao mesmo

tempo que a comunidade era preservada em uma simbiose contínua entre os vivos e os mortos.

Para ambas as partes envolvidas, a manifestação de aceitação mútua era importante. “A palavra dos vivos é preciosa para os mortos, a palavra dos mortos é preciosa para os vivos”, como diz o hino sumério ao deus-Sol. O momento central nesse contato entre os mortos e os vivos era o *kispum*. Esse era o rito mediante o qual a família proclamava e, de igual maneira, reafirmava e reforçava sua identidade. Fora da família, não havia essa identidade. Apenas sob o teto do lar da família haveria parentes para chamá-lo pelo seu nome após a morte; lá fora, na rua, a pessoa morria sem nome.⁴⁹

O segundo nível de possibilidade, a continuação da vida como o morto a havia conhecido, não tinha nenhuma exigência ligada a ela. Era simplesmente o reflexo da esperança natural de que houvesse mais do que pó e dessecação após a morte. Incapazes de acreditar que a morte era o grande equalizador, as pessoas passaram primeiramente a aceitar que os reis ocupavam uma posição especial no mundo inferior: “O destino deles no mundo inferior dependia de alguma maneira não do comportamento, mas das condições da vida na terra”.⁵⁰ Às vezes isso era democratizado de modo que a posição social e/ou condições de vida ou da morte da pessoa (e.g., o número de filhos, a natureza da morte, mulheres que não tinham dado à luz, casais que não tinham consumado o casamento, pessoas leprosas, mortos em incêndios) tornavam-se os fatores que determinavam a experiência da vida após a morte. Isso se reflete na descrição de Enkidu a Gilgamesh acerca do mundo inferior.⁵¹

No Egito, as práticas funerárias (pelo menos no caso de patronos pertencentes à realeza e às classes abastadas) eram bem mais extensas do que no restante do antigo Oriente Próximo. Juntamente com feitiços e encantamentos, elas proporcionavam um meio mágico de melhorar o destino do falecido na vida após a morte. No *Livro dos mortos*, o comportamento ético tem um papel, mas apenas como parte dos feitiços que alcançam seu objetivo de forma mágica. O capítulo 125 do *Livro dos mortos* envolve uma declaração de inocência a ser feita perante o tribunal de Osíris pela pessoa

que procura ascender à presença dos deuses.⁵² As 42 declarações listadas ali afirmam que a pessoa é inocente de uma variedade de ofensas, desde assassinato até mentira, ajuizar processos, ser temperamental e até mesmo falar em voz alta. Incluídos na lista estão algumas ofensas sexuais e rituais. Esta última categoria é esclarecida ainda mais na *Instrução a Merikare* (§65).

Torne abundantes as ofertas diárias; isso é proveitoso a quem o faz.
Destine recursos a seus monumentos de acordo com sua riqueza,
até mesmo um único dia contribui para a eternidade, uma hora, para o futuro.
Deus reconhece aquele que trabalha para ele.

A cerimônia de “pesagem do coração” está nesse contexto. Anúbis pesava o coração dos falecidos, colocando no outro prato da balança a plumagem de Maat. Enquanto o fazia, Amamet (“devorador”) estava ali ao lado pronto para devorar aqueles que não passavam no teste (que então se tornavam espíritos maus ou deixavam de existir). Passar pelo teste abria a porta para os campos de Yalu, para viver com Osíris. Dessa maneira, o comportamento ético e cultural durante a vida da pessoa era entrelaçado em um contexto mágico para melhorar seu destino. Esse cenário egípcio é o único conhecido do mundo antigo a apresentar o julgamento das pessoas falecidas pelos deuses.

Na Mesopotâmia não havia julgamento que afetasse a experiência da pessoa na vida após a morte,⁵³ embora no mundo inferior houvesse três salas de julgamento. A primeira estava sob a responsabilidade dos Anunnaki, divindades que consultavam as listas para se certificar de que apenas aqueles listados (i.e., os mortos e sepultados) entrassem e de que fossem informados das regras. A segunda estava sob a responsabilidade de Gilgamesh, que, pelo que se pode determinar com base em informações limitadas, julgava casos entre os demônios. A terceira, administrada pelo deus-Sol Shamash, tratava das reclamações dos vivos contra os mortos (por

assombrá-los) e para garantir que os mortos recebessem as oferendas a que tinham direito.⁵⁴

Em Israel, o papel das oferendas funerárias é minimizado no texto bíblico e raramente mencionado. O sepultamento apropriado continuava importante. O texto bíblico não inclui nenhuma sugestão de julgamento na vida após a morte.⁵⁵ Às vezes salmistas expressam a esperança de serem libertados do *sheol*, verem a face de Deus ou desfrutarem de sua presença para sempre, mas tudo isso também pode ser interpretado como experiências na vida presente, em vez de referências às condições da vida após a morte.⁵⁶ Quando alguns salmos falam de despertar e ver a face de Deus (e.g., Sl 11.7; 17.15), essa é, com base no contexto, uma expectativa não do céu, mas de uma experiência no templo, conforme Salmos 27.4 e 63.2 deixam claro. Essa expressão ocorre com o mesmo significado em acádico, em que, por exemplo, Assurbanipal deseja olhar a face de seu deus, Ashur, (no templo) e se curvar perante ele.⁵⁷ Em um *Hino a Ishtar* se diz que o homem doente que vê o rosto da deusa recupera a saúde.⁵⁸ Usando termos mais gerais, em *Ludlul bel Nemeqi* o sofredor babilônico diz que clama a seu deus, o qual não mostra o rosto,⁵⁹ mas ainda assim ele espera que a manhã lhe traga coisas boas.⁶⁰ O salmista também espera que seu livramento chegue quando ele acordar pela manhã (Sl 139.18).



Foto 14.4. Tábua que conta a busca da imortalidade por Gilgamesh©Baker Publishing Group e dr. James C. Martin. Cortesia do Museu Britânico, Londres, Inglaterra.

Uma segunda expressão diz respeito a ser resgatado do *sheol* (e.g., Sl 49.15). Isso significa apenas que o salmista foi, por enquanto, poupado da morte, não que irá para o céu, ao invés de para o *sheol* (compare com o fraseado e os contextos de Sl 18.16-19; 30.1-3). Também neste caso um fraseado parecido ocorre em textos mesopotâmicos, em que Marduque é considerado aquele que restaura a vida do túmulo ou dá vida aos mortos.⁶¹ Gula, a deusa da cura, afirma ser capaz de fazer as pessoas falecidas voltarem do mundo inferior.⁶² Essas não são expressões de ressurreição, mas de cura.

Alguns sustentam que a maneira que os israelitas podiam melhorar seu destino na vida após a morte estava diretamente ligada à fidelidade à aliança e intimamente vinculada à terra. Isso não seria surpresa alguma, tendo em vista o impacto geral da aliança na identidade e no ambiente cognitivo de Israel em quase todas as áreas que temos investigado. “Por causa da sua sepultura nas terras da família, estava claro que os ancestrais possuíam aquela terra. Seus descendentes a haviam recebido deles; de certo modo, os

filhos viviam à custa de seus ancestrais. Ao deixarem de lado o culto aos ancestrais (i.e., ao não oferecerem as libações devidas aos mortos e ao deixarem de invocar seus nomes), os vivos perdiam o direito moral à terra. A propriedade da família, sepulturas ancestrais e o culto aos ancestrais eram realidades intimamente interligadas; não era possível desvencilhá-las com facilidade.”⁶³ H. C. Brichto, concordando com essa avaliação do papel central da terra, sugere que não é a adesão do próprio falecido à aliança (e.g., a observância da *torá* ou a fé apenas em Yahweh) que assegurava a felicidade na vida após a morte, mas ter tido sucesso em passar a aliança para a geração seguinte. Caso a continuidade da fidelidade à aliança não fosse concedida à geração seguinte, então as pessoas perderiam a terra e não mais conseguiriam sustentar com suas ofertas e libações os falecidos sepultados nela.⁶⁴ É desse modo que Brichto entende que a perspectiva israelita se afasta da perspectiva padrão do antigo Oriente Próximo.

A dificuldade com esse enfoque é até que ponto ele entende que Israel está totalmente envolvido em cuidar dos ancestrais por meio de culto funerário ou mortuário. A ontologia dos cultos aos mortos no ambiente cognitivo conflitava com a teologia yahwista normativa. Esses cultos eram motivados pelo desejo de aplacar os mortos ou então de obter proteção ou informação deles. Na teologia yahwista, essa prática invadia o âmbito de Yahweh.⁶⁵

Concluindo, podemos agora observar que, no antigo Israel, crenças sobre a vida após a morte eram bem mais parecidas com crenças mesopotâmicas do que com a teologia cristã moderna. No mundo antigo, as pessoas estavam muito mais interessadas na continuidade da comunidade e da pessoalidade do que em questões teológicas que diziam respeito a estar na presença divina e viver para sempre. Na teologia cristã, a vida após a morte é vista como a apoteose da experiência religiosa, a síntese da realidade teológica. Em contraste, no mundo antigo, a vida após a morte tinha uma relação mínima com a teologia. Isso faz sentido quando nos

lembramos da proeminência da Grande Simbiose. Se os seres humanos existiam para cuidar dos deuses, os deuses não teriam interesse nos mortos, que não poderiam cuidar dos deuses (pois não poderiam realizar nenhum ritual nem produzir nenhum alimento para os deuses). Aos mortos não importava a presença da divindade (i.e., viver eternamente na presença de Deus) porque já não dependiam do cuidado dos deuses; afinal, já estavam mortos. Em vez disso, os mortos dependiam de descendentes e existiam em um contínuo sociológico sem importância teológica. Na teologia cristã, a vida após a morte é identificada com a nova criação, que representa o objetivo final da criação — uma existência totalmente ordenada: observe-se Apocalipse 21, em que não há mar, nem sofrimento nem lágrimas. Em contraste, na Mesopotâmia e em Israel, as pessoas consideravam o mundo inferior um lugar fora do cosmo ordenado (cf. Jó 10.22).⁶⁶

Tabela 14.1. Aspectos da crença na vida após morte

Categorias	Teologia cristã	Antigo Egito	Mesopotâmia e Levante antigos	Israel antigo
Sociedade	Utópica	Status quo	Status quo (diminuído)	Nenhuma indicação
Judicial	Ação divina	Ação humana: feitiços e atos	Nenhum	Nenhum
Comunitária	Com os mortos	Vivos e mortos	Vivos e mortos	Vivos e mortos
Divindade	Relacionamento	Exaltação	Nenhum	Nenhum

¹ H. C. Brichto, “Kin, cult, land and afterlife — a biblical complex”, *HUCA* 44 (1973): 1-54; veja nas p. 22-27 a conexão entre “nome” e descendentes. Veja tb. D. Sheriffs, “The human need for continuity: some ANE and OT perspectives”, *TynBul* 55 (2004): 1-16.↵

² Com frequência denominados de apocalipses ou autobiografias fictícias; veja notas na “Análise comparativa 12.3: Messias”.↵

³ Veja em particular a descrição do novo céu e da nova terra em Is 65—66.↵

⁴ Diferentemente da teologia cristã, cuja escatologia termina depois de a história chegar ao fim e o juízo e a ressurreição acontecerem, a escatologia israelita esperava uma nova etapa na história.↵

⁵ Entre as fontes fundamentais estão: T. Abusch, “Ghost and god: some observations on a Babylonian understanding of human nature”, in: A. I. Baumgarten; J. Assmann; G. G. Stroumsa, orgs., *Self, soul and body in religious experience* (Leiden: Brill, 1998), p. 363-83; J. Assmann, “A dialogue between self and soul: Papyrus Berlin 3024”, in: Baumgarten; Assmann; Stroumsa, orgs., *Self, soul and body*, p. 384-403; J. Bottéro, *Religion in ancient Mesopotamia* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Brichto, “Kin, cult”; C. B. Hays, *A covenant with death: death in the Iron Age II and its rhetorical uses in Proto-Isaiah* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015); E. Hornung, *The ancient Egyptian books of the afterlife* (Ithaca: Cornell University Press, 1999); P. Johnston, *Shades of sheol* (Downers Grove: InterVarsity, 2002); D. Katz, *The image of the netherworld in Sumerian sources* (Bethesda: CDL, 2003); R. C. Steiner, *Disembodied souls: the nefesh in Israel and kindred spirits in the ancient Near East, with an appendix on the Katumuwa Inscription* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2015); N. Tromp, *Primitive conceptions of death and the nether world in the Old Testament*, BibOr 21 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969). Veja tb. os resumos esclarecedores sobre morte e vida após a morte em CANE 3 (L. Lesko, “Death and afterlife in ancient Egyptian thought”, p. 1763-74; J. Scurlock, “Death and afterlife in ancient Mesopotamian thought”, p. 1883-93; V. Haas, “Death and afterlife in Hittite thought”, p. 2021-30; P. Xella, “Death and afterlife in Canaanite and Hebrew thought”, p. 2059-70) e numerosos artigos em B. Alster, org., *Death in Mesopotamia*, Mesopotamia 8, RAI 26 (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1980).↵

⁶ Por exemplo, Lesko observa que os textos egípcios “favorecem os períodos posteriores, a região sul do país e as classes altas da sociedade” (“Death and afterlife in ancient Egyptian thought”, p. 1763).↵

⁷ Hornung, *Ancient Egyptian books*.↵

⁸ Alguns textos rituais funerários; para alguns exemplos, veja Katz, *Image of the netherworld*, p. 202-10, e uns poucos textos mitológicos que oferecem abordagens mais longas (seções de *Gilgamesh*, *Descida de Inanna/Ishtar*, *A jornada de Ningishzida ao mundo inferior*, para citar alguns).↵

⁹ Scurlock, “Death and afterlife in Ancient Mesopotamian thought”, p. 1883.↵

¹⁰ Abusch, “Ghost and god”, p. 366-7.↵

¹¹ Abusch, “Ghost and god”, p. 376.↵

¹² Veja “O que é um ser humano? (corpo, alma, espírito)”, no cap. 9. Muitos livros sobre o Egito antigo contêm algum exame desses termos. Veja Lesko, “Death and afterlife in ancient Egyptian thought”, p. 1763-4; S. Morenz, *Egyptian religion* (Ithaca: Cornell University Press, 1973), esp. cap. 9, que trata de morte e os mortos; e os artigos em OEAE sobre *ba* (J. Allen, 1:161-2) e *ka* (A. Bolshakov, 2:215-7).↵

¹³ Assmann, “Dialogue”, p. 384.↵

¹⁴ Para uma análise resumida de práticas de luto, veja R. Albertz; R. Schmitt, *Family and household religion in ancient Israel and the Levant* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2012), p. 433-6; para um exame mais detalhado, veja S. Olyan, *Biblical mourning* (Oxford: Oxford University Press, 2004), e X. H. T.

Pham, *Mourning in the ancient Near East and the Hebrew Bible*, JSOTSup 302 (Sheffield: JSOT, 1999).↵

¹⁵ Bottéro acredita que a palavra hebraica *nephesh* e a acádica *eṭemmu* são funcionalmente equivalentes (*Religion*, p. 204). Veja Abusch, “Ghost and God”, p. 373, nota 23. Mas uma diferença fundamental é que no AT não há nenhuma indicação de que a *nephesh* continue existindo depois da morte.↵

¹⁶ Abusch, “Ghost and god”, p. 373.↵

¹⁷ K. van der Toorn, *Family religion in Babylonia, Syria and Israel: continuity and change in the forms of religious life* (Leiden: Brill, 1996), p. 55-8.↵

¹⁸ As controvérsias a respeito de todos os possíveis significados e nuances dessa palavra continuam, embora pouquíssimos críticos negariam que um de seus possíveis referentes sejam os moradores do mundo inferior. Para análises resumidas, veja W. Pitard, “The *rpum* texts”, in: W. G. E. Watson; N. Wyatt, orgs., *Handbook of Ugaritic studies* (Leiden: Brill, 1999), p. 259-69; H. Rouillard, “Rephaim”, in: *DDD*, p. 692-700; Johnston, *Shades*, p. 128-42; W. D. Barker, *Isaiah’s kingship polemic* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), p. 111-3.↵

¹⁹ Van der Toorn, *Family religion*, p. 59-61. Isso era especialmente válido quando as sepulturas ficavam debaixo da casa.↵

²⁰ Katz, *Image*, p. 201.↵

²¹ Barker, *Isaiah’s kingship polemic*, p. 111-28.↵

²² Bottéro, *Religion*, p. 110.↵

²³ L. Lesko, “Ancient Egyptian cosmogonies and cosmology”, in: B. Shafer, org., *Religion in ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), p. 119-20 [edição em português: *As religiões no Egito antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*, tradução de Luis S. Krausz (São Paulo: Nova Alexandria, 2002)].↵

²⁴ Veja *Textos dos sarcófagos*, feitiços 464-8, e cap. 110 do *Livro dos mortos*; Lesko, “Ancient Egyptian cosmogonies”, p. 120.↵

²⁵ Quanto a meios alternativos de ascensão, veja Lesko, “Ancient Egyptian cosmogonies”, p. 121.↵

²⁶ Katz, *Image*, p. 54.↵

²⁷ Um termo acádico para o mundo inferior é *irkallu*, do sumério IRI.GAL, a “grande cidade”. Quanto a outras terminologias sumérias, veja Katz, *Image*. Outros termos acádicos incluem *arallu*.↵

²⁸ Scurlock, “Death and afterlife in Ancient Mesopotamian thought”, p. 1886. Deve-se fazer distinção entre a veneração cultural dos mortos como seres divinos (culto aos mortos) e a contínua associação por parentesco com os ancestrais falecidos como parte da comunidade (cultos aos ancestrais). Quanto à distinção e análise, veja Albertz; Schmitt, *Family and household religion*, p. 429-73.↵

²⁹ *Descida de Ishtar*, tradução de B. Foster, *Before the muses*, 2. ed. (Potomac: CDL, 1996), p. 499. Essa obra, juntamente com trechos da *Epopeia de Gilgamesh* e de uma obra denominada *A morte de Ur-Nammu*, oferece a maior evidência sobre essa ideia do mundo inferior.↵

³⁰ Bottéro, *Religion*, p. 107.↵

³¹ Cf. os textos citados por J. Scurlock, “Ghosts in the ancient Near East”, *HUCA* 68 (1997): 81-2.↵

³² W. Heimpel, “The sun at night and the doors of heaven in Babylonian texts”, *JCS* 38 (1986): 127-51, analisa longamente as informações contraditórias sobre esse assunto nas fontes primárias. Ele conclui que um Sol significativamente tênue↵

leva luz ao mundo inferior abaixo do horizonte ocidental apenas por um rápido momento, antes de se retirar para seus aposentos para a noite.

³³ T. J. Lewis, *Cults of the dead in ancient Israel and Ugarit* (Atlanta: Scholars, 1989); van der Toorn, *Family religion*, p. 42-65, 154-68, 206-35; Scurlock, “Ghosts”, 77-96.↵

³⁴ Van der Toorn, *Family religion*, p. 50.↵

³⁵ Abusch, “Ghost and god”, p. 373. Veja tb. Albertz; Schmitt, *Family and household religion*, p. 455-9.↵

³⁶ Scurlock, “Ghosts”, 83.↵

³⁷ I. Finkel, “Necromancy in ancient Mesopotamia”, *AfO* 29 (1983): 1-17. Devo enfatizar que essa busca por informação é totalmente distinta das práticas de cuidar dos mortos e alimentá-los — em outras palavras, que a necromancia é um fenômeno distinto do culto aos mortos; veja B. Schmidt, *Israel's beneficent dead* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), p. 280-1, nota 21.↵

³⁸ Esses encantamentos são do gênero *namburbi*, um gênero que visava proteger das consequências dos vaticínios ruins, em particular aqueles vaticínios catalogados na série de vaticínios *šumma alu*.↵

³⁹ Scurlock, “Ghosts”, p. 92.↵

⁴⁰ A interpretação das passagens bíblicas está aberta a constante debate. Van der Toorn (*Family religion*) concorda em grande parte com K. Spronk (*Beatific afterlife in ancient Israel and in the ancient Near East* [Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker, 1986]), cujas interpretações são examinadas ideia por ideia por M. S. Smith; E. Bloch-Smith, “Death and afterlife in Ugarit and Israel”, *JAOS* 108 (1988): 277-84. Veja também o longo estudo em Lewis, *Cults of the dead*, p. 99-170.↵

⁴¹ Johnston, *Shades*, p. 166, citando J. B. Burns, “Necromancy and the spirit of the dead in the Old Testament”, *Transactions of Glasgow University Oriental Society* 26 (1979): 1-14, citação da p. 11.↵

⁴² Scurlock, “Ghosts”, p. 77-96.↵

⁴³ Xella, “Death and afterlife in Canaanite and Hebrew thought”, p. 2063.↵

⁴⁴ Outras representações do “inferno” egípcio indicam que o indivíduo que não passava no teste era amarrado, queimado, posto de cabeça para baixo e decapitado ou tinha o coração dilacerado por demônios e era jogado em fossos ou caldeirões de fogo.↵

⁴⁵ Katz, *Image*, p. 113. Até sacerdotes são incluídos nessa estrutura social; veja p. 122-3.↵

⁴⁶ Katz, *Image*, p. 247.↵

⁴⁷ P. Lapinkivi, *The Sumerian sacred marriage in light of comparative evidence*, SAAS 15 (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2004), p. 148-54.↵

- ⁴⁸ Van der Toorn, *Family religion*, p. 52. Na Bíblia, observe-se a preocupação de Absalão por não ter filho para invocar seu nome (2Sm 18.18).↵
- ⁴⁹ Van der Toorn, *Family religion*, p. 65.↵
- ⁵⁰ Bottéro, *Religion*, p. 109.↵
- ⁵¹ Tábua XII. Veja análise em Katz, *Image*, p. 213-5.↵
- ⁵² R. O. Faulkner, *The Egyptian Book of the dead: the going forth by day* (San Francisco: Chronicle, 1998).↵
- ⁵³ Bottéro, *Religion*, p. 107.↵
- ⁵⁴ Scurlock, “Death and afterlife in Ancient Mesopotamian thought”, p. 1887-8.↵
- ⁵⁵ Alguns intérpretes encontram as pistas mais limitadas de castigo dos ímpios em passagens como Isaías 66.24, embora outros argumentem que essas passagens não dizem respeito à experiência pós-morte.↵
- ⁵⁶ J. H. Walton; V. H. Matthews; M. W. Chavalas, *IVP Bible background commentary: Old Testament* (Downers Grove: InterVarsity, 2000), p. 512 [edição em português: *Comentário histórico-cultural da Bíblia: Antigo Testamento*, tradução de Noemi Valeria Altoé da Silva (São Paulo: Vida Nova, 2018)]. Quanto à interpretação de que isso se refere a alguma esperança na vida após a morte, veja Johnston, *Shades*, p. 200-7.↵
- ⁵⁷ CAD B: 320.↵
- ⁵⁸ FDD 245:5.↵
- ⁵⁹ BWL 39, linha 4.↵
- ⁶⁰ E. Reiner, *Poetry from Babylonia and Assyria* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1985), p. 103.↵
- ⁶¹ CAD B: 47; M/2: 141.↵
- ⁶² CAD M/2: 142.↵
- ⁶³ Van der Toorn, *Family religion*, p. 211.↵
- ⁶⁴ Brichto, “Kin, cult”, 50.↵
- ⁶⁵ Lewis, *Cults*, p. 177.↵
- ⁶⁶ Explicitamente expresso em uma inscrição funerária do século 2 d.C., em que se faz referência ao mundo inferior como um “mundo sem ordem” (*kosmon akosmōs*) mediante o emprego do alfa privativo.↵

Comentários finais

Generalizações (inclusive esta) sempre induzem a erro. Por mais perigosa que uma generalização possa ser, ela também pode ser uma ferramenta educacional esclarecedora se usada de maneira cuidadosa e sutil. Muitos especialistas no campo dos estudos do antigo Oriente Próximo evitam firmemente o tipo de síntese que foi apresentado neste livro, preferindo, em vez disso, os portos seguros e confiáveis da descrição (embora tendências estejam em processo de mudança, pois mais e mais estudiosos se arriscam à síntese). A cautela deles deve ser elogiada, e a integridade que conferem a sua disciplina torna seu trabalho um recurso tremendo.

A síntese que ofereci se caracteriza, sem dúvida, por avaliações que alguns estudiosos julgarão induzir a erro, serem prematuras ou mesmo decididamente equivocadas. Mas minha intenção não foi fornecer um guia infalível para penetrar aos poucos na mente de um indivíduo do antigo Oriente Próximo. Isso não é possível e jamais será possível. Em vez disso, quis filtrar as informações fornecidas pelos especialistas que têm, com toda diligência, tornado as literaturas e as culturas do antigo Oriente Próximo disponíveis a nós, a fim de identificar alguns dos fundamentos importantes daquele antigo ambiente cognitivo. Tentei fazer isso com a intenção específica de demonstrar que Israel era de fato um participante desse ambiente cognitivo e, em maior ou menor grau, partilhava de muitos dos fundamentos desse ambiente com seus vizinhos; Israel estava imerso no rio cultural antigo.

Enquanto estudamos os ambientes cognitivos do antigo Oriente Próximo, surgiram semelhanças em uma ampla gama de assuntos. Os fundamentos, ao menos, revelam uma homogeneidade significativa. Nos aspectos em que há diferenças, elas surgem por vários fatores. Algumas

poderiam ser resultado do ambiente físico (e.g., clima, topografia): o Egito com o seu Nilo, o Levante com suas montanhas imponentes e sombrias, ou o sul da Mesopotâmia com sua bacia aluvial. Outras são resultado de realidades ou desdobramentos sociopolíticos (e.g., as cidades da Mesopotâmia). Talvez mais significativas sejam as forças propulsoras que vieram a permear as culturas individuais e serviram de catalisadores que influenciaram as características peculiares de cada uma. O Egito tinha sua concepção de vida após a morte, que era alimentada pela ideia de um rei divinizado. Em vida, ele falava como um deus, e a única mudança aceitável de condição depois da morte era a promoção. A Mesopotâmia tinha sua adivinhação, uma instituição alimentada por um rei cujo patrocínio divino legitimava seu governo. Na condição de filho de deus, ele era aquele a quem os deuses falavam. Israel tinha sua aliança com seu Deus único, Yahweh, que falava por meio da aliança divina e dos profetas, os guardiões e defensores daquela aliança.

O ambiente cognitivo comum não era transmitido de uma cultura para outra. Um ambiente cognitivo é uma herança cultural moldada por forças e influências infinitas, geração após geração, por meio de complexidades que não se podem rastrear ou identificar. Mesmo hoje, quando uma cultura decide absorver profundamente o ambiente cognitivo de outra (e.g., a adoção japonesa da cultura ocidental), o resultado é uma combinação complexa do que é adotado na totalidade, do que é adaptado, do que é recebido em uma esfera, mas sem ser realmente compreendido, do que é totalmente rejeitado e assim por diante, em incontáveis variações.

A literatura de uma cultura reflete seu próprio ambiente cognitivo com todas as sutilezas e nuances que foram forjadas tanto em continuidade quanto em descontinuidade com a cultura geral. O grau em que o ambiente cultural expresso em um texto deriva de pontos em comum é o grau em que é possível identificar familiaridade, alusão, intertextualidade, polêmica, interação, ou mesmo imitação ou adaptação. Mas esse processo nunca é simples ou direto.

Nossa análise de qualquer texto é mais significativa quando vamos além das forças e processos que o moldaram e chegamos a entender como ele opera e o que reflete em seu novo ambiente. Isso vale quer estejamos considerando o uso intracultural da *Epopéia de Atrahasis* na *Epopéia de Gilgamesh* ou dos temas condutores do *Conto de Anzu* em *Enuma elish*, quer analisemos o uso intercultural da mitologia de El pelos hititas ou da estrutura de tratado pelos israelitas. É a compreensão do ambiente cognitivo o que mais contribui para a interpretação. Fontes literárias e a história da composição têm sua função, mas, em comparação com a compreensão do ambiente cognitivo, sua importância é ínfima. A análise literária interna — quer estruturalista quer retórica — é importante, mas tem de ser imbuída pelo conhecimento do ambiente cognitivo, para que as questões da modernidade ou da pós-modernidade não influenciem a empreitada.

Uma breve recapitulação de algumas das principais descobertas de nosso estudo do ambiente cognitivo servirá para resumir os pontos mais importantes de continuidade e descontinuidade entre Israel e seus vizinhos.¹

A *ontologia* de Israel divergia em quase nada da ontologia do restante do antigo Oriente Próximo. A existência era percebida em decorrência de ordem e função, que por sua vez eram determinadas pela divindade. Para Israel, a diferença era que Yahweh tinha a responsabilidade final e contínua por esse sistema ordenado e operava a partir de fora, ao passo que no antigo Oriente Próximo os deuses administravam o sistema de dentro dele. Essa ontologia é bem diferente da ontologia ocidental moderna, que é caracteristicamente material e empírica.

A *epistemologia* de Israel era fortemente influenciada pela convicção de que Deus havia falado. No mundo antigo, todas as pessoas acreditavam que sabiam boa parte do que sabiam por causa da comunicação dos deuses. As diferenças diziam respeito a como a divindade falava e de que maneira aquela comunicação podia ser interpretada e conhecida. As convicções singulares de Israel estão representadas na comunicação da aliança a Abraão

e a Davi, bem como a Israel por meio de Moisés, na comunicação direta dos profetas e na canonização final de textos aceitos como revelação divina. Aqui também isso difere da epistemologia moderna, cujas raízes estão no empirismo.

A *antropologia* de Israel, como em todos os outros lugares do antigo Oriente Próximo, entendia que a humanidade tinha origem na agência divina e que a dignidade humana era produto do relacionamento com a divindade. A base do entendimento que Israel tinha da dignidade humana era a imagem democratizada de Deus que caracterizava a humanidade coletiva. No contexto mais amplo do antigo Oriente Próximo, a dignidade humana estava no serviço aos deuses, à medida que as necessidades deles eram atendidas.

A *historiografia* de Israel era impulsionada pela aliança, não pelo rei. No restante do antigo Oriente Próximo, a historiografia tinha a função de promover e legitimar o rei. O patrocínio divino do rei se revelava nas atividades dos deuses no mundo humano, e a historiografia dava voz a essa realidade. A historiografia israelita era, com maior frequência, negativa em relação ao rei e focalizada na fidelidade divina à aliança (as bênçãos e as maldições da aliança). A historiografia dava voz a essa realidade à medida que oferecia uma interpretação divinamente revelada das atividades de Yahweh.

A *sociologia*, ao menos no que diz respeito às principais forças sociais que determinavam como a vida deveria ser vivida, encontrou base comum na maneira que tradições e costumes bem parecidos influenciavam a vida diária. Aqui o elemento distintivo do pensamento israelita era o objetivo de se identificar com Yahweh. O entendimento tanto da justiça quanto da sabedoria estava fundamentado nesse princípio, que, por sua vez, se tornou a pedra angular da ética e da moralidade. O conhecimento de Deus exigido para isso estava disponível apenas na extensão em que os israelitas estavam convencidos de que Deus não revelava simples respostas ou ordens, mas seus planos e propósitos.

A *teologia* de Israel manifesta várias diferenças importantes em relação ao restante do mundo antigo:

- Deus era um só (e sua adoração pelos israelitas era não icônica);
- Deus tinha estabelecido uma aliança com um povo escolhido, dessa forma atraindo-o para sua esfera de influência;²
- Deus operava de fora do cosmo;
- Deus não tinha nenhuma necessidade e
- Deus havia falado de maneiras e em um grau não vistos em outras culturas.

Esses aspectos distintivos estavam no âmago da identidade israelita e tinham uma influência significativa em seu ambiente cognitivo. Ainda assim, muitos aspectos de seu ambiente cognitivo permaneceram em continuidade com o restante do mundo antigo.

Esses pontos de continuidade e descontinuidade devem ter um papel importante em nossa interpretação da Bíblia, e o conhecimento deles deve nos resguardar de uma imposição fácil ou desinformada de nosso próprio ambiente cognitivo aos textos do Israel antigo, o que é bastante comum em círculos confessionais. Esse reconhecimento também deve criar um terreno mais nivelado à medida que estudos críticos continuam a avaliar os textos do mundo antigo.

¹Este livro concentrou-se mais na continuidade do que na descontinuidade. Quanto a uma ênfase maior na descontinuidade, veja J. H. Walton, *Old Testament theology for Christians* (Downers Grove: InterVarsity, 2017).↵

²Na tradução de um amuleto em fenício (segundo alguns, em aramaico) de Arslan Tash, datado do sétimo século a.C., é feita referência a uma “aliança eterna” entre o deus Ashur e “nós”. Além disso, a tradução diz que foi “uma aliança dos céus e da terra eterna”. Quanto ao texto, veja COS 2.86. 222-3. Para uma análise completa, veja Z. Zevit, “A Phoenician inscription and biblical covenant theology”, *IEJ* 27 (1977): 110-18; David Sperling, *Ve-eileh divrei David: essays in Semitics, Hebrew Bible and*

history of biblical scholarship (Leiden: Brill, 2017 [texto desenvolvido de uma conferência apresentada em 1981]), p. 60-9. O problema é que nesse texto a palavra traduzida por “aliança” normalmente se refere a uma “imprecação” às vezes associada a juramentos e alianças. Veja a longa análise em H. C. Brichto, *The problem of “curse” in the Hebrew Bible* (Philadelphia: SBL, 1963), p. 22-71. O fato de o deus Ashur vincular uma imprecação a si mesmo não necessariamente equivale a entrar em aliança. Essa questão precisa de mais atenção dos estudiosos antes de poder ser considerada um paralelo, em especial porque, poucas linhas adiante, o texto se refere a essa imprecação em conexão com um juramento (presumivelmente para obter proteção, considerando que o objeto é um amuleto).↵

Apêndice

Deuses individuais ¹

Mesopotâmicos

Anu

Esse deus é o mais antigo chefe de panteão de que se tem conhecimento.² É um deus do céu e, na condição de patriarca dos deuses, está associado com mais frequência à autoridade. Seu status é de um dos principais deuses, mas, depois do terceiro milênio, não costuma ser objeto de adoração. Ele concede o poder régio na esfera humana e eleva as divindades a níveis mais altos no panteão. É responsável pelo calendário e, no mundo natural, produz a vegetação. Seu templo principal ficava em Uruk. É a divindade que convoca Adapa, o primeiro sábio, a se apresentar diante dela.

Assur

Primeiramente conhecido como a divindade padroeira do Império Assírio e associada à realeza assíria, suas origens são muito mais antigas. Por exemplo, ele é identificado com Anshar, um dos deuses primevos citados em *Enuma elish*. Os estudiosos continuam debatendo a natureza da relação entre Ashur e Marduque.

Enlil

Enlil sucede seu pai Anu na posição de chefe do panteão, ofício que ocupa no *Conto de Anzu* e nas epopeias de *Gilgamesh* e *Atrahasis*. Ele era o padroeiro da cidade de Nippur, o centro religioso da religião suméria. Sob a autoridade de seu pai, ele também concede poder monárquico e designa as posições dos deuses. Sua associação cósmica é com os ventos e o clima. Jacobsen faz um contraste entre a identificação de Anu com autoridade e a de Enlil com a força.³ Em histórias de dilúvio e em lamentos por cidades caídas, essa força é destrutiva.

Ea (Enki na mitologia suméria)

Essa divindade é conhecida por sua astúcia.⁴ Com frequência ele assume o papel de defensor da humanidade, mas não é benevolente o tempo todo. É o deus da sabedoria e, portanto, da magia, dos vaticínios e da adivinhação. Juntamente com Anu e Enlil, o deus Ea é o terceiro da importante tríade. Seu reino cósmico é o Apsu, as nascentes de água doce e os rios subterrâneos e, portanto, é considerado aquele que controla a fecundidade. Ele é o deus padroeiro de Eridu, conhecida como a primeira cidade. Desempenha um papel de proeminência em vários mitos e epopeias, incluindo *Inanna e Enki*, *Atrahasis*, *Gilgamesh*, *Enuma elish* e *Adapa*. Com frequência é retratado como um deus envolvido na criação dos seres humanos. Seu papel de administrador da civilização é retratado em *Enki e a ordenação do mundo*.

Shamash (Utu na mitologia suméria)

Na condição de deus-Sol, Shamash era também o deus da justiça e, como tal, estava associado à lei. É a fonte de vaticínios e o defensor dos vulneráveis e desprivilegiados. Os principais locais de seu culto ficavam em Sippar e Larsa. Ele não é um personagem importante na mitologia, mas há vários hinos importantes em sua honra. Gilgamesh confia em Shamash quando empreende sua busca pela imortalidade.

Ishtar (Inanna na mitologia suméria)

Essa deusa, a mais popular das divindades mesopotâmicas, se caracteriza por paradoxo e conflito em sua personalidade.⁵ Ao mesmo tempo virgem e prostituta, ela personifica a ordem e a desordem. É ambígua, às vezes andrógina, e agressiva. Quebra valores e obscurece as distinções entre papéis de gênero. Sexo, violência, tempestade e fertilidade estão todos associados a ela. Jacobsen a chama de a deusa da “variedade infinita”.⁶ T. Abusch enfatiza as associações fundamentais de Ishtar com a vida e a morte.⁷ Ela é a divindade padroeira de Uruk, é identificada com o planeta Vênus, e o

animal que a simboliza é o leão. Ela aparece em inúmeros textos, incluindo *Inanna e Enki*, a *Epopéia de Gilgamesh*, a *Descida de Inanna/Ishtar*,⁸ *Exaltação de Inanna*, o *Ciclo de Dumuzi* e uma série de importantes hinos pela sumo sacerdotisa Enheduanna.⁹ Em textos semíticos ocidentais, em particular de Ugarit, sua *persona* está ligada a Astarte (Athtart).¹⁰

Nergal

Embora seja conhecido como o senhor do mundo inferior, com frequência é subordinado à sua esposa, Ereshkigal, que o supera em importância. Originalmente uma divindade astral (associada a Marte), ele se vê no mundo inferior quando Ereshkigal o toma por marido, e, assim, Nergal é elevado ao próprio trono. Esse relato é encontrado no mito *Nergal e Ereshkigal*.¹¹ Hinos em sua honra o associam a doenças e pestes. É chamado de Erra em *Erra e Ishum*, e seu culto está centrado na cidade de Cutha.

Ereshkigal

Ela é a rainha do mundo inferior, aquela que guarda suas portas e o mantém como seu dote.¹² Está associada ao nascer e ao pôr do Sol, já que representam o movimento do Sol ao entrar e sair pelas portas do mundo inferior.

Ninurta

Inicialmente um deus da fertilidade, Ninurta passou a ser visto como um guerreiro à medida que sua *persona* se desenvolveu.¹³ É visto como deus da fertilidade nas instruções para agricultura apresentadas na obra suméria muitas vezes chamada de *Almanaque do agricultor*. Seu papel de guerreiro fica evidente como o deus heroico que serviu como líder dos deuses no *Conto de Anzu* e cujas aventuras estão registradas nas *Façanhas de Ninurta* (Lugal-e). Os reis se identificavam com Ninurta, e ele era o guardião do brasão real. Era particularmente preferido pelos reis neoassírios. Como

filho de Enlil, o centro de seu culto ficava em Nippur, mas ele também é identificado com Ningirsu, o deus de Lagash.

Gula

Gula é a deusa babilônica da cura. O animal que a simboliza é um cão, e na iconografia às vezes ela assume a forma de um cachorro. É filha de Anu e esposa de diferentes deuses guerreiros em tradições locais.

Nabu

Nabu, cujo nome é celebrado por reis babilônicos como Nabopolassar, Nabonido e Nabucodonosor, é o deus padroeiro dos escribas e, portanto, associado à sabedoria e à escrita. Acreditava-se que era filho de Marduque, e é o padroeiro de Borsipa.

Sin/Suen

Sin é o deus-lua, conhecido em sumério como Nanna, e seus principais centros de culto estão localizados em Ur e Harã. Assim como acontece com outros deuses que têm centros de culto com forte presença local, a compreensão sobre o deus pode variar de um centro para outro. O animal que o simboliza é o touro. É considerado filho de Enlil e pai de Utu/Shamash e Inanna/Ishtar. Sua consorte é Ningal.

Marduque

Enuma elish relata a ascensão de Marduque como chefe do panteão babilônico. Ele é o padroeiro da cidade de Babilônia e começa a crescer em proeminência no início do segundo milênio. É considerado filho de Ea e é um deus criador. Na condição de deus heroico, segue os passos de Ninurta. Quaisquer que fossem as associações cósmicas que Marduque pudesse ter tido, elas estavam subordinadas a seu papel político, que não atingiu o

clímax senão no período cassita ou na segunda dinastia de Isin (século 12). Como rei dos deuses, desempenhava o papel principal nas festas de *Akitu*. Ele era invocado em encantamentos e louvado em hinos.¹⁴

Cananeus

El

El detém a posição mais elevada no panteão siro-palestino.¹⁵ Ele é rei e pai dos deuses, especificamente o pai de Baal. É sábio e benevolente, e em geral imaginava-se que era um deus criador de cujo local de residência fluíam as águas férteis. É descrito como alguém que tem precedência entre os deuses, mas alguns estudiosos o consideram incapaz e sem nenhuma importância real no período bíblico.

Baal/Hadade

O deus do antigo Oriente Próximo mais conhecido dos leitores da Bíblia, Baal, foi, na percepção religiosa dos habitantes da Síria-Palestina no período bíblico, o deus da tempestade por excelência.¹⁶ Há muito se reconhece que “Ba‘al” é um título de Hadade e não um nome próprio, embora fosse comumente usado como nome próprio nos textos ugaríticos. Apesar de subordinado a El na assembleia divina, é mais ativo que El. Na condição de deus da tempestade, ele é a fonte de chuvas vivificantes. Essa ligação, e não apenas sua relação com o ciclo da agricultura, associa-o à fertilidade. O outro aspecto importante do deus da tempestade é que, armado com trovão, raio e inundação, ele é um guerreiro divino. Na mitologia ugarítica, ele luta de fato contra Yam (um deus do mar) e Mot (um deus da morte) e tem uma casa construída para si.

Dagom

Talvez um deus identificado com cereal/grãos,¹⁷ Dagom, aparece como uma importante divindade em Ebla e está associado a Emar e especialmente a Mari na região do médio Eufrates.¹⁸ Havia também um importante templo a

Dagom em Ugarit. É conhecido na Bíblia como a principal divindade dos filisteus, que o adotaram quando se estabeleceram em Canaã. Mitos a seu respeito não chegaram até nós, de modo que é conhecido apenas por meio de menções passageiras em referências, listas onomástica e de ofertas. Na Idade do Bronze, ele tinha na região do médio Eufrates a mesma importância de El no litoral e de Enlil no sul da Mesopotâmia.¹⁹

Aserá

Consorte de El, essa deusa é, com frequência, ligada à fertilidade.²⁰ Ela é a rainha-mãe dos deuses. Na prática israelita sincretista, é possível que tenha sido considerada consorte de Yahweh.²¹

Anate

Essa deusa é a irmã (adolescente?) de Baal e, de acordo com alguns relatos, a consorte desse deus. É retratada com proeminência como deusa da guerra. É violenta e temperamental, desafiando típicos papéis sociais e de gênero.

Egípcios

Amon-Rá

Essa é uma designação sincretista que descreve a relação entre Amon, o criador primevo e deus do vento, e Rá, o deus-Sol.²² Amon era honrado em Tebas nos templos de Karnak e Luxor, e estava associado ao carneiro. O sacerdócio de Amon-Rá foi politicamente poderoso na XVIII dinastia.

Osíris

Retratado em forma antropomórfica mumificada, Osíris é o juiz e rei sobre os mortos. Seu principal centro de culto ficava em Abidos. Na mitologia foi assassinado por seu irmão Seth. Seu renascimento e ressurreição na terra ocidental do Duat é, na religião egípcia, a base da esperança da vida após a morte. No *Livro dos mortos*, ele recebe na outra vida as pessoas inocentadas ao ser retratado sentado em seu trono e flanqueado por sua esposa/irmã, Ísis, e pela irmã dela, Néftis.

Ísis

Essa deusa da magia é esposa de Osíris e mãe de Hórus. Nesse segundo papel, ela é retratada amamentando o bebê Hórus e se torna a imagem da instrução e proteção maternas. À época do Novo Império, está associada a Hathor e ligada à inundação do Nilo.

Hathor

Essa deusa tem características bovinas e é conhecida como a vaca celeste. Ela está associada à criação na condição de deusa do céu, mas é vista principalmente como alguém que sustenta a vida. Está ligada à gravidez, ao parto e à sexualidade.

Hórus

Hórus está mais intimamente ligado ao faraó, que era considerado uma encarnação dessa divindade. É retratado como uma ave de rapina (falcão), o que condiz com sua identidade como um deus do céu.

Seth

A antítese de Hórus, Seth é o vilão entre os deuses egípcios. Ele representa desordem e trevas e na mitologia é o assassino de Osíris. Era considerado o senhor de terras estrangeiras. O animal que o simboliza não é zoológicamente identificável.

Tot

Essa divindade com cabeça de íbis é o escriba entre os deuses e o padroeiro dos escribas. É descrito como o arquivista na cena de julgamento no *Livro dos mortos*. Seu principal centro de culto era Hermópolis. Também é um deus da Lua e a partir do segundo milênio passou a ser associado, além do íbis, com o babuíno.

Aton

Embora não seja propriamente um deus-Sol, mas uma representação do disco solar e seus raios, esse deus se tornou o centro do movimento de Akenaton em direção ao monoteísmo no século 14. De acordo com Assmann, Aton é um poder cósmico que “se manifesta na forma do Sol, da luz, do tempo, do brilho e do movimento”.²³ A adoração de Aton era antimítica e antiantropomórfica. Outros deuses foram rebaixados, e locais de culto foram eliminados ou perderam direitos.²⁴

Ptá

Esse deus estava associado a artesãos e artífices e era caracteristicamente representado em forma humana. Nos textos egípcios, seu papel básico é de divindade criadora primeva, em especial influenciando de forma dominante a tradição em Mênfis, onde era o deus padroeiro. Ele criava pela palavra falada, um ato que resultou na criação do hieróglifo para aquilo que era criado.²⁵

Outros

Camos

Assim como Yahweh era o Deus nacional de Israel, Camos era o deus nacional de Moabe. Ele é conhecido já no início do terceiro milênio a.C. entre os deuses de Ebla (com o nome de Camis); trata-se, portanto, de uma antiga divindade semítica ocidental. É mencionado com destaque na Estela de Messa, a principal inscrição régia moabita de meados do século 9.

Yahweh

O Deus de Israel é uma divindade cósmica, uma divindade de aliança, uma divindade nacional e uma divindade da família.²⁶ É o padroeiro de Jerusalém, onde seu templo estava localizado. Tanto os textos de Elefantina quanto a escavação arqueológica do que provavelmente é um templo de Yahweh em Arade sugerem que, apesar da política oficial, existiram outros santuários de culto a ele.²⁷ Textos indicam que ele tinha identidade tanto de deus do Sol quanto de deus da tempestade/fertilidade.²⁸ Apenas sugestões provocativas indicam uma história primitiva fora de Israel.

¹Entre as principais fontes de informação sobre as várias divindades estão as seguintes: *DDD*; S. Bertman, *Handbook to life in ancient Mesopotamia* (New York: Facts on File, 2003); G. Leick, *A dictionary of ancient Near Eastern mythology* (London: Routledge, 1991); P. Bienkowski; A. R. Millard, *Dictionary of the ancient Near East* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000); J. Black; A. Green, *Gods, demons and symbols of ancient Mesopotamia: an illustrated dictionary* (Austin: University of Texas Press, 1992); T. Jacobsen, *Treasures of darkness* (New Haven: Yale University Press, 1976); E. Hornung, *Conceptions of god in ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 1982); S. Morenz, *Egyptian religion* (Ithaca: Cornell University Press, 1973); L. K. Handy, *Among the host of heaven* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994); *CANE*; *OEA*.↵

²H. Wohlstein, *The sky-god An-Anu* (Jericho: Stroock, 1976).↵

³ Jacobsen, *Treasures*, p. 98-104.↵

⁴ S. N. Kramer; J. Maier, *Myths of Enki, the crafty god* (New York: Oxford University Press, 1989). P. Espak, *The god Enki in Sumerian royal ideology* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2015).↵

⁵ Para um panorama geral, veja B. De Shong Meador, *Inanna: lady of the Largest Heart* (Austin: University of Texas Press, 2000); D. Wolkstein; S. N. Kramer, *Inanna: Queen of heaven and earth* (New York: Harper & Row, 1983); P. Lapinkivi, *The Sumerian sacred marriage in light of comparative evidence*, SAAS (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2004), vol. 15, p. 155-66. Sobre sua personalidade, veja R. Harris, “Inanna-Ishtar as paradox and a coincidence of opposites”, in: *Gender and aging in Mesopotamia* (Norman: University of Oklahoma, 2000), p. 158-71.↵

⁶ Jacobsen, *Treasures*, p. 135-43.↵

⁷ T. Abusch, “Ishtar”, in: *DDD*, p. 454-5.↵

⁸ P. Lapinkivi, *The neo-Assyrian myth of Ištar’s descent and resurrection*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts 6 (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2010).↵

⁹ COS 1.161; Dalley, *MFM* 39-153; *ANET*, p. 52-57; COS 1.160; *HTO* 1-84; Meador, *Inanna*, nota 5.↵

¹⁰ A. M. Wilson-Wright, *Atthart* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016).↵

¹¹ S. Ponchia; M. Luukko, *The standard Babylonian myth of Nergal and Ereškigal*, State Archives of Assyria Cuneiform Texts 8 (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2013).↵

¹² Informação transmitida pessoalmente por JoAnn Scurlock.↵

¹³ A. Annus, *The god Ninurta*, SAAS 14 (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2002).↵

¹⁴ T. Abusch, in: *DDD*, p. 543-9. T. Oshima, *Babylonian prayers to Marduk* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).↵

¹⁵ Acerca de todo o tema dos deuses cananeus, veja C. L’Heureux, *Rank among the Canaanite gods: El, Ba’al, and the Repha’im*, HSM 21 (Missoula: Scholars, 1979); M. Smith, *The origins of biblical monotheism* (New York: Oxford University Press, 2001).↵

¹⁶ A. R. W. Green, *The storm-god in the ancient Near East* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003), p. 153-218.↵

¹⁷ Para um exame do assunto, veja J. F. Healey, “Dagon”, in: *DDD*, p. 216-9.↵

¹⁸ L. Feliu, *The god Dagan in Bronze Age Syria* (Leiden: Brill, 2003).↵

¹⁹ Feliu, *God Dagan*, p. 302.↵

²⁰ J. Hadley, *The cult of Asherah in ancient Israel and Judah: evidence for a Hebrew goddess* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); W. A. Maier, *’Asherah: extrabiblical evidence* (Atlanta: Scholars, 1986); S. M. Olyan, *Asherah and the cult of Yahweh in Israel* (Atlanta: Scholars, 1988); T. Binger, *Asherah: goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).↵

²¹ Z. Zevit, *The religions of ancient Israel* (New York: Continuum, 2001), p. 359-405.↵

²² Fontes de informação sobre os deuses egípcios incluem Hornung, *Conceptions of God*; Morenz, *Egyptian religion*.↵

²³ J. Assmann, *The mind of Egypt* (New York: Metropolitan, 1996), p. 216.↵

²⁴ Assmann, *Mind of Egypt*, p. 216-7.↵

²⁵ Assmann, *Mind of Egypt*, p. 353.↵

²⁶ T. Mettinger, *In search of god* (Philadelphia: Fortress, 1988); M. Smith, *The early history of God* (San Francisco: Harper & Row, 1990); Smith, *Origins*; J. de Moor, *The rise of Yahwism* (Leuven: Peeters, 1997); B. Lang, *The Hebrew God: portrait of an ancient deity* (New Haven: Yale University Press, 2002).↵

²⁷ *ABD* 2:445-55.↵

²⁸ J. G. Taylor, *Yahweh and the sun*, JSOTSup 111 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993); Green, *Storm-god*, p. 219-80.↵

Bibliografia

ACKERMAN, Susan. *Under every green tree: popular religion in sixth-century Judah*. HSM 46 (Atlanta: Scholars, 1992).

ALBERTZ, Rainer; SCHMITT, Rüdiger. *Family and household religion in ancient Israel and the Levant* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2012).

ARCHI, Alfonso. "Hittite and Hurrian literatures: an overview". In: *CANE* 4:2367-78.

ARNOLD, Bill T.; HESS, Richard S. *Ancient Israel's history: an overview to issues and sources* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014).

_____; STRAWN, Brent A., orgs. *The world around the Old Testament: the people and places of the ancient Near East* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016).

ASSMANN, Jan. *The search for god in ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 2001).

BAHRANI, Zainab. *The graven image: representation in Babylonia and Assyria* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003).

BALLENTINE, Debra Scoggins. *The conflict myth and the biblical tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

BARKER, William D. *Isaiah's kingship polemic* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

BATTO, B.; HALLO, William W.; YOUNGER, K. L., orgs. *Scripture in context IV: the biblical canon in comparative perspective* (Lewiston: Mellen, 1991).

BAUMGARTEN, Albert I., org. *Self, soul and body in religious experience* (Leiden: Brill, 1998).

BECKMAN, Gary M. *Hittite diplomatic texts*. SBLWAW 7 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1996).

_____; LEWIS, Theodore J. *Text, artifact, and image: revealing ancient Israelite religion*. Brown Judaic Studies (Providence: Brown University Press, 2006).

BERLEJUNG, Angelika; STRECK, Michael P. *Arameans, Chaldeans, and Arabs in Babylonia and Palestine in the first millennium BC* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2013).

BERMAN, Joshua. *Inconsistency in the Torah: ancient literary convention and the limits of source criticism* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

BERTMAN, Stephen. *Handbook to life in ancient Mesopotamia* (New York: Facts on File, 2003).

BIENKOWSKI, P.; MILLARD, A. R., orgs. *Dictionary of the ancient Near East* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000).

BLACK, J. A.; TAIT, W. J. "Archives and libraries in the ancient Near East". In: *CANE* 4:2197-210.

BLOCK, Daniel I. *The gods of the nations*. Ed. rev. Evangelical Theological Society Studies (Grand Rapids: Baker Academic, 2000).

BOARDMAN, John et al., orgs. *Cambridge ancient history* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970-).

BODA, Mark J.; NOVOTNY, Jamie, orgs. *From the foundations to the crenellations: essays on temple building in the ancient Near East and Hebrew Bible*. AOAT 366 (Münster: Ugarit-Verlag, 2010).

_____; BEAL, Lissa M. Wray, orgs. *Prophets, prophecy, and ancient Israelite historiography* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2013).

BOTTÉRO, Jean. “Akkadian literature: an overview”. In: *CANE* 4:2293-304.

_____. *Everyday life in ancient Mesopotamia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001).

BRAUN, Joachim. *Music in ancient Israel/Palestine* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

BRODY, Aaron. *Each man cried out to his god*. HSM 58 (Atlanta: Scholars, 1998).

BRYCE, Glendon. *The legacy of wisdom* (Cranbury: Association Universities, 1979).

CARR, G. L. “The love poetry genre in the Old Testament and the ancient Near East”. *JETS* 25 (1982): 489-98.

CARTLEDGE, Tony W. *Vows in the Hebrew Bible and the ancient Near East*. JSOTSup 147 (Sheffield: JSOT, 1992).

CHARPIN, Dominique. *Reading and writing in Babylon* (Cambridge: Harvard University Press, 2010).

_____. *Writing, law, and kingship in old Babylonian Mesopotamia* (Chicago: University of Chicago Press, 2010).

CHAVALAS, Mark W.; YOUNGER JR., K. Lawson, eds. *Mesopotamia and the Bible: comparative explorations* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002).

CHEN, Y. Samuel. *The primeval flood catastrophe: origins and early development in Mesopotamian traditions* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

CHIRICHIGNO, Gregory. *Debt-slavery in Israel and the ancient Near East*. JSOTSup 141 (Sheffield: JSOT, 1993).

CLIFFORD, Richard J. *The cosmic mountain in Canaan and the Old Testament*. HSM 4 (Cambridge: Harvard University Press, 1972).

_____. *Wisdom literature in Mesopotamia and Israel* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007).

COHEN, Mark E. *Festivals and calendars of the ancient Near East* (Bethesda: CDL, 2015).

COOLEY, Jeffrey L. *Poetic astronomy in the ancient Near East* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2013).

CRENSHAW, James C. *Education in ancient Israel* (New York: Doubleday, 1998).

CROSS, Frank M. *Canaanite myth and Hebrew epic* (Cambridge: Harvard University Press, 1971).

CROUCH, C. L. *Israel and the Assyrians: Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the nature of subversion* (Atlanta: Society of

Biblical Literature, 2014).

CURRID, John. *Ancient Egypt and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1997).

DALGLISH, Edward R. *Psalm fifty-one in the light of Near Eastern patternism* (Leiden: Brill, 1962).

DAMROSCH, David. *The narrative covenant* (San Francisco: Harper & Row, 1987).

DAY, John. *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan*. JSOTSup 265 (Sheffield: JSOT, 2000).

DEARMAN, Andrew. *Religion and culture in ancient Israel* (Peabody: Hendrickson, 1992).

EHRLICH, Carl S. *From an antique land: an introduction to ancient Near Eastern literature* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2009).

ESPAK, Peeter. *The god Enki in Sumerian royal ideology and mythology* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2015).

EVANS, Carl D.; HALLO, William W.; WHITE, John B., eds. *Scripture in context: essays on the comparative method* (Pittsburgh: Pickwick, 1980).

FEDER, Yitzhaq. *Blood expiation in Hittite and biblical ritual: origins, content and meaning* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011).

FERGUSON, Paul. "Who was the 'king of Nineveh' in Jonah 3:6?". *TynBul* 47 (1996): 301-14.

FERRIS, Paul Wayne. *The genre of communal lament in the Bible and the ancient Near East*. SBLDS 127 (Atlanta: Scholars, 1992).

FINKELSTEIN, J. J. "Bible and Babel: a comparative study of the Hebrew and Babylonian religious spirit". In: GREENSPAHN, F. E., org. *Essential papers on Israel and the ancient Near East*. Essential Papers on Jewish Studies (New York: New York University Press, 1991). p. 355-80.

FISHER, Loren R., org. *Ras Shamra parallels, vol. II*. Analecta Orientalia 50 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1975).

FOX, Michael V. *The Song of Songs and the ancient Egyptian love songs* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985).

FRAHM, Eckart. *Babylonian and Assyrian text commentaries: origins of interpretation*. Guides to the Mesopotamian Textual Record 5 (Münster: Ugarit-Verlag, 2011).

FRANKFORT, Henri et al. *The intellectual adventure of ancient man* (Chicago: University of Chicago Press, 1946).

FREEDMAN, David N., org. *The Anchor bible dictionary* (New York: Doubleday, 1992). 6 vols.

FRITZ, Volkmar. *The city in ancient Israel* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).

GABBAY, Uri. *The Eršemma prayers of the first millennium BC*. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2015).

_____. *Pacifying the hearts of the gods* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2014).

GAMMIE, J.; PERDUE, Leo G., orgs. *The sage in Israel and the ancient Near East* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990).

GARROWAY, Kristine. *Children in the ancient Near Eastern household* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2014).

GERSTENBERGER, Erhard. "Psalms". In: HAYES, J. H., org. *Old Testament form criticism*. Trinity University Monograph Series in Religion 2 (San Antonio: Trinity University Press, 1974). p. 179-233.

GIOVINO, Mariana. *The Assyrian sacred tree: a history of interpretations*. OBO 230 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007).

GORDON, Robert P.; BARSTAD, Hans M., orgs. "*Thus speaks Ishtar of Arbela*": *prophecy in Israel, Assyria, and Egypt in the neo-Assyrian period* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2013).

GREEN, Alberto R. W. *The role of human sacrifice in the ancient Near East*. ASOR Dissertation 1 (Missoula: Scholars, 1975).

_____. *The storm-god in the ancient Near East* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003).

GREENGUS, S. "Sisterhood adoption at Nuzi and the 'wife-sister' in Genesis". *HUCA* 46 (1975): 5-31.

GREENSPAHN, Frederick E., org. *Essential papers on Israel and the ancient Near East*. Essential Papers on Jewish Studies (New York: New York University Press, 1991).

GREENSPOON, Leonard J. "The origin of the idea of resurrection". In: HALPERN, B.; LEVENSON, J. D., orgs. *Traditions in transformation* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1981). p. 247-322.

GREENWOOD, Kyle. *Scripture and cosmology: reading the Bible between the ancient world and modern science* (Downers Grove: InterVarsity, 2015).

HALLO, William W. "Biblical history in its Near Eastern setting: the contextual approach". In: EVANS, C. D. et al., orgs. *Scripture in context: essays on the comparative method* (Pittsburgh: Pickwick, 1980). p. 1-26.

_____. "Compare and contrast: the contextual approach to biblical literature". In: HALLO, W. W.; JONES, B.; MATTINGLY, G., orgs. *Scripture in context III: the Bible in light of cuneiform literature* (Lewiston: Edwin Mellen, 1990). p. 1-19.

_____. "New moons and Sabbaths: a case study in the contrastive approach". *HUCA* 48 (1977): 1-18. Reimpr. in: GREENSPAHN, F. E., org. *Essential papers on Israel and the ancient Near East*. Essential Papers on Jewish Studies (New York: New York University Press, 1991). p. 313-32.

_____. "The origins of the sacrificial cult: new evidence from Mesopotamia and Israel". In: MILLER, P. D.; HANSON, P. D.; MCBRIDE, S. D., orgs. *Ancient Israelite religion: essays in honor of Frank Moore Cross* (Philadelphia: Fortress, 1987).

_____; JONES, Bruce; MATTINGLY, Gerald, orgs. *Scripture in context III: the Bible in light of cuneiform literature* (Lewiston: Mellen, 1990).

_____; MOYER, James; PERDUE, Leo G., orgs. *Scripture in context II: more essays on the comparative method* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983).

_____; YOUNGER, K. L., orgs. *Context of Scripture* (Leiden: Brill, 1997-2002). 4 vols.

HALPERN, Baruch. "The ritual background of Zechariah's Temple Song". *CBQ* 40 (1978): 167-90.

HAMORI, Esther J. *Women's divination in biblical literature* (New Haven: Yale, 2015).

HARAN, Menahem. *Temples and temple service in ancient Israel* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1985).

HARRIS, Rivkah. *Gender and aging in Mesopotamia* (Norman: University of Oklahoma Press, 2000).

HASEL, Michael. *Military practice and polemic: Israel's laws of warfare in Near Eastern perspective* (Berrien Springs: Andrews University Press, 2005).

HAYES, Christine. *What's divine about divine law? Early perspectives* (Princeton: Princeton University Press, 2015).

HAYS, Christopher B. *A covenant with death: death in the Iron Age II and its rhetorical uses in proto-Isaiah* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015).

_____. *Hidden riches: a sourcebook for the comparative study of the Hebrew Bible and the ancient Near East* (Louisville: Westminster John Knox, 2014).

HERRING, Stephen L. *Divine substitution: humanity as the manifestation of deity in the Hebrew Bible and the ancient Near East* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013).

HESS, Richard S. *Israelite religions: an archaeological and biblical survey* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007).

_____; TSUMURA, D. T., orgs. *I studied inscriptions from before the Flood*. SBTS 4 (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994).

HILBER, John W. "Psalm CX in the light of Assyrian prophecies". VT 53 (2003): 353-66.

HILL, Andrew. *Enter his courts with praise: Old Testament worship for the New Testament church* (Grand Rapids: Baker, 1993).

HOERTH, Alfred. *Archaeology and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1998).

HOERTH, Alfred; MATTINGLY, G.; YAMAUCHI, E., orgs. *Peoples of the Old Testament world* (Grand Rapids: Baker, 1994).

HOFFMEIER, James K. *Akhenaten and the origins of monotheism* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

_____. *Ancient Israel in Sinai* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

_____. "The arm of God versus the arm of Pharaoh in the Exodus narratives". *Bib* 67 (1986): 378-87.

_____. *Israel in Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

HOFFNER, H. *Hittite myths*. SBLWAW 2 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 1990).

_____. "Some thoughts on Genesis 1 and 2 and Egyptian cosmology". *JANES* 15 (1983): 39-49.

HOLLADAY, J. S. "Assyrian statecraft and the prophets of Israel". *HTR* 63 (1970): 29-51.

HOLTZ, Shalom E. *Neo-Babylonian court procedure* (Leiden: Brill, 2009).

HOROWITZ, Wayne. *Mesopotamian cosmic geography* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1998).

_____; HUROWITZ, Victor (Avigdor). "Urim and Thummim in light of a psephomancy ritual from Assur (LKA 137)". *JANES* 24 (1992): 95-115.

HRUŠA, Ivan. *Ancient Mesopotamian religion* (Münster: Ugarit-Verlag, 2015).

HULSTER, Izaak J. de; LEMON, Joel M. *Image, text, exegesis: iconographic interpretation and the Hebrew Bible* (London: T&T Clark, 2014).

_____; STRAWN, Brent; BONFIGLIO, Ryan, eds. *Iconographic exegesis of the Hebrew Bible/Old Testament* (Münster: Ugarit-Verlag, 2015).

HUNDLEY, Michael B. *Gods in dwellings* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013).

_____. "Here a god, there a god: an examination of the divine in ancient Mesopotamia". *Altorientalische Forschungen* 40 (2013): 68-107.

_____. *Keeping heaven on earth: safeguarding the divine presence in the priestly tabernacle*. *FAT* 50 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).

HUROWITZ, Victor. "The golden calf: made by man or God?". *BRev* 20 (2004): 28-32, 47.

_____. "Isaiah's impure lips and their purification in light of mouth purification and mouth purity in Akkadian sources". *HUCA* 60 (1989): 39-89.

IZRE'EL, Shlomo. *Adapa and the south wind* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2001).

JACKSON, Samuel. *A comparison of ancient Near Eastern law collections prior to the first millennium BC* (Piscataway: Borgias, 2008).

JACOBSEN, Thorkild. *Treasures of darkness* (New Haven: Yale University Press, 1976).

JOHNSTON, S. I., org. *Religions of the ancient world* (Cambridge: Belknap, 2004).

KALLUVEETIL, Paul. *Declaration and covenant* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1982).

KEEL, Othmar. *The symbolism of the biblical world* (New York: Seabury, 1978).

_____; SCHROER, Silvia. *Creation: biblical theologies in the context of the ancient Near East* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2015).

KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph. *Gods, goddesses and images of God in ancient Israel* (Minneapolis: Fortress, 1998).

KIKAWADA, Isaac M.; QUINN, Arthur. *Before Abraham was: the unity of Genesis 1—11* (Nashville: Abingdon, 1985).

KING, Philip. *Amos, Hosea, Micah: an archaeological commentary* (Philadelphia: Westminster, 1988).

_____; STAGER, Lawrence. *Life in biblical Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2002).

KITCHEN, Kenneth A. *On the reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

_____. "Proverbs and wisdom books of the ancient Near East: the factual history of a literary form". *TynBul* 28 (1977): 69-114.

_____. "The tabernacle — a bronze age artifact". *EI* 24 (1993): 121-9.

_____. *The Third Intermediate Period in Egypt* (Warminster: Aris & Phillips, 1986).

_____; LAWRENCE, Paul. *Treaty, law and covenant in the ancient Near East* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2012).

KITZ, Anne M. *Cursed are you! The phenomenology of cursing in cuneiform and Hebrew text* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2014).

_____. "The Hebrew terminology of lot casting and its ancient Near Eastern context". *CBQ* 62 (2000): 207-14.

KLOOS, Carola. *Yhwh's combat with the sea* (Leiden: Brill, 1986).

KNIGHT, Douglas A. *Law, power, and justice in ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2011).

KOCH, Ulla Susanne. *Mesopotamian divination texts: conversing with the gods* (Münster: Ugarit-Verlag, 2015).

KORPEL, Marjo C. A. *A rift in the clouds: Ugaritic and Hebrew descriptions of the divine*. UBL 8 (Münster: Ugarit-Verlag, 1990).

KRAUS, Christina Shuttleworth, org. *The limits of historiography. Genre and Narrative in Ancient Historical Texts* (Leiden: Brill, 1999). vol. 56.

KUHRT, Amélie. *The ancient Near East, 3000-330 BC* (London: Routledge, 1997). 2 vols.

LAMBERT, Wilfred G. *Babylonian creation myths* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2013).

_____. "Destiny and divine intervention in Babylon and Israel". *OtSt* 17 (1972): 65-72.

LAPINKIVI, Pirjo. *The Sumerian sacred marriage* (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2004).

LAUNDERVILLE, Dale. *Piety and politics: the dynamics of royal authority in Homeric Greece, biblical Israel, and old Babylonian Mesopotamia* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

LEFEBVRE, Michael. *Collections, codes and Torah: the re-characterization of Israel's written law* (New York: T&T Clark, 2006).

LENZI, Alan. *Reading Akkadian prayers and hymns: an introduction* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011).

_____. *Secrecy and the gods: secret knowledge in ancient Mesopotamia and biblical Israel*. SAA 19 (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2008).

LEVENSON, Jon D. "The temple and the world". *JR* 64 (1984): 275-98.

LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian literature* (Berkeley: University of California Press, 1973-1980). 3 vols.

LINDENBERGER, James M. *Ancient Aramaic and Hebrew letters* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).

LIPÍŃSKI, Edward. *The Aramaeans: their ancient history, culture, religion* (Leuven: Peeters, 2000).

LISMAN, Jan J. W. *Cosmogony, theogony and anthropogony in Sumerian texts* (Münster: Ugarit--Verlag, 2013).

LIVINGSTONE, Alasdair. *Mystical and mythological explanatory works of Assyrian and Babylonian scholars* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007).

LOEWENSTAMM, Samuel E. "Biblical studies in the light of Akkadian texts". In: *From Babylon to Canaan* (Jerusalem: Magnes, 1992). p. 256-67.

LONGMAN III, Tremper. *Fictional Akkadian autobiography: a generic and comparative study* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1991).

_____; John H. Walton. *The lost world of the flood* (Downers Grove: InterVarsity, 2018).

MACGREGOR, Sherry Lou. *Beyond hearth and home: women in the public sphere in neo-Assyrian society* (Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2012).

MACHINIST, Peter. "The question of distinctiveness in ancient Israel". In: COGAN, M.; EPH'AL, I., orgs. *Ah, Assyria*. Scripta Hierosolymitana 33 (Jerusalem: Magnes, 1991). p. 196-212.

_____. "The question of distinctiveness in ancient Israel". In: GREENSPAHN, F. E., org. *Essential papers on Israel and the ancient Near East*. Essential Papers on Jewish Studies (New York: New York University Press, 1991).

MALAMAT, Abraham. "Mari and the Bible: a comparative perspective". In: *Mari and the Bible* (Leiden: Brill, 1998). p. 1-10.

_____. *Mari and the early Israelite experience* (New York: Oxford University Press, 1989).

_____. "The proto-history of Israel: a study in method". In: MEYERS, C. L.; O'CONNOR, M., orgs. *The word of the Lord shall go forth: essays in honor of David Noel Freedman* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983). p. 303-13.

MALUL, Meir. *The comparative method in ancient Near Eastern and biblical legal studies*. AOAT 227 (Kevelaer/Neukirchen-Vluyn: Butzon &

Bercker/Neukirchener, 1990).

_____. *Knowledge, control and sex* (Jaffa: Archaeological Center, 2002).

MARSMAN, Hennie J. *Women in Ugarit and Israel* (Leiden: Brill, 2003).

MATTHEWS, Victor H. *The cultural world of the Bible*. 4. ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2015).

_____. *Manners and customs in the Bible* (Peabody: Hendrickson, 1988).

_____; D. Benjamin. *The social world of Ancient Israel, 1250-587 BCE* (Peabody: Hendrickson, 1993).

MATTINGLY, Gerald L. "The pious sufferer: Mesopotamia's traditional theodicy and Job's counselors". In: HALLO, W. W.; JONES, B; MATTINGLY, G., orgs. *Scripture in context III: the Bible in light of cuneiform literature* (Lewiston: Mellen, 1990). p. 305-48.

MAZAR, Amihai. *Archaeology of the land of the Bible, 10,000-586 BCE* (New York: Doubleday, 1990).

_____. *Arqueologia na terra da Bíblia: 10000-586 a.C.* Tradução de Ricardo Gouveia. Série Bíblia e Arqueologia (São Paulo: Paulinas, 2003). Tradução de: *Archaeology of the land of the Bible, 10,000-586 B.C.E.*

MAZAR, Benjamin, org. *Views of the biblical world* (Jerusalem: International, 1956-1961). 5 vols.

MCCARTHY, D. J. *Treaty and covenant*. Ed. rev. AnBib 21A (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1978).

MCCOMISKEY, Thomas E. "The seventy 'weeks' of Daniel against the background of ancient Near Eastern literature". *WTJ* 47 (1985): 18-45.

MCDOWELL, Catherine. *The image of God in the garden of Eden: the creation of humankind in Genesis 2:5—3:24 in light of the mis pi pit pi and wpt-r rituals of Mesopotamia and ancient Egypt* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2015).

McNUTT, P. M. *The forging of Israel: iron technology, symbolism, and tradition in ancient society* (Sheffield: Almond, 1990).

MESHEL, Ze'ev. *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman): an 8th century bce religious site on the Judah--Sinai border* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 2012).

METTINGER, Tryggve. *No graven image?* ConBOT 42 (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1995).

MICHALOWSKI, P. "Sumerian literature: an overview". In: *CANE* 4:2279-92.

MIDDLETON, J. Richard. *The liberating image: the Imago Dei in Genesis 1* (Grand Rapids: Brazos, 2005).

MILLARD, A. R. "Methods of studying the patriarchal narratives as ancient texts". In: MILLARD, A. R.; WISEMAN, D. J., eds. *Essays on the patriarchal narratives* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983). p. 35-51.

_____; WISEMAN, D. J., eds. *Essays on the patriarchal narratives* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983).

MILLER, J. Maxwell; John H. Hayes. *A history of ancient Israel and Judah* (Philadelphia: Westminster, 1986).

MILLER, Patrick D. *The religion of ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2000).

_____. *They cried to the Lord* (Minneapolis: Fortress, 1994).

MOOREY, Peter R. S. *Ancient Mesopotamian materials and industries* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1999).

MORAN, William L. *The Amarna letters* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992).

MORENZ, Siegfried. *Egyptian religion* (Ithaca: Cornell University Press, 1973).

NAKHAI, Beth Alpert. *Archaeology and the religions of Canaan and Israel* (Boston: ASOR, 2001).

NEMET-NEJAT, Karen Rhea. *Daily life in ancient Mesopotamia* (Westport: Greenwood, 1998).

NETANYAHU, B. et al., orgs. *World history of the Jewish people, First Series* (Jerusalem: Masada, 1963-1977). 8 vols.

NISSEN, Hans J. *Early history of the ancient Near East* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

NISSINEN, Martti. *Prophets and prophecy in the ancient Near East*. SBLWAW 12 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).

NOEGEL, Scott E. "Moses and magic: notes on the book of Exodus". *JANES* 24 (1992): 45-59.

NOLL, K. L. *Canaan and Israel in antiquity* (London: Sheffield Academic Press, 2001).

OLYAN, Saul. *Biblical mourning* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

OPPENHEIM, A. Leo. *Ancient Mesopotamia: portrait of a dead civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1964).

ORNAN, Tallay. *The triumph of the symbol*. OBO 213 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005).

ORTLUND, Eric Nels. *Theophany and Chaotkampf: the interpretation of theophanic imagery in the Baal Epic, Isaiah, and the Twelve*. Gorgias Ugaritic Studies 5 (Piscataway: Gorgias, 2010).

OSHIMA, Takayoshi. *Babylonian poems of pious sufferers* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

_____. *Babylonian prayers to Marduk* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).

PAGOLU, Augustine. *The religion of the patriarchs*. JSOTSup 277 (Sheffield: JSOT, 1998).

PARKER, Simon B. "The literatures of Canaan, ancient Israel, and Phoenicia: an overview". In: *CANE* 4:2399-410.

_____, org. *Ugaritic narrative poetry* (Atlanta: Scholars, 1997).

PEDERSÉN, Olaf. *Archives and libraries in the ancient Near East, 1500-300 BC* (Bethesda: CDL, 1998).

PERDUE, Leo G. et al., orgs. *Families in ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 1997).

PETERSEN, Allan Rosengren. *The royal God: enthronement festivals in ancient Israel and Ugarit*. JSOTSup 259 (Sheffield: JSOT, 1998).

PHAM, Xuan Huong Thi. *Mourning in the ancient Near East and the Hebrew Bible*. JSOTSup 302 (Sheffield: JSOT, 1999).

PILCH, John J. *A cultural handbook to the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012).

PITARD, Wayne. *Ancient Damascus* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1987).

POLLOCK, Susan. *Ancient Mesopotamia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

PONGRATZ-LEISTEN, Beate. "Bad kings in the literary history of Mesopotamia and the interface between law, divination, and religion". In: GASPA, S. et al., orgs. *From source to history: studies on ancient Near Eastern worlds and beyond* (Münster: Ugarit-Verlag, 2014). p. 527-48.

_____, org. *Reconsidering the concept of revolutionary monotheism* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011).

PORTER, Barbara Nevling. *One god or many? Concepts of divinity in the ancient world* (Bethesda: CDL, 2000).

_____. *Trees, kings, and politics: studies in Assyrian iconography*. OBO 197 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003).

_____. *What is a god?* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2009).

PORTER, Paul A. *Metaphors and monsters*. ConBOT 20 (Lund: Gleerup, 1983).

POSTGATE, J. Nicholas. *Early Mesopotamia: society and economy at the dawn of history* (London: Routledge, 1992).

PRITCHARD, James B., org. *Ancient Near Eastern texts*. 3. ed. com suplemento (Princeton: Princeton University Press, 1969).

_____, org. *Ancient Near East in pictures* (Princeton: Princeton University Press, 1954).

RADNER, Karen; ROBSON, E., orgs. *The Oxford handbook of cuneiform culture* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

REDFORD, Donald B. "Ancient Egyptian literature: an overview". In: *CANE* 4:2223-42.

_____. *Egypt, Canaan, and Israel in ancient times* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

_____, org. *Oxford encyclopedia of ancient Egypt*. (New York: Oxford University Press, 2001). 3 vols.

REVIV, Hanoch. *The elders in ancient Israel* (Jerusalem: Magnes, 1989).

RINGGREN, Helmer. "The impact of the ancient Near East on the Israelite tradition". In: KNIGHT, D. A., org. *Tradition and theology in the Old Testament* (1977; reimpr., Sheffield: JSOT, 1990). p. 3-43.

_____. "Remarks on the method of comparative mythology". In: GOEDICKE, H., org. *Near Eastern studies in honor of William Foxwell Albright* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1971). p. 407-11.

ROBERTS, Jimmy Jack McBee. "The ancient Near Eastern environment". In: *The Bible and the ancient Near East* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2002). p. 3-43.

_____. "The Bible and the literature of the ancient Near East". In: *The Bible and the ancient Near East* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2002). p. 44-58.

_____. "Myth versus history: relaying the comparative foundations". *CBQ* 38 (1976): 1-13.

ROCHBERG, Francesca. *Before nature: cuneiform knowledge and the history of science* (Chicago: University of Chicago, 2016).

_____. *The heavenly writing: divination, horoscopy, and astronomy in Mesopotamian culture* (Cambridge: Cambridge University, 2004).

_____. *In the path of the moon* (Leiden: Brill, 2010).

ROLLSTON, Christopher A. *Writing and literacy in the world of ancient Israel* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010).

ROTH, Martha T. *Law collections from Mesopotamia and Asia Minor*. SBLWAW 6 (Atlanta: Scholars, 1995).

RUFFLE, John. "The teaching of Amenemope and its connection with the book of Proverbs". *TynBul* 28 (1977): 29-68.

SAGGS, H. W. F. *The encounter with the divine in Mesopotamia and Israel*. Jordan Lectures in Comparative Religion 12 (London: Athlone, 1978).

_____. *The greatness that was Babylon* (New York: Mentor, 1962).

_____. *The might that was Assyria* (London: Sidgwick & Jackson, 1984).

SASSON, Jack M., org. *Civilizations of the ancient Near East* (New York: Scribner's, 1995). 4 vols.

_____. *From the Mari archives: an anthology of old Babylonian letters* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2015).

SCHMIDT, Brian B. *Israel's beneficent dead* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1996).

SCURLOCK, JoAnn. *Magico-medical means of treating ghost-induced illnesses in ancient Mesopotamia* (Leiden: Brill, 2006).

_____. *Sourcebook for ancient Mesopotamian medicine*. SBLWAW 36 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014).

_____. "World encircling river". In: ROST, S., org. *Irrigation in early states*. Oriental Institute Seminar Series 12 (Chicago: University of Chicago Press, a ser publicado).

SELMAN, Martin J. "Comparative customs and the patriarchal age". In: MILLARD, A. R.; WISEMAN, D. J., orgs. *Essays on the patriarchal narratives* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983).

SELMAN, Adrianus van. *Marriage and family life in Ugaritic literature* (London: Luzac, 1954).

SHAHER, Byron E., org. *Religion in ancient Egypt: gods, myths, and personal practice* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).

_____. *As religiões no Egito antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. Tradução de Luis S. Krausz (São Paulo: Nova Alexandria, 2002). Tradução de: Religion in ancient Egypt.

_____. *Temples of ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 1997).

SMITH, Mark S. *God in translation* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010).

_____. *Where the gods are* (New Haven: Yale, 2016).

SNELL, Daniel, org. *Companion to the ancient Near East* (Oxford: Blackwell, 2005).

_____. *Life in the ancient Near East* (New Haven: Yale University Press, 1997).

SPARKS, Kenton L. *Ancient texts for the study of the Hebrew Bible* (Peabody: Hendrickson, 2005).

STEADMAN, Sharon R.; McMAHON, Gregory, orgs. *Oxford handbook of ancient Anatolia* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

STEINER, Richard C. *Disembodied souls: the nefesh in Israel and kindred spirits in the ancient Near East, with an appendix on the Katumuwa Inscription* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2015).

STERN, Ephraim. *Archaeology of the land of the Bible* (New York: Doubleday, 2001). vol. 2: *The Assyrian, Babylonian, and Persian periods, 732-332 BCE*.

STÖKL, Jonathan. *Prophecy in the ancient Near East* (Leiden: Brill, 2012).

STROUHAL, Eugen; VACHALA, Břetislav; VYMAZALOVÁ, Hana. *The medicine of the ancient Egyptians* (Cairo: American University in Cairo, 2014).

TALMON, Shemaryahu. "The comparative method in biblical interpretation: principles and problems". In: *Congress Volume, Göttingen 1977*. VTSup 29 (Leiden: Brill, 1977). p. 320-56.

_____. "The comparative method in biblical interpretation: principles and problems". In: GREENSPAHN, F. E., org. *Essential papers on Israel and the ancient Near East*. Essential Papers on Jewish Studies (New York: New York University Press, 1991). p. 381-419.

THOMPSON, Thomas L. *Historicity of the patriarchal narratives*. BZAW 133 (Berlin: de Gruyter, 1974).

TIGAY, Jeffrey. *The evolution of the Gilgamesh Epic* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982).

_____. "On evaluating claims of literary borrowing". In: COHEN, M.; SNELL, D. C.; WEISBERG, D. B., orgs. *The tablet and the scroll: Near Eastern studies in honor of William W. Hallo* (Bethesda: CDL, 1993). p. 250-5.

TSUMURA, David. *Creation and destruction* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005).

VAN DE MIEROOP, Marc. *Cuneiform texts and the writing of history* (London: Routledge, 1999).

_____. *A history of the ancient Near East: ca. 3000-323 BC* (London: Blackwell, 2003).

_____. *Philosophy before the Greeks: the pursuit of truth in ancient Babylonia* (Princeton: Princeton University Press, 2016).

VAN DER TOORN, Karel. *Family religion in Babylonia, Syria and Israel: continuity and change in the forms of religious life* (Leiden: Brill, 1996).

_____. *From her cradle to her grave* (Sheffield: JSOT, 1994).

_____. *The image and the book* (Leuven: Peeters, 1997).

_____. *Scribal culture and the making of the Hebrew Bible* (Cambridge: Harvard University Press, 2007).

_____. "The significance of the veil in the ancient Near East". In: WRIGHT, D. P.; FREEDMAN, D. N.; HURVITZ, A., orgs. *Pomegranates and golden bells:*

studies in biblical, Jewish, and Near Eastern ritual, law, and literature in honor of Jacob Milgrom (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995). p. 327-40.

_____. *Sin and sanction in Israel and Mesopotamia* (Assen: Van Gorcum, 1985).

_____; BECKING, Bob; HORST, Pieter W. van der, orgs. *Dictionary of deities and demons in the Bible*. 2. ed. (Leiden: Brill, 1999).

VAN SETERS, John. *Abraham in history and tradition* (New Haven: Yale University Press, 1975).

VANSTIPHOUT, Herman. *Epics of Sumerian kings*. SBLWAW 20 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).

VAUX, Roland de. *Ancient Israel* (New York: McGraw-Hill, 1961).

_____. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira (São Paulo: Vida Nova, 1989). Tradução de: *Les Institutions de L' Ancien Testament*.

_____. *The early history of Israel* (Philadelphia: Westminster, 1978).

WALLS, Neal, org. *Cult image and divine representation in the ancient Near East* (Boston: ASOR, 2005).

WALTON, John H. *Ancient Israelite literature in its cultural context* (Grand Rapids: Zondervan, 1989).

_____. *Genesis 1 as ancient cosmology* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011).

_____. *The lost world of Adam and Eve: Genesis 2—3 and the human origins debate* (Downers Grove: InterVarsity, 2014).

_____. *O mundo perdido de Adão e Eva: o debate sobre a origem da humanidade e a leitura de Gênesis*. Tradução de Rodolfo Amorim Carlos de Souza. Série Ciência e Fé Cristã (Viçosa: Ultimato, 2016). Tradução de: *The lost world of Adam and Eve*.

_____. *The lost world of Genesis one* (Downers Grove: InterVarsity, 2009).

_____. *Old Testament theology for Christians* (Downers Grove: InterVarsity, 2017).

_____, org. *Zondervan illustrated Bible background commentary: Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2009).

_____; MATTHEWS, Victor; CHAVALAS, Mark. *IVP Bible background commentary: Old Testament* (Downers Grove: InterVarsity, 2000).

_____. *Comentário histórico-cultural da Bíblia: Antigo Testamento*. Tradução de Noemi Valeria Altoé da Silva (São Paulo: Vida Nova, 2018). Tradução de: *IVP Bible background commentary: Old Testament*.

_____; WALTON, J. Harvey. *The lost world of the Israelite conquest* (Downers Grove: InterVarsity, 2017).

_____. *The Lost world of the Torah* (Downers Grove: InterVarsity, 2019).

WASILEWSKA, Ewa. *Creation stories of the Middle East* (London: Jessica Kingsley, 2000).

WATANABE, Kazuko. *Priests and officials in the ancient Near East* (Heidelberg: C. Winter, 1999).

WATSON, W. G. E.; WYATT, N., orgs. *Handbook of Ugaritic studies* (Leiden: Brill, 1999).

WEINFELD, Moshe. "The covenant of grant in the Old Testament and the ancient Near East". *JAOS* 90 (1970): 184-203.

_____. *Social justice in ancient Israel* (Minneapolis: Fortress, 1995).

WESTBROOK, Raymond. "Biblical and cuneiform law codes". *RB* 92 (1985): 247-64.

_____; BECKMAN, Gary M. *A history of ancient Near Eastern law* (Leiden: Brill, 2003).

WESTENHOLZ, Joan Goodnick. *Legends of the kings of Akkade* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1997).

WIGGERMANN, F. A. M. "Lamaštu, daughter of Anu, a profile". In: STOL, B., org. *Birth in Babylonia and the Bible: its Mediterranean setting* (Groningen: Styx, 2000). p. 217-49.

_____. *Mesopotamian protective spirits: the ritual texts*. (Leiden: Brill, 1992).

WILSON, Robert R. *Genealogy and history in the biblical world* (New Haven: Yale University Press, 1977).

_____. *Prophecy and society in ancient Israel* (Philadelphia: Fortress, 1980).

WISEMAN, D. J. *Nebuchadrezzar and Babylon* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

WOLTERS, Al. "The riddle of the scales in Daniel 5". *HUCA* 62 (1991): 155-77.

WOODS, Christopher E. "The sun-god Tablet of Nabû-apla-iddina revisited". *JCS* 56 (2004): 23-103.

WRIGHT, David P. *Inventing God's law: how the covenant code of the Bible used and revised the laws of Hammurabi* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

WRIGHT, J. Edward. *The early history of heaven* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

WYATT, Nicholas. *Space and time in the religious life of the ancient Near East* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).

YADIN, Yigael. *The art of warfare in biblical lands* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1963). 2 vols.

YAMAUCHI, Edwin. *Persia and the Bible* (Grand Rapids: Baker, 1990).

YOUNGER, K. Lawson. *A political history of the Arameans: from their origins to the end of their polities* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2016).

YOUNGER, K. Lawson; HALLO, William W.; BATTO, Bernard F., orgs. *The biblical canon in comparative perspective* (Lewiston: Edwin Mellen, 1991).

ZEVI, Ziony. *Religions of ancient Israel* (New York: Continuum, 2001).

ZVI, Ehud Ben; FLOYD, Michael H., orgs. *Writings and speech in Israelite and ancient Near Eastern prophecy* (Atlanta: Society of Biblical Literature,

2000).

Índice de palavras estrangeiras

Sugestão para busca no ebook

Acádicas

abubu

adû

Akitu

apilu

apkallu

apsu

arallu ,

Arik-din-ili

ašipu

asu

awilu

banu

baru

bašāmu

bit-rimki

burumu

damu

dinu

ebbu

ehursaggula

Ekur

Ellu

Eninnu

eṭemmu
ilu
irkallu
kaššaptu
kaššapu
kinu
kispu
kispum
kittu
kituš nidubbudani
kudurru
limmu
marratu
meḥu
melammu
mesu
mišaru
muḥḥu
nagu
namburbi
napištu
naru
palaḥ ilim
parṣu
qâpu
radu
saggilmud
ṣalmu
ṣelu
šertu

shuilla
šimati
sukkallu
šuklulu
šumma alu
šumma izbu
šurpu
šuwala
ṭemu
têrtu
tupšarru
ubašimu parṣišu
uṣurtu
Utu

Egípcias

akh
ba
djet
Duat
ha'u
ḥpr
írí
izfet
ka
ḳbḥwḥr
ḳmε
maat ,
msì
rmtn

rmwt
shenwer
sḥpr
šuy,t

Gregas

Klēdōn
Psychē

Hebraicas

‘abad
’adam
’adamâ
‘asham
’arabot
‘arubbot
bara’
basar
bq‘
debarim
derek
‘edut
’elohim
geshem
gur
huqqim
’ish
’ishshâ
Katab
ki

leb
mabbûl
mamtir
ma‘yenot tehom
mishpat
mitswâ
natan
nephesh
'ob
'or
qereb
raqi‘a
ruah
ruahyhwh
satan
sh'l
shmr
tehom
teraphim
thummim
tohu wabohu
torá
tsaddiq
tsedeqâ
urim
yashar
yom
zhr

Sumérias

arali
giš.gur
iri.gal
kur
me
nam

Ugaríticas

npš
rapiuma

Índice de textos antigos

Reduções gráficas:

A acádico

E egípcio

H hitita

S sumério

P persa

U ugarítico

Anais/crônicas

Anais dos primeiros dez anos do reinado de Mursilis H 61

Crônica de Akitu A 229

Crônica de Weidner A 61, 226, 229

Crônicas babilônicas A 61

Lista de limmu A 61

Lista de reis sumérios S 61, 78,

292, 297

Sargão II A 61

Tiglath-Pileser III A 61, 303

Arquivos

Alalakh A 58, 66

Ebla A 45, 66, 366, 369

Emar A 59, 66, 345, 366

Mari A 45, 66, 109, 251, 256, 266-8,
317, 366

Nuzi A 45, 63, 66

Ugarit U 66, 76, 79, 90, 110, 325, 339,
363, 366

Cartas

Cartas de Amarna A 60

Óstracos de Arade A 60

Óstracos de Laquis A 60

Lei

Eshnunna A 62, 251, 256-7, 309, 311

Estela de Hamurábi A 45, 62, 128, 300, 310, 312, 317-8, 320

Leis hititas H 62, 311

Lipit-Ishtar S 62, 309

Mesoassírio A 62, 309

Shulgi/Ur-Nammu 62

Documentos jurídicos

Depoimento de testemunha hitita H 63

Pedido do lavrador de Yavneh Yam H 63

Texto de adoção de Nuzi A 63

Hinos e textos de louvor

Dingir.ša.dib.ba A 63

Eršemma S 63

Ershahunga S 63

Exaltação de Inanna S 63, 363

Hino a Amon-Rá E 63

Hino a Aton E 63

Hino a E-engura S 208, 210

Hino a Enlil S 63

Hino a Ishtar A 352

Hino a Marduque A 63

Hino a Shamash A 63

Ki-dUTU-kam S 63

Oração a todos os deuses A 327

Relato da calamidade de Mursilis H 63, 129

Shigu A 63

Shuilla A 63

Inscrições régias

Cilindro de Ciro P 61

Cilindros do templo de Gudea S 61

Edito de Hatusilis H 61

Estela de Merneptá E 61

Inscrição de Azatiwada de Karatepe P 61

Inscrição de Behistun P 61

Inscrição de Messa moabita 61

Inscrição de Tel Dan aramaico 61, 228, 246

Inscrição de Zakkur aramaico 61

Obelisco negro de Salmaneser III A 61, 238

Prisma de Senaqueribe A 61, 239

Ramessés II — batalha de Qadesh E 61

Literatura sapiencial

Admoestações de Ipuwer E 64

Almanaque do agricultor S 364

Diálogo de pessimismo A 64, 330

Instrução a Merikare E 64, 129, 147, 209-10, 220, 280, 323, 351

Instrução de Amenemope E 46, 64

Instrução de Any E 64, 330

Instrução de Ptahhotep E 64, 323

Ludlul bel Nemeqi A 64, 136, 327, 352

O homem e seu ba E 64

O homem e seu deus S 64

Palavras de Ahiqar aramaico 64, 321

Provérbios sumérios S 64

Sátira das profissões E 64

Teodiceia babilônica A 64

Miscelânea

Amduat/Livros do mundo inferior E 335

Dumuzi e Inanna S 57

Inscrição de Deir ‘Alla aramaico/cananeu 66

Lamento pela destruição de Suméria e Ur A 66

Livro de Nut E 176

Poesia romântica da XIX dinastia egípcia E 66

Mitos

A descida de Inanna S 57, 336

A ira de Telepino H 57

A ovelha e o trigo S 72

Anzu e a Tábua de destinos/Conto de Anzu A 185, 356, 362, 364

Cântico à enxada/Louvor à picareta S 57, 192, 208, 210

Ciclo de Kumarbi H 57

Criação suméria S 57

Enki e a ordenação do mundo S 57

Enki e Ninhursag S 57, 189

Enki e Ninmah S 57, 72, 193, 207,

209-11, 222

Enuma elish/Epopeia da criação A 34, 57, 73-4, 152-4, 163, 165, 167, 182, 185, 187-8, 190-3, 196, 200, 209-10, 222, 356, 362, 365

Erra e Ishum A 34, 57, 174, 211, 363

Grande tratado astrológico A/S 83, 194

Illuyanka H 57

Inanna e Enki S 195, 297, 317, 362-3

KAR 4 S/A 208-10, 222

Nergal e Ereshkigal A 57, 108, 363

O ciclo de Baal U 57

Gênesis de Eridu S 57

Relato heliopolitano da criação E 57

Relato hermopolitano da criação E 57

Relato menfita da criação E 153

Profecias/apocalíptica

Autobiografia de Adad-Guppi A 65

Profecia de Marduque A 65

Profecia de Shulgi A 65

Profecia de Uruk A 65

Profecia dinástica A 65, 226

Profecias neoassírias A 65

Textos proféticos de Mari A 65

Textos de adivinhação/encantamento

Alamdimmu 60

Enuma Anu Enlil A 60, 271

Livro assírio dos sonhos A 254

Maqlu A 59, 84

Orações hititas contra epidemias H 63

Shumma Alu A 60

Shumma Izbu A 60

Shurpu A 59, 329

Textos das pirâmides E 57, 165, 210, 335

Textos épicos/literários

Adapa A 58, 164, 292, 361-2

Apologia de Hatusilis III H 58

Aqhat U 58

A árvore huluppu S 193

Conto de dois irmãos E 58

Enmerkar e o senhor de Aratta S 58, 248

Epopeia de Atrahasis A 41, 72, 216, 337, 356

Epopeia de Gilgamesh A 23, 42, 78, 92, 177, 340, 356, 362-3

Epopeia de Tukulti-Ninurta A 58, 298

Etana A 58, 170-1

Feitos de Supiluliumas H 58

Gilgamesh e Aka S 58

Gilgamesh, Enkidu e o mundo inferior S 193

Idrimi A 58, 235

Kirtu U 58

Lenda cuteia de Naram-Sin A 58

Lenda do nascimento de Sargão A 58

Lugalbanda e o pássaro-trovão S 58

Maldição de Acádia/Ágade S 58, 129

O camponês eloquente E 58

O marinheiro naufrago E 58

O sonho de Nabonido/Cilindro de Sippar A 58

Proclamação de Telepino H 58

Relato poético de Nabonido A 58

Sinuhe E 58

Sonho de Tutmósis IV E 58

Wenamun E 58

Textos rituais

Akitu A 59, 121, 196-7, 201, 229, 365

Encantamentos namburbi A 59

Festival de Zukru em Emar A 59

Lavagem da boca A 59, 99, 100

Livro dos mortos (Confissão negativa) E 59

Menologias/Hemerologias A 60

O rei substituto A 59

Rituais bit-rimki A 59

Ritual diário de Amon-Rá E 59

Sacerdotes hititas H 59

Senhora do abismo H 59

Textos de execração E 59

Textos dos sarcófagos E 209

Índice remissivo

A

Abusch, T., 59, 84, 89, 121, 134, 139-40, 142, 211-2, 215-6, 224, 263, 334, 363, 365

Adad-Guppi (mãe de Nabonido), 65

adivinhação, 25, 59, 60, 64, 91, 93, 127, 169, 249-50, 253, 255, 261-3, 268, 270-3, 278-9, 281-9, 299, 310, 327, 329, 356, 362

Ahlström, G., 110

Albertson, R. G., 324

aliancísticos, documentos/tratados, 61

Allen, J., 57, 76, 178, 180-1, 185, 188, 192, 209, 218, 337

Alster, B., 64, 215, 319, 321, 324, 331, 334

ambiente cognitivo, 28-9, 30, 32, 36-8, 50, 80, 82, 143, 149, 178, 192, 197, 202-3, 207, 215, 222, 227-9, 232, 234, 249, 255, 261, 263, 279, 282, 288, 316, 320, 326, 329, 343-4, 349, 353, 355-9

Amon (deus egípcio da criação e do vento), 70, 94, 100, 187, 301, 367

Amon-Rá (deus egípcio combinado), 59, 63, 74, 93-4, 181, 301, 367

Anate (deusa cananeia da guerra), 366

ancestrais, 45, 74, 132, 134, 141, 230, 256, 292, 331, 333, 328, 339-41, 343, 345-6, 348, 353

Andreasen, N-E, 154, 157

Andrew, M. E., 156

Annus, A., 364

antropologia, 89, 139-40, 143-4, 213, 221, 249, 337, 357

humanidade arquetípica, 221, 213, 297

origens, 107, 208-9, 211, 213, 223

papéis, 72, 185, 190, 193

antropomorfismos, 86-7, 124

anunnaki (grupo de deuses mesopotâmicos), 187, 340, 351

Apsu (deus acádico das águas primevas), 72, 152-3, 168, 188, 362

Aquenáton (faraó egípcio), 76

Arnold, B. T., 16, 23, 224

árvore, 109-11, 173-4, 189, 193, 293

Aserá (deusa-mãe cananeia), 97, 155,

250, 366

Assmann, J., 56, 70-2, 75-6, 88-9, 112, 118, 121, 134, 140, 142-3, 145-6, 156-7, 207, 211, 215, 217, 230-3, 270, 291-6, 319, 321, 323-4, 326, 334, 337, 368

Assur (principal deus assírio), 99, 270, 361

Áton (deus egípcio do disco solar), 368

atributos de controle, 82-3, 130, 194-9, 200, 203, 297, 317-8, 320

Atum (deus criador egípcio), 70, 192

Averbeck, R. E., 224, 226, 247, 329

B

Baal/Hadade (deus cananeu da tempestade), 365
babilônico, sepultamento, 177
babilônico/sepultamento, 336
Baines, J., 134, 140, 144, 147, 280, 294, 298, 300
Batto, B. F., 156-7, 178, 214-5, 221
Beal, R., 270
Beale, G. K., 112, 203-4
Beckman, G., 76, 119, 121, 123, 143,
310, 322
Berlejung, A., 99, 100, 102-3, 371
Berman, J., 43, 308, 312, 371
Bertman, S., 361, 371
Bidmead, J., 121, 196
Bienkowski, P., 361, 372
Biggs, R. D., 306
Black, J., 318, 361, 372
Blacker, C., 162-3, 171, 178, 183, 190
Bloch-Smith, E., 109, 112, 346
bode expiatório, 120
Bodi, D., 34, 173
Bolin, T. M., 224
Bolshakov, A., 217, 337
bondade, 89, 93-4, 135, 146, 195, 324-5

Bottéro, J., 70, 84, 86, 90, 124-5, 128, 137, 145, 158, 250, 261, 282, 284, 308-13, 318-9, 334, 338-40, 350-1, 372

Boyarín, D., 29

Brichto, H. C., 82, 86, 333-4, 353, 358

Bricker, D. P., 91, 325

Brown, D., 263, 271, 274, 278, 284

Buccellati, G., 145

Burns, J. B., 345, 347

Butler, S. A. L., 60, 252, 254

C

criação, 32, 36, 44, 57, 70-3, 75, 82, 87, 98, 109, 111, 118, 125, 139, 152-3, 166, 172-3, 176, 178-83, 185-92, 194, 196, 198-9, 200, 202-3, 208-9, 211-2, 216, 222-3, 280, 292, 296-7, 301, 304, 337, 354, 362, 367-8

nomeação, 73, 190

papéis (de deuses e criação), 73, 181, 183, 190, 196, 209, 211-2, 222

separação, 73, 181, 190-2

Callender, D., 222

Camis. 369 *Veja Quemós/Camis*

campo de junco/yalu (o lugar egípcio da vida após a morte), 351

Canaã/cananeu, 32, 77, 83, 88, 162, 365

caos, 34, 99, 117-8, 176, 183, 185-6, 191, 198

Chavalas, M. W., 23-4, 224, 227, 247, 329, 352, 372

Childs, B., 43

Chisholm, R., 247

cidade, 78, 91-3, 104, 106-7, 115-7, 126, 129, 133, 138, 142, 150-1, 153, 173, 177, 188, 195-6, 230, 254, 256, 258, 260, 265, 275-6, 291-4, 297, 302, 308, 340, 356, 362-3, 365

Clifford, R. J., 71-2, 78, 80, 83, 110, 114, 173-4, 178, 181-2, 188-9, 193, 195, 200, 208-9, 215, 222, 296-7, 372

Cogan, M., 221, 378

Cohen, M. E., 29, 372, 383

Cohen, Y., 125, 156, 227

compaixão/misericórdia, 94, 158

comunidade, 59, 76-7, 80, 85, 88-9, 90, 96, 98, 102, 117-8, 146-50, 233, 323-4, 337-8, 340, 342, 346, 348-50, 354

concílio divino, 77-9, 80, 232, 295

Cornelius, I., 108, 162-4, 169, 172-3

corpos celestes (constelações, lua, planetas, estrelas, sol), 71, 161, 163, 167-8, 202, 271, 274, 276, 288

cosmo, em três níveis, 29, 164, 194, 203, 262

cosmogonia, 70, 73, 76, 81, 178

Craigie, P., 157

Crenshaw, J. L., 324, 373

Cross, F., 74-5, 373

Cryer, F., 59, 238, 263, 269-70, 278, 281-2

culto aos mortos, 340-3, 346, 353

culto/adoração, 97-9, 100, 105-6, 108, 123, 126, 129, 132, 137, 140-1, 144, 146, 150-1, 155, 220, 265, 294, 300, 341, 358, 361, 368

Cunningham, G., 280

Curtis, E. M., 220-1

D

Dagom (deus cananeu do cereal/grão), 366

Dalley, S., 363

Dandamayev, M., 96-7, 134, 145

Day, J., 178, 294, 373

De Shong Meador, B., 363

deJong Ellis, M., 251, 267, 283, 299

Delitzsch, F., 21-3

descanso, 99, 105, 114, 152-6, 199, 200-4, 338, 348

deserto, 45, 71, 120, 188

destinos, 72-3, 76-8, 81-3, 88, 127, 149-50, 181, 185, 191, 193-4, 196-9, 200-1, 203, 215

deuses, 25, 34, 36, 55-7, 59, 62-4, 69, 70-3, 75-9, 80-9, 90, 100, 103-4, 106-9, 117-8, 120-3, 125-37, 141-2, 145-50, 152-8, 163-6, 174, 176, 178-80, 182, 185-90, 194-98, 200, 203, 208-10, 214, 222-3, 228-9, 232, 239, 241, 243, 247-8, 253-5, 261, 268-70, 272, 274, 279-80, 282-85, 288, 291-9, 300-3, 305, 317-8, 321-3, 325, 327-8, 331, 339-40, 348, 351, 354, 356-7, 361-2, 364-8 *Veja* divindade

Dick, M. B., 59, 99, 100, 102, 126

Dietrich, M., 109

divindade, 32, 36, 56, 64, 69, 69, 70, 73-9, 80, 82-6, 88-9, 90-3, 95-9, 100-6, 108, 111-2, 115-24, 126-42, 146-7, 149-50, 152, 155-8, 162, 164, 170, 172-3, 175, 177, 181-2, 189-90, 195-7, 199, 201-3, 210-2, 214-8, 220, 222, 227-9, 232, 234, 240-3, 246, 248, 251-61, 266, 270, 272-3, 281-4, 286-7, 289, 292-5, 298-9, 301-2, 304, 306-7, 315, 317-8, 320, 324-30, 332, 337, 339, 344, 348-9, 351, 354, 357, 361-3, 366-9 atributos da divindade, 70, 83, 85, 89, 96, 131, 173, 195, 197, 220, 317

Dostoevsky, F., 106

duat (mundo egípcio dos mortos), 169, 176, 185, 335, 337, 339, 367

Dumuzi (personagem mítica suméria), 363

Durham, J., 157

E

Enki (deus mesopotâmico da sabedoria), 83-5, 92, 107, 189, 194-5, 207, 211, 362, 373

Ebeling, E., 208

Edzard, D. O., 304

Egito/egípcio, 24, 57-9, 60, 63-4, 83, 88, 95, 100-1, 112, 118, 140, 146-7, 153, 162-9, 171, 175, 181-3, 186, 188, 192-4, 204, 207, 209-10, 217-8, 220, 226, 233, 295-6, 307, 326, 329, 334, 336-7, 339, 348, 351, 367-8

Ego, B., 109

Ekur (templo de Enlil), 302

El (principal deus cananeu), 76, 356, 365

Eliade, M., 110

Emar (antiga cidade no Eufrates), 345, 366

encantamentos, 58-9, 84, 96, 120, 186, 279-80, 288, 328, 331, 342, 345-7, 350, 365

enéade (primeiros nove deuses egípcios), 77, 84, 93

Enheduanna (sumo sacerdotisa suméria de Ur), 363

Enki, 83-5, 92, 107, 194-5, 211, 362 *Veja* Ea/Enki

Enkidu (personagem épica mesopotâmica), 350

Enlil (chefe do panteão mesopotâmico), 77, 83-5, 91-3, 113, 168, 187, 191, 193-5, 200, 222, 292, 301-2, 362, 364-6

Enmerkar (rei de Uruk), 226

Enns, P., 321

epistemologia, 43, 227, 232, 233, 267, 281-2, 286-8, 321, 357

Ereshkigal (deusa suméria do mundo inferior), 193, 340, 363-4

Erickson, M., 94

Eridu (primeira cidade mesopotâmica), 71, 82, 292, 362

Erra/Nergal (deus sumério do mundo inferior), 296, 340, 363

escribas, 35, 60, 65, 239, 263, 268, 278, 283, 364

espaço sagrado, 32, 95, 103-5, 107, 109, 118-9, 123, 130, 137, 201-2, 222-3,

252, 315

estudos comparados, 26, 28

metodologia, 26, 28

Etana (rei de Kish), 171

Etemenanki (zigurate na Babilônia), 107

Êxodo, 45, 74, 98, 129, 152, 168, 172, 244, 314, 316, 320-1

F

Falkowitz, R. S., 173

família, 75, 88, 124-5, 127, 129, 131-5, 137-45, 147, 149, 151, 153, 155, 157, 195, 230, 254, 301, 308, 317, 331-3, 337-9, 342, 346, 350, 353, 369

Farber, W., 269, 279, 329

Farber-Flügge, G., 195

Faulkner, R. O., 351

Feliu, L., 230, 366

Ferguson, P., 49, 373

festas, 124, 131, 189, 365

Akitu (festa mesopotâmica de entronização), 59, 196-7, 201, 365

ano novo, 120, 197, 299

Zukru, 59

fidelidade (ou infidelidade), 94, 130-1, 214, 264-6, 273, 353, 357

Aqhat (ugarítico, 58

filhos de Deus (personagens em Gênesis), 45, 79, 80, 198, 298

Finkel, I., 342

Finkelstein, J. J., 148, 225, 230, 308, 317, 373

Firmage, E., 121

Fishbane, M., 29, 247

Fisher, L. R., 110, 199, 373

Fleming, D. E., 59

Foster, B., 72, 139, 215, 330, 340

Foster, J. L., 63, 94

Fox, M. V., 66, 163, 321, 323, 374

Frankfort, H. A., 142, 373

Frantz-Szabó, G., 279

Frayne, D. R., 107, 298, 304

Freedman, D. N., 22, 75, 373, 378, 383

Freedman, S. M., 60, 275

Frerichs, E. S., 45

funcionalidade, 188 *Veja tb. destinos*

futuro, 65, 230, 232, 239, 241, 243, 248-9, 255, 261, 264-7, 282-5, 290, 305, 307, 311, 317, 333-5, 337-9, 341-3, 345, 347, 349, 351, 353

G

Gane, R., 121

Garrett, D., 41-2

Geb (deus egípcio da terra), 180-1

genealogias, 31, 45, 75

gênero, 26, 29, 31, 37-8, 40, 129, 184, 226, 229, 241, 310, 320-1, 324, 345, 363, 366

Gênero, 30, 226, 241

George, A., 58, 98, 194, 196

Germer, R., 109

Gerstenberger, E., 40-1, 374
Glassner, J., 224, 226, 230
Gleason, K., 108-9
Goetze, A., 268
Grayson, A. K., 49, 224, 304, 306
Green, A. R. W., 109, 112, 157, 318,
361, 365
Greenberg, M., 225
Greenfield, J. C., 218
Greengus, S., 308
Greenspahn, F., 37, 148
Greenwood, K., 162, 329
Gudea (governante de Lagash), 112, 115, 199, 201-2, 252, 298, 302, 304
Guinan, A. K., 250, 263, 268, 275, 279, 282-5, 289
Gundlach, R., 71, 101, 112, 118
Gunkel, H., 40
Güterbock, H., 227, 306

H

Haas, V., 334
Hadley, J., 366
Halla, W. W., 23-4, 29, 91, 100, 138, 221, 224, 295, 306, 318, 323-5,
371
Halpern, B., 116, 224-5, 232, 236, 238, 245, 247, 374-5

Handy, L. K., 76-7, 361

Hanson, P. D., 70, 100, 229, 232, 251, 375

Harris, R., 363, 375

Harris, R. L., 345

Hasel, G. F., 178, 304, 375

Hayes, C., 308, 375

Hayes, J. H., 41, 45, 374

Heimpel, W., 241, 341

Henze, M., 174

Hepner, G., 29

Hess, R. S., 109, 211, 371

Hilber, J. W., 35, 306, 375

Hill, A., 329

Hoffmeier, J., 46, 76, 171, 209, 224,
227, 277

Hoffner, H. A., 226, 328, 349

Holloway, S., 133, 300

Hornung, E., 70-1, 101, 110, 118, 176, 178, 183, 188, 334-5, 361, 367

Horowitz, W., 162-5, 167-71, 175, 192, 196, 270, 376

Hórus (deus egípcio do céu), 167, 367-8

Houtman, C., 309

Huffman, H. B., 22-3, 109, 112, 157

Hunger, H., 169, 271, 277, 284

Hurowitz, V., 98-9, 103, 114-5, 117, 157, 200, 202-4, 270, 376

Husser, J.-M., 252

I

iconismo/ídolos, 32, 99, 101, 114

Idrimi (rei de Alalakh), 58, 235

igigi (um grupo de deuses mesopotâmicos), 187, 210

imagem de Deus, 198, 220-1, 244, 297

imagens, 25, 33, 71, 97, 101-2, 110-1, 117, 141, 170, 173, 175, 182, 213, 217, 220, 272, 298, 330, 348

Inanna/Istar (deusa mesopotâmica do paradoxo), 84, 196, 336, 363, 365

inscrições régias, 83, 237, 239, 241, 243, 248, 299, 306, 309, 313

interioridade, 139, 148, 216

Isin (antiga cidade suméria), 365

Ísis (deusa egípcia da magia), 367

Istar, 63 *Veja* Inanna/Istar

Izre'el, S., 58, 376

J

Jackson, B. S., 309, 376

Jacobsen, T., 70, 77-8, 100, 102-3, 105, 127, 140, 142, 210, 298, 318, 361-3, 376

Janowski, B., 109-10, 162

jardim do Éden, 110, 114, 247

Jerusalém (antiga capital de Israel, mais tarde de Judá), 51, 110, 114-5, 131, 173, 184, 239, 243, 264-5, 290, 294, 338, 369

Jeyes, U., 268-9

Jó, 31-2, 79, 92-3, 157-8, 166-7, 172, 189, 219, 244, 325, 329, 354

Johnston, P., 334, 339, 345, 347, 349,
352, 376

Jones, B., 91, 325, 374-5

José (personagem de Gênesis), 45, 252-3

juízo/julgamento, 21, 80, 92, 100, 234, 256-9, 264-7, 272, 289-90, 300, 311, 313, 317, 334, 344, 351-2, 368

justiça, 62, 90-2, 115-6, 127, 130-1, 145, 147, 182, 184, 195, 197, 225, 257, 260, 264-6, 295, 300, 306, 312-3, 315-9, 322-5, 329, 331-2, 358, 362

K

Kadish, G., 227

Karnak (templo de Amon em Tebas), 376

Katz, D., 56, 177, 334, 336, 339-40, 345, 348, 350

Kaufman, S. A., 306

Keel, O., 133, 162, 166-7, 169, 178, 376

Kikawada, I., 41, 376

Kilmer, A. D., 211

Kingu (antiga cidade e deus mesopotâmicos), 196

Kirtu (rei ugarítico), 58

Kish (antiga cidade suméria), 297

Kitchen, K. A., 46, 48, 50, 61
Kitz, A. M., 262, 270, 289, 377
Kloos, C., 178, 377
Koch-Westenholz, U., 262-3, 268-9, 271, 274
Korpel, M. C. A., 84, 87-8, 90, 377
Kramer, S. N., 60, 193, 263, 275, 362-3
Kumarbi (divindade hitita do mundo inferior), 57

L

Laansma, J., 203
Laato, A., 324-5, 327-9
Lagash (antiga cidade suméria), 252,
302, 364
Lahmu/Lahamu (um dos primeiros deuses mesopotâmicos), 72, 190
Lambert, W. G., 57, 72, 144-5, 163, 194, 208-10, 215, 224, 230, 246,
306, 324, 327, 377
Lameque (personagem de Gênesis), 298
Lang, B., 369
Lapinkivi, P., 66, 174, 348, 363, 377
Larsa (antiga cidade suméria), 106-7, 362
Larsen, M. T., 22
Launderville, D., 305-6, 312, 377
Lawson, J., 194, 196, 198, 372
Leichty, E., 60, 275

Leick, G., 361
Lesko, L., 45, 166, 175, 218, 334, 337, 339
Levenson, J. D., 99, 110, 117, 178, 200, 204, 374, 377
Lewis, C. S., 146
Lewis, T. J., 76, 142, 341, 344, 349
Licht, J., 224, 247Lichtheim, M., 194, 378
Limet, H., 194, 378
literatura hínica, 31, 46, 93-4
literatura sapiencial, 31, 46, 64, 83, 156, 319, 324
Liverani, M., 224, 235, 238, 240
Lloyd, G. E. R., 183
Loewe, M., 162-3, 171, 178, 183, 190
Loewenstamm, S., 157, 378
Long, V. P., 224-5, 235-40, 247
Longman, T., 65, 107, 225, 235-40, 304, 306, 329
lugares altos, 32, 131
Lundquist, J., 109, 112, 114, 117, 157
Luxor (templo de Amon em Tebas), 367

M

Machinist, P., 157, 225, 234, 291, 293, 378
magia, 25, 250, 279-81, 319, 346, 362, 367
Maier, J., 362
Maier, W. A., 366

Malamat, A., 227, 251, 378

maldições, 62, 92, 279, 288-9, 322, 357

Malul, M., 178, 186, 378

Mamitu (deusa-mãe mesopotâmica), 196

Marduque (chefe do panteão babilônico, deus criador), 23, 55, 73-4, 77, 84, 130, 136, 152-4, 163, 167, 174, 183, 187, 191-2, 196-7, 200, 246, 294, 304-5, 353, 362, 364-5

Margueron, J.-C., 98

Mari (antiga cidade mesopotâmica), 45, 109, 251, 266-8, 317, 366

Matthews, V. H., 352, 378

Mattingly, G. L., 91, 325, 374, 379

Maul, S. M., 263, 280, 284

Mayer, W., 296

McCarter, K., 247

McKenzie, S., 247

McMahon, G., 227, 382

Mendenhall, G., 109, 112, 157, 313

Mênfis (antiga cidade egípcia), 293, 368

Merneptah (faraó egípcio), 61

Mesa (rei de Moabe), 368

Mettinger, T., 369, 379

Meyers, C. L., 112, 378

Michalowski, P., 28, 66, 225, 230, 379

Middleton, J. R., 29, 221, 379

Milgrom, J., 121, 148, 274, 382

Millard, A. R., 46, 49, 72, 155, 157, 224-5, 227, 277, 361

Miller, J. M., 45

Miller, P. D., 70, 80, 100, 133-4, 251, 375

mitologia,

monoteísmo, 96, 141, 368

Montanhas/montes, 77, 106, 111-4, 156, 165, 170-2, 174-5, 182, 187, 293-4,

303, 355

monte Gerizim (Israel), 173

monte Mashu (Mesopotâmia), 171

monte Sião (Jerusalém), 114, 154

monte Simirria (Mesopotâmia), 171

monte Zafom (o monte de Baal), 77

Moor, J. C., 324-5, 327-9, 369

moralidade, 144-6, 148, 325

Moran, W. L., 77, 379

Morenz, S., 70-1, 77, 100-1, 126-7, 129, 140, 147, 178, 187, 337, 361, 367

Mot (deus cananeu da morte), 366

Moyer, J., 221, 323-4, 375

Mullen, E. T., 77

mundo inferior, 108, 114, 136, 162-3, 168, 170-1, 173-7, 193, 195, 254, 323, 327, 335-6, 338-46, 348-51, 353-4, 363-4

N

Nabonido, 129, 301, 364

Nabopolassar, 364

Nabu (deus mesopotâmico), 138, 304, 364

Nabucodonosor (rei da Babilônia), 24, 106, 212, 252, 302, 364

Nammu (deusa-mãe mesopotâmica das águas primevas), 71, 185

Nanna/Sin (deus mesopotâmico da lua), 106, 191, 364

Naram-Sin (rei da Acádia), 129, 226, 296

narrativa, 41, 45-6, 55, 85, 107, 129, 134, 189, 202, 226, 234-7, 240-1, 244, 246, 248, 299

necromancia, 342, 346-7

Néftis (deusa egípcia), 367

Neiman, D., 112

Nemet-Nejat, K. R., 329, 380

Nergal (deus do mundo inferior), 296, 340, 363 *Veja tb.* Erra/Nergal

Ningirsu (deusa suméria padroeira de Lagash), 115, 199, 201, 298, 301, 364

Ninhursag (deusa suméria), 57, 189

Nínive (antiga capital da Assíria), 49, 264

Ninmah (deusa-mãe mesopotâmica), 57, 72, 193, 207, 209-11, 222

Ninrode (rei em Gênesis), 298

Nintu (deusa-mãe mesopotâmica), 196

Ninurta (deus mesopotâmico da fertilidade/guerra), 84, 138, 175, 186, 296, 302, 364-5,

Nippur (antiga cidade suméria), 71, 77, 98, 110, 292, 362, 364

Nissinen, M., 250, 380

Novotny, J., 114, 372

Nun (deus egípcio do mar), 109, 170, 185, 188, 192

Nut (deusa egípcia do céu), 71, 165-6, 170, 180-1

Olmo Lete, G., 133

Olyan, S. M., 338, 366, 380

ontologia, 70-3, 76, 89, 95, 133, 143-4, 156, 164, 178-80, 183, 203, 249, 313, 320, 337, 353, 357

existência, 70, 73, 89, 164, 178, 180, 183, 203, 313, 337, 357

Oppenheim, A. L., 60, 126, 139, 149, 254

oração, 72-3, 76, 97-9, 100, 103, 105-6, 108, 115, 123, 126, 129, 132, 136-41, 143-4, 146-7, 149-51, 155, 163, 187, 200, 210, 212, 217, 220, 232, 237, 250, 263, 265, 272-5, 283, 294, 300-2, 310, 327-8, 330, 336, 341, 348, 351, 358, 361, 368

oráculos, 59, 64-5, 92, 126, 199, 256-7, 260-1, 264, 266-7, 289, 330

ordem, 79, 98-9, 109, 115-8, 120, 125-7, 130, 145, 147-50, 152-5, 174, 179-80, 183, 185-92, 196-7, 199, 200-1, 203, 212, 233, 237, 244, 273, 291, 295, 297, 300, 309, 312, 314-5, 317-9, 321-5,

331-2, 354, 357, 363, 368

ortodoxia, 96, 124

Oshima, T., 96, 124

Osíris (deus egípcio dos mortos), 93-4, 176, 351, 367-8

P

panteão, 74, 76-7, 84, 89, 93, 141, 149-50, 164, 300, 325, 361-2, 365

Parker, S. B., 228-9, 241, 246, 380

Parpola, S., 128, 174, 221, 225, 251, 295, 304

Parsons, T., 118

pássaro-trovão (ave de rapina fantástica suméria), 58

Paul, S. M., 121, 304, 316, 318, 321

Pedersén, O., 65, 380

Perdue, L. G., 221, 323-4, 374-5, 380

Person, R., 42

Pham, X. H. T., 338, 380

piedade, 137, 139, 144

Pingree, D., 271, 284

Pitard, W., 339, 380

placa de Shamash, 164-6, 304

Plumley, J. M., 171, 190

poética, 235, 242, 244, 246

polêmica, 26, 30, 33-5, 44, 48-9, 85, 102, 239-40, 244, 356

politeísmo, 76, 86, 88-9, 96, 124, 133

Pongratz-Leisten, B., 69, 147-8, 297,

305, 380

Porter, B. N., 95, 163, 174, 274, 381

Porter, P. A., 253, 304, 381

Postgate, J. N., 117, 381

profeta(s)/profecia, 32, 46, 49, 64-5, 79, 96, 101-2, 130-2, 226, 232, 241, 245, 250-2, 255-6, 260-1, 264-6, 267, 272-3, 279, 283, 285, 287-90, 300, 302, 317, 327, 356-7

Provan, I., 225, 235-40

Ptah (deus egípcio criador/artesão), 100, 153

Q

Quemós/Camis (deus nacional de Moabe), 369

Quinn, A., 41

R

Radner, K., 139, 271, 279, 282, 299, 319, 381

Ramessés II (faraó egípcio), 61

Rá (deus egípcio do sol), 168, 170, 295

Redford, D. B., 45, 227

Redmount, C., 45

Lugalbanda (oficial militar, rei/realeza) 58, 173-4, 226

legitimação, 62

Reiner, E., 262, 268, 271, 278, 281

revelação, 22, 47, 64, 80, 103, 122, 127, 133, 136-7, 143, 148, 150-1, 155-6, 229, 241-2, 244, 261, 272-4, 281, 315, 320-1, 326, 343, 357

Rezetko, R., 42
Richardson, M. E. J., 300
Ringgren, H., 37, 381
rio Hubur (rio mesopotâmico no mundo inferior), 340
Roberts, J. J. M., 117, 225-6, 251, 313, 381
Roberts, K. L., 221
Robertson, J. F., 117
Robson, E., 139, 271, 279, 282, 299,
319, 381
Rochberg, F., 25, 69, 163, 168, 183, 271, 274, 381
Rosengarten, Y., 82, 194, 198
Roth, M., 263, 316, 382
Rouillard, H., 339

S

sacerdote, 120, 123, 127, 251, 270, 278, 304
Adapa (primeiro sábio mesopotâmico, 58, 164, 292, 361-2, 376
Saggs, H. W. F., 33, 87, 149, 198, 225, 247, 325, 382
Samsuiluna (rei da Babilônia), 289
Sasson, J., 173, 382
Schmidt, B. B., 342, 349, 382
Schmitt, R., 125, 279, 338, 340, 342, 371
Scurlock, J., 11, 59, 123, 138, 168, 281, 334, 336, 340-2, 346-7, 351,
364, 382

Seebass, H., 143, 219

Seely, P., 162-3, 165-6, 169, 175

Senaqueribe (rei assírio), 51, 61, 236,
239, 271

separação, 69, 73, 175, 181, 188, 190-2, 337

seres humanos, 59, 69, 76, 86, 88, 91, 96, 98, 102, 118, 125, 139, 147,
181, 184, 189, 195, 200, 200, 207-8, 210-5, 222, 247, 253, 292, 296-7,
307, 336, 354, 362 *Veja* antropologia

Séti (deus egípcio da desordem), 77, 367-8

Shafer, B. E., 98, 134, 166, 280, 295,
339, 382

Shamash, 63, 90-1, 117, 128, 131, 164-6, 168, 195, 197, 254, 304, 317-
8, 320, 342, 349, 351, 362, 365 *Veja tb.* Erra/Nergal

sheol (mundo inferior de Israel), 172, 221, 334, 343-5, 349, 352-3

Sheriffs, D., 333

Shu (deus egípcio do ar), 166, 181, 192

Shulgi (rei mesopotâmico), 62, 65, 302

Silverman, D., 295

Simkins, R., 185

Simpson, W. K., 100

Sinar (antiga Suméria), 105

Sippar (antiga cidade mesopotâmica), 58, 65, 107, 301, 327, 362

Smith, M., 142, 346, 365, 369, 382

Snell, D. C., 119, 121, 139, 291, 329, 382-3

Soden, W. Von, 325

sonhos, 59, 127, 194, 235, 251-5, 261,

287-8, 300

Speiser, E. A., 225, 234

Spronk, N., 346

Stager, L., 109, 112, 114, 118, 377

Stamm, J. J., 156

Starr, I., 268, 272, 274, 284-5

Steiner, R., 143, 219, 334, 383

substituto, ritual do rei, 59, 120, 128

Supiluliumas (rei hitita), 58

Sutcliffe, E. F., 345

T

Tábua de destinos (objeto na literatura mesopotâmica), 196-7

Tadmor, H., 224-5, 227, 239, 247-8, 304

Tarragon, J.-M. de., 279

Tebas (antiga cidade egípcia), 293, 367

tempo, 23-4, 26, 32, 38, 45, 49, 58, 65, 76, 81-2, 88, 91, 97, 99, 102, 105-6, 110, 120, 123, 125, 128-9, 138, 143, 145, 148-9, 161-3, 179, 189-91, 197, 203, 227-32, 234, 237, 243-4, 248-9, 255-6, 262-3, 268, 271, 275-6, 282, 285-7, 295, 297, 306, 312, 314, 326, 342, 346, 350, 362-3, 368

teomaquia, 200, 203-4

Thompson, T. L., 45, 383

Tiamat (deusa babilônica), 72, 152, 167, 183, 185, 188, 192

Tigay, J., 29, 38, 42, 290, 383

Tiglate-Pileser, 301, 303

Torre de Babel (uma torre em Gênesis), 36, 45, 105-7

Tot (deus egípcio dos escribas), 93, 368

tratado, 48, 83, 194, 227, 299, 304, 308-13, 315-6, 319-24, 328, 356

Tromp, N., 230, 334, 345

Trompf, G. W., 230

Tsumura, D., 109, 162, 175, 188-9, 375, 383

Tukulti-Ninurta (rei mesopotâmico), 58, 138, 221, 298

U

Uchitel, A., 227

Uehlinger, C., 133, 376

ugarítico, 57-8, 77-8, 84, 111, 143, 167, 173, 218-9, 345, 365

Ullikummi (criança de pedra hitita), 57, 192

Ur-Nammu (rei mesopotâmico), 62, 298, 309, 311, 317, 340

Uruk (antiga cidade suméria), 65, 105, 108, 195-6, 292, 361, 363

Utu/Shamash (deus mesopotâmico do sol), 191, 362, 365

V

Van Dam, C., 270

van de Mieroop, M., 107, 183, 225-6,
237-8, 250, 274, 282, 291-3, 309-10, 383

van der Toorn, K, 86, 89, 99, 125, 133-5, 137-40, 142, 145-8, 156, 215, 263, 281, 327-8, 339, 341-2, 346, 350, 353, 383

van Dijk, J., 210

van Seters, J., 45, 224-5, 384

vaticínio, 253, 262-3, 268, 272, 275-7, 280, 282-5, 288, 310

vaticínios, 59, 126-9, 169, 194, 230, 249, 253-4, 261-3, 268, 271, 275-8, 280,

282-6, 288-9, 300, 310-2, 345, 362

circunstanciais, 289

extispício, 59, 253, 262, 268, 272, 278, 286, 288

sorteio, 286

vida após a morte, 147, 176, 218, 334-9, 341, 343-4, 347-8, 350-4, 356, 367

Vogels, W., 189, 204

W

Walker, C., 59, 99, 100, 126

Walls, N. H., 384

Walton, J. H., 107, 145, 157, 185, 214, 253, 277, 329, 352, 357, 378

Wasilewska, E., 209, 384

Watanabe, K., 49, 384

Weinfeld, M., 157, 167, 175, 224, 227, 247, 300, 306, 384

Weippert, M., 267

Weisberg, D. B., 23, 329, 383

Wellhausen, J., 40
Wenham, G. J., 41, 112, 225, 247
Westbrook, R. A., 309-10, 313, 318,
322, 385
White, H., 29
White, J. B., 224, 373
Whitelam, K., 300
Williamson, H. G. M., 247
Wilson, E. J., 95, 142, 363
Wilson, R. R., 385
Winter, I. J., 100, 220-1, 300
Winther-Nielsen, N., 225, 246-7
Wiseman, D. J., 46
Wohlstein, H., 361
Wolff, H. W., 219
Wolters, A., 253, 385
Woods, C. E., 165, 318, 385
Wright, D., 121, 156, 309, 383
Wright, J. E., 73, 162
Wyatt, N., 66, 339, 384-5

X

Xella, P., 334, 347

Y

Yahweh, 34, 55-6, 73-6, 78-9, 82, 84, 92-7, 102, 119, 122-3, 129-32, 141-3, 149-52, 155-6, 167, 172, 197-8, 201, 203-4, 241, 243-4, 261, 266, 272-3, 288-9, 294, 297, 305, 307, 314, 320-1, 327, 329-30, 332, 353, 356-8, 366, 368-9, 373

Yam (deus cananeu do mar), 63, 366

Younger, K. L., 23, 46, 224-5, 228, 235-6, 247, 304, 371, 375, 385

Z

Zakkur (rei de Luash e Hamate), 61

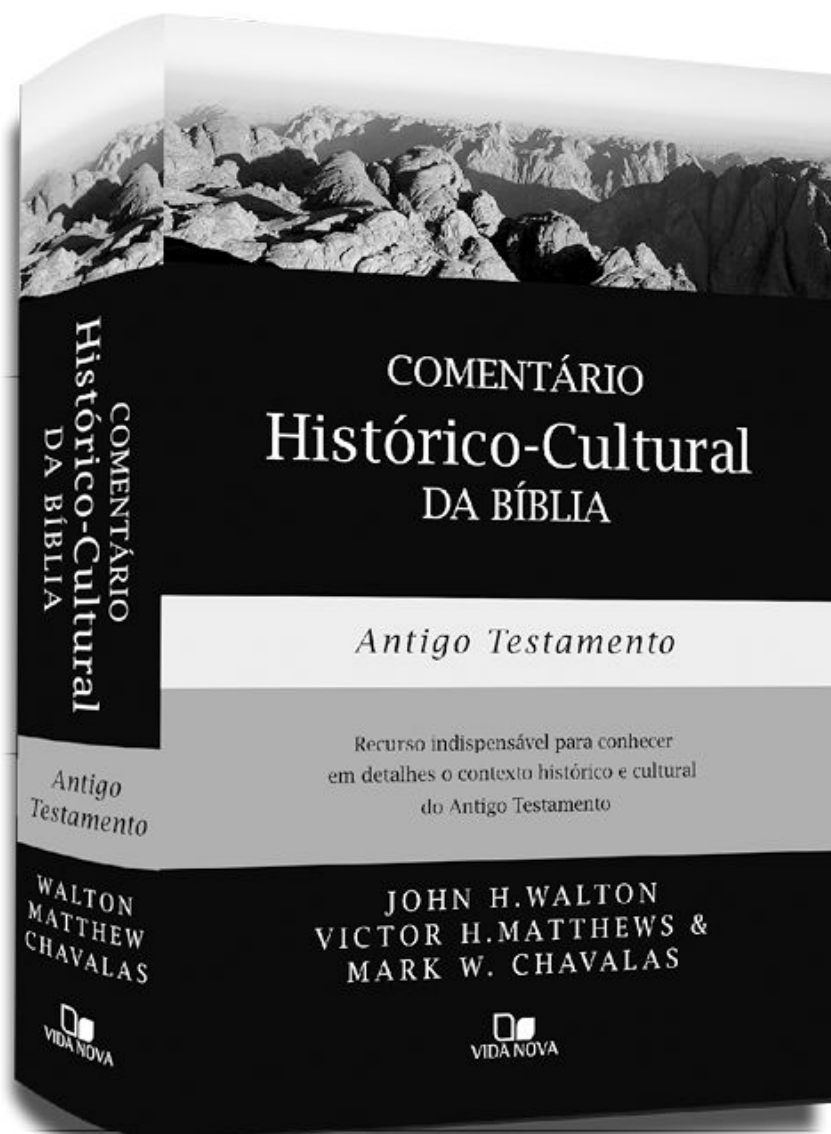
Zevit, Z., 101-2, 112, 225, 227, 234-5, 358, 366, 385

zigurate, 99, 104-8

Zimri-Lim (rei de Mari), 109, 317

Conheça também

Comentário histórico-cultural da Bíblia: Antigo Testamento



Para entender e aplicar bem a Bíblia, duas fontes de informação são fundamentais: a própria Bíblia e a compreensão apropriada do ambiente cultural da passagem que você está lendo. Somente depois de

conhecer o contexto cultural da passagem em questão é que você entenderá os interesses e o propósito originais do autor. Esta obra apresenta o embasamento necessário para um estudo bíblico responsável, fornecendo dados históricos, sociais e culturais para cada passagem de Gênesis a Malaquias e reunindo uma riqueza de informações indispensáveis para:

- pastores, na preparação de sermões;
- professores em geral e de escola dominical, na preparação de lições e estudos;
- missionários que desejam ler a Bíblia sem o viés da própria cultura;
- universitários e seminaristas, na elaboração de seus trabalhos;
- leitores leigos da Bíblia que desejam aprofundar e aprimorar o seu estudo.

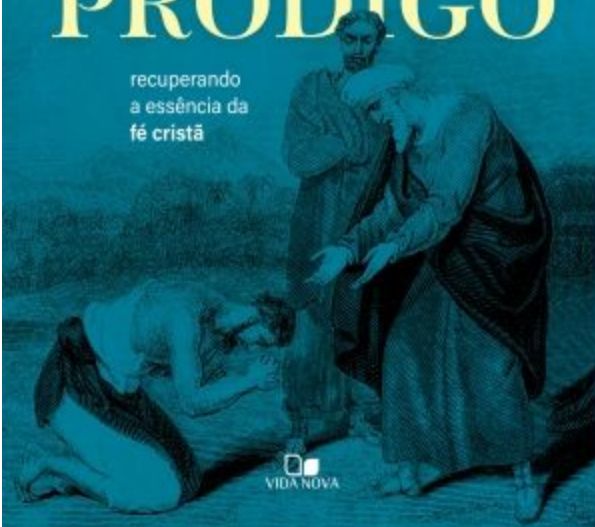
capa dura - 1088 páginas - 16x23cm

Timothy Keller

Livro best-seller do The New York Times

O DEUS PRÓDIGO

recuperando
a essência da
fé cristã



VIDA NOVA

O Deus pródigo

Keller, Timothy

9788527508742

112 páginas

[Compre agora e leia](#)

Tim Keller usa nesta obra sua capacidade intelectual marcante para desvendar a mensagem essencial de Jesus por trás de sua mais conhecida parábola, a do Filho Pródigo, resgatando o sentido da mensagem inesperada de esperança e salvação contida nessa história. Nessa famosa passagem, que o autor denomina a "Parábola dos Dois Filhos Perdidos", Jesus revela a abundante graça de Deus tanto para o irreligioso e licencioso quanto para o religioso e legalista. Neste livro, Keller se propõe expor os fundamentos da fé cristã. Seus argumentos certamente desafiarão e encorajarão recém-convertidos, cristãos já familiarizados com essa parábola e os que estão longe da fé.

[Compre agora e leia](#)



Ego transformado

Keller, Timothy

9788527509510

48 páginas

[Compre agora e leia](#)

Quais são as marcas de um coração sobrenaturalmente transformado? Essa é uma das questões sobre as quais o apóstolo Paulo trata quando escreve à igreja de Corinto. O interesse real dele não é algum tipo de reparo ou remendo; antes, uma mudança profunda, capaz de transformar a existência. Numa era em que agradar as pessoas, insuflar o ego e montar o curriculum vitae são vistos como os meios para "chegar lá", o apóstolo nos chama a encontrar o verdadeiro descanso na bênção que é nos esquecermos de nós mesmos. Neste livro breve e contundente, Timothy Keller mostra que a humildade que brota do evangelho torna possível pararmos de vincular cada experiência e cada conversa com a nossa história e com quem somos. E assim podemos ficar libertos da autocondenação. Quem é realmente humilde segundo o evangelho não se odeia, mas também não se ama... é, antes, alguém que esquece de si mesmo. Você também pode conquistar essa liberdade...

[Compre agora e leia](#)

TIMOTHY KELLER

deuses falsos

**AS PROMESSAS VAZIAS
DO DINHEIRO, SEXO E PODER,
E A ÚNICA ESPERANÇA
QUE REALMENTE IMPORTA**


VIDA NOVA

Deuses falsos

Keller, Timothy

9788527508759

192 páginas

[Compre agora e leia](#)

Sucesso, dinheiro, amor verdadeiro — a vida perfeita. Muitos de nós depositam a fé e a esperança nessas coisas, acreditando que sejam capazes de trazer a felicidade. No fundo, porém, sabemos que nada disso pode garantir satisfação plena. Por isso não é de surpreender que nos sintamos perdidos, solitários, desencantados e ressentidos. Só o Deus verdadeiro pode satisfazer totalmente nossos desejos, e este é o momento perfeito para encontrá-lo novamente... ou, quem sabe, pela primeira vez.

Em ***Deuses falsos***, Timothy Keller mostra que uma compreensão adequada da Bíblia revela a verdade acerca da sociedade e de nosso próprio coração. Nessa mensagem poderosa, enxergamos nossa tendência de buscar em outras coisas aquilo que só Deus pode nos dar. Também somos apresentados a um novo caminho: aquele que leva a uma esperança que não pode ser abalada pelas circunstâncias da vida

[Compre agora e leia](#)



TIMOTHY KELLER
COM KATHY KELLER

O
significado do
casamento


VIDA NOVA

O significado do casamento

Keller, Timothy

9788527507479

296 páginas

[Compre agora e leia](#)

Este livro se baseia na muito aplaudida série de sermões pregados por Timothy Keller, autor best-seller do New York Times. O autor mostra a todos — cristãos, cétricos, solteiros, casais casados há muito tempo e aos que estão prestes a noivar — a visão do que o casamento deve ser segundo a Bíblia. Usando a Bíblia como seu guia, e com os comentários muito perspicazes de Kathy, sua esposa há 37 anos, Timothy Keller mostra que Deus criou o casamento para nos trazer para mais perto dele e para dar mais alegria à nossa vida. É um relacionamento glorioso, e é também o mais malcompreendido e misterioso dos relacionamentos. Caracterizado por uma compreensão clara e cristalina da Bíblia e por instruções significativas sobre como conduzir um casamento bem-sucedido, O significado do casamento é leitura essencial para qualquer pessoa que quer conhecer a Deus e amar mais profundamente nesta vida.

[Compre agora e leia](#)



VOCÊ É
AQUILO QUE AMA

O PODER ESPIRITUAL do HÁBITO

JAMES K. A. SMITH

Você é aquilo que ama

Smith, James

9788527507899

256 páginas

[Compre agora e leia](#)

Você é aquilo que ama. Mas pode ser que você não ame o que pensa que ama. Nosso coração é moldado fundamentalmente por tudo o que adoramos. Talvez sem perceber, somos ensinados a amar deuses rivais em lugar do verdadeiro Deus para o qual fomos criados. Embora tenhamos a intenção de moldar a cultura, nem sempre temos consciência de quanto a cultura nos molda. Em *Você é aquilo que ama*, James K. A. Smith nos ajuda a reconhecer o poder formador da cultura e as possibilidades transformadoras das práticas cristãs, redirecionando nosso coração para o que de fato merece nossa adoração. Smith explica que a adoração é a "estação da imaginação", capaz de incubar nossos amores e anseios de tal modo que os nossos engajamentos culturais tenham sempre Deus e o reino como referenciais. É por essa razão que a igreja e o culto em uma comunidade local de crentes devem ser o centro da formação e do discipulado cristãos. O autor engaja o leitor fazendo um uso criativo de filmes, obras de literatura e músicas e trata de temas como casamento, família, ministério de jovens, fé e trabalho. Além de tudo, também sugere práticas individuais e comunitárias para moldar a vida cristã. Livro premiado na categoria de melhor livro de 2016 por The Word Guild Canadian Writing Awards

[Compre agora e leia](#)