PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

A TORAH E A OBRA HISTORIOGRÁFICA DEUTERONOMISTA: AS REVISÕES SOB A INFLUÊNCIA PERSA NO CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO DO PÓS-EXÍLIO

DANIEL MARTINS SOTELO

GOIÂNIA

2010

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

A TORAH E A OBRA HISTORIOGRÁFICA DEUTERONOMISTA: AS REVISÕES SOB A INFLUÊNCIA PERSA NO CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO DO PÓS-EXÍLIO

DANIEL MARTINS SOTELO

Tese apresentada em cumprimento parcial das exigências para a obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.
Orientador: Prof. Dr. Valmor da Silva

GOIÂNIA

2010

S717t Sotelo, Daniel Martins.
A Torah e a Obra Historiográfica Deuteronomista: as revisões sob a influência persa no contexto sócio-histórico do pós-exílio / Daniel Martins Sotelo. – 2010.
226 f.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, 2010.
"Orientador: Prof. Dr. Valmor da Silva".

1. Torah – fontes documentais - contexto sócio-histórico – Império persa. 2. Deuteronômio – historiografia - Império persa – influência. 3. Profetas – historiografia. 4. Obra Historiografia Deuteronomista. I. Título.
CDU: 222:930.85(043.2)
229

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM 26 DE JUNHO DE 2010 E APROVADA COM A NOTA 9,5 PELA BANCA *EXAMINADORA*

1. Dr. Valmor da Silva/PUC Goiás (Presidente) Valmor da Silva

2. Dr. Haroldo Reimer/PUC Goiás (Membro) H Reimer

3. Dr. Ildeu Moreira Coêlho/UFG (Membro) I M Coêlho

4. Dr. José Américo de Lacerda Júnior/FANAP (Membro) JAL

5. Dr. Vicente Artuso/PUC Paraná (Membro) Vicente Artuso

Dedico este trabalho aos meus pais, que enfrentaram a travessia do Oceano Atlântico, se instalaram no Brasil e se tornaram moradores desta terra no início do século XX, formando uma grande família.

Em memória זכרים aos meus antepassados Abba e Guerra, judeus marranos espanhóis.

A todos os que colaboraram comigo até hoje, não só agora, mas em várias décadas.

A todos que me ajudaram direta ou indiretamente, com imensa gratidão.

Agradeço aos meus pais, *in memoriam*
Maria Martins 1913 a 1982.
Romão Sotelo 1903 a 1990.
Aos meus filhos Pablo, Danielle, Ana, Eric.
Aos meus netos Enrique, Patrick e Eduardo.
Ao corpo docente da PUC Goiás.
Em especial, ao orientador, Dr. Valmor da Silva, por sua ajuda e paciência.
Ao Dr. José Américo de Lacerda Júnior.
Aos alunos por onde passei e lecionei: São Paulo, São Carlos, Rio de Janeiro, Goiânia, com os quais aprendi muito.

RESUMO

SOTELO, Daniel Martins. *A Torah e a Obra Historiográfica Deuteronomista:* As Revisões sob a Influência Persa no Contexto Sócio-Histórico do Pós-Exílio. Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2010.

A tese revisita o estado de questão das terminologias do Tetrateuco, Pentateuco, Hexateuco e Eneateuco. Enfatizam-se as questões sociais, políticas, religiosas, literárias e o fim deste império persa. Verifica-se que nesse período os textos foram reformulados em razão das exigências da política persa. Observa-se que, nessa composição dos textos, houve modificações sensíveis e foram inseridos textos de redações Sacerdotais e de redações Deuteronomistas nos livros da Torah e dos Profetas Anteriores. Analisa-se o contexto sócio-histórico e as fontes documentais no Período Persa para a compreensão das reconstruções dos textos da Torah e da Obra Historiográfica Deuteronomista. Fala-se das revisões a partir do modelo norte-americano do *cannonical approach*; da leitura sobre a Torah e da Obra Historiográfica Deuteronomista a partir da America Latina; da lei na Torah e para além dela. Descrevem-se as reformulações dos escritos da Torah e da Obra Historiográfica Deuteronomista; as reformulações desses textos no pós-exílio. Discutem-se a redação e as revisões Deuteronomistas nos escritos da Obra Historiográfica Deuteronomista sob a influência da lei e do contexto sócio-histórico do pós-exílio; as redações posteriores e as tradições do Deuteronomista nas narrativas de Samuel e Reis; as redações posteriores e a tradições Deuteronomistas nas narrativas de Josué e Juízes.

Palavras-Chave: Obra Historiográfica Deuteronomista, Persas, Profetas Anteriores, Torah.

ABSTRACT

SOTELO, Daniel Martins. *The Torah and the Deuteronomic History*: Revisions under persian influence in the socio-historical context of the post- exilic period. Post-Graduate Program *Stricto sensu* in Religious Studies Pontifical Catholic University of Goiás, 2010.

The state of the question concerning the terminologies of the Tetrateuch, Pentateuch, Hexateuch and Enneateuch is revisited in this thesis. The social, political, religious, literary questions as well as the end of the persian empire are emphasized. One can verify that during this period the texts were reformulated due to Persian demands. It can be observed in this composition of texts that there were evident modifications and insertions from priestly and deuteronomist editions in the books of the Torah and the Former Prophets. The socio-historical context and the documentary sources of the Persian Period are analyzed in order to comprehend the reconstruction of the Torah texts and the Deuteronomic History. These revisions are discussed in terms of the North American model of the *Canonical Approach,* in terms of a Latin American reading of the Torah and Deuteronomic History, in terms of the Law in and beyond Torah. The reformulations of the writings of the Torah and Deuteronomic History are described and the reformulations of these texts in the Post-Exilic Period. The edition and the deuteronomist revisions in the writings of the Deuteronomic History that occurred due to the influence of the Law and the socio-historical context of this period as well as the later editions and the deuteronomist traditions in the narratives of Samuel and Kings are studied together with later editions and deuteronomist traditions of the Joshuah and Judges narratives.

Keywords: Deuteronomic History, Persians, Former Prophets, Torah

LISTA DE ABREVIATURAS

LIVROS BÍBLICOS

Gn	–	Gênesis
Ex	–	Êxodo
Lv	–	Levítico
Nm	–	Números
Dt	–	Deuteronômio
Js	–	Josué
Jz	–	Juízes
1Sm	–	Primeiro livro de Samuel
2Sm	–	Segundo livro de Samuel
1Rs	–	Primeiro livro de Reis
2Rs	–	Segundo livro de Reis
1Cr	–	Primeiro livro de Crônicas
2Cr	–	Segundo livro de Crônicas
Esd	–	Esdras
Ne	–	Neemias
Tb	–	Tobias
Est	–	Ester
Sl	–	Salmos
Eclo	–	Eclesiástico
Sir	–	Jesus ben Siraque ou Sirácida
Is	–	Isaías
Jr	–	Jeremias
Ez	–	Ezequiel
Jl	–	Joel
Am	–	Amós
Jn	–	Jonas
Mq	–	Miquéias
Hab	–	Habacuc
Ag	–	Ageu
Zc	–	Zacarias
Ml	–	Malaquias
Lc	–	Lucas

OUTRAS ABREVIATURAS

a.C.	–	Antes de Cristo
d.C.	–	Depois de Cristo
ANET	–	Ancient Near East Texts (Texto do Antigo Oriente Próximo)
AJ	–	Antiguidades Judaicas, Flávio Josefo
AT	–	Antigo Testamento
Dtr	–	Deuteronomista (Redator Final)
Dtr^{G}	–	*Deuteronomisticher Grundschrift* (Escrito deuteronômico fundamental)
Dtr^{H}	–	Escrito deuteronômico legal
Dtr^{1}	–	Primeira redação deuteronômica = Dtr P
Dtr^{2}	–	Segunda redação deuteronômica

Dtr N	=	Dtr Nomista
Dtr P	–	Deteronomista nomista + Dtr^2
Dtr^R	–	Redator final do deuteronomista
Dtr^S	–	Deuteronomista suplementar
E	–	Elohista
E^1	–	Elohista primitivo
E^2	–	Elohista normal, na concepção de Hupfeld
J	–	Javista
JE	–	Jeovista
LXX	–	Septuaginta
OHCr	–	Obra Historiográfica do Cronista
OHD	–	Obra Historiográfica Deuteronomista
P	–	Sacerdotal (do alemão Prieterschrift)
P^G	–	Escrito Básico Independente
P^S	–	Suplemento Sacerdotal
PS	–	Pentateuco Samaritano
4QMMT	–	Quarta Gruta de Qumran, Micsat Ma'asseh há-Torah (regras relativas à Torah – Manuscritos do Mar Morto)
R	–	Redator
RF	–	Redator Final
RIBLA	–	Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana
R^P	–	Redação Sacerdotal
TM	–	Texto Massorético
Ur/Dt	–	Deuteronômio primitivo
v	_	Versículo
V	–	Vulgata
YHWH	–	Tetragrama (Nome Divino)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....12

1 ESTADO DA QUESTÃO: TETRATEUCO, PENTATEUCO, HEXATEUCO, ENEATEUCO E OS PROFETAS ANTERIORES REVISITADOS.....16

1.1 QUAIS SÃO OS SENTIDOS DESTES NOMES?.....16
1.1.1 O Pentateuco.....18
1.1.2 O Hexateuco.....19
1.1.3 O Tetrateuco.....19
1.1.4 O Eneateuco.....21

1.2 O ESTADO DE QUESTÃO: TETRATEUCO, PENTATEUCO, HEXATEUCO E ENEATEUCO.....24

1.3 O ENEATEUCO: QUESTÕES LITERÁRIAS, LEGAIS E SOCIAIS.....34

2 O CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO E AS FONTES DOCUMENTAIS NO PERÍODO PERSA PARA COMPREENSÃO DAS RECONSTRUÇÕES DOS TEXTOS DA TORAH E DOS PROFETAS ANTERIORES.....41

2.1 AS FONTES DA HISTÓRIA DO PERÍODO PERSA.....41
2.1.1 As Fontes do Antigo Testamento.....42
2.1.2 As Fontes dos Livros de Esdras e Neemias.....43
2.1.3 As Fontes Aramaicas e os Documentos Persas em Esdras.....44
2.1.4 O Memorial em Neemias.....46
2.1.5 As Fontes em Esdras.....47
2.1.6 As Fontes nos Livros de Crônicas.....49

2.2 AS QUESTÕES HISTÓRICAS E AS SUAS IMPLICAÇÕES NA COMPOSIÇÃO FINAL DO PENTATEUCO E NA OHD.....50
2.2.1 O Retorno para a Província de Yehud.....50
2.2.1.1 A Luta para Restaurar a Terra (540-500 a.C.).....51
2.2.2 Sheshbasar e o Retorno do Primeiro Grupo dos Exilados.....52
2.2.3 A Liderança de Josué e Zorobabel.....53
2.2.4 Retorno sob Esdras.....54
2.2.4.1 Esdras Vem Primeiro.....54
2.2.5 Jerusalém Destruída?.....56
2.2.6 A Missão de Esdras.....57
2.2.7 Fatores Socioeconômicos e Demográficos.....58

2.3 O FINAL DO PERÍODO PERSA, A TORAH E A OHD.....59

2.4 A POLÍTICA PERSA DE TOLERÂNCIA PARA COM OS CONQUISTADOS.....61
2.4.1 A Tolerância na Política e na Religião.....61

2.5 OS FUNCIONÁRIOS PERSAS EM COMPARAÇÃO COM OS FUNCIONÁRIOS JUDAÍTAS.....64

2.6 O CAOS SOCIAL NO IMPÉRIO PERSA E NA PROVÍCIA DE YEHUD.....64
2.6.1 Oposições e Dificuldades na Reconstrução.....66
2.6.2 Esdras e Neemias: Quem é Quem?.....67
2.6.3 Outra Visão da Missão de Esdras.....69

2.7 O SACERDÓCIO E AS SUAS FUNÇÕES.....71

2.8 NO FINAL DO IMPÉRIO PERSA: UM NOVO COMEÇO? 72
2.8.1 A Vida na Comunidade no Pós-Exílio....73
2.8.1.1 A narração destes acontecimentos no livro de Crônicas 73
2.8.1.2 As diferenças de narrativas nos livros de Crônicas....74
2.8.1.3 O livro de Esdras....75
2.8.1.4 O livro de Neemias....76
2.8.1.5 Esdras e o começo do Cânon da Torah....77
2.9 A "NOVA" TORAH REVISADA....78
3 AS REVISÕES DO ESCRITO SACERDOTAL AOS TEXTOS DA TORAH NO PERÍODO PERSA 81
3.1 O MODELO NORTE-AMERICANO DO *CANONICAL APPROACH* 81
3.2 UMA LEITURA SOBRE A TORAH E OS PROFETAS ANTERIORES A PARTIR DA AMÉRICA LATINA....87
3.3 A LEI NA TORAH E PARA ALÉM DA TORAH 89
3.3.1 Uma historiografia da pesquisa 89
3.3.2 A influência do Código Sacerdotal na Reformulação dos Escritos da Torah e dos Profetas Anteriores....92
3.3.3 As Reformulações dos Textos no Pós-Exílio do Livro de Deuteronômio....108
3.3.4 O Decálogo e o Livro da Aliança na Sua Redação Final, e a Sua Influência na Redação Final do Eneateuco....128
4 AS REVISÕES DEUTERONOMISTA À *TORAH* NO PERÍODO PERSA 143
4.1 A REDAÇÃO DEUTERONOMISTA DOS PROFETAS ANTERIORES 144
4.2 AS REDAÇÕES POSTERIORES E AS TRADIÇÕES DO DEUTERONOMISTA NAS NARRATIVAS EM SAMUEL E REIS 149
4.2.1 As Redações Posteriores e as Tradições Deuteronomistas nas Narrativas de 1Rs 3-11 154
4.2.2 As Redações Posteriores nas Narrativas de 1Rs 12-14 156
4.2.3 As Redações Posteriores e as Tradições Deuteronomistas nas Narrativas de 1Rs 15-16 156
4.2.4 As Redações Posteriores e as Tradições nas Marrativas de 1Rs 17 a 2Rs 10....156
4.2.5 As Redações Posteriores e as Tradições Deuteronomistas nas Narrativas de 2Rs 11-17 158
4.2.6 As Redações Posteriores e as Tradições Deuteronomistas nas Narrativas de 2Rs 18-25 160
4.3. AS REDAÇÕES POSTERIORES E A TRADIÇÃO DEUTERONOMISTA NAS NARRATIVAS EM JOSUÉ E JUÍZES....177
4.4 A FORMA DEFINITIVA DA TORAH EM SUA REVISÃO FINAL 199
4.5 A OHD À LUZ DE SUA REVISÃO FINAL 201
4.6 AS INSERÇÕES POSTERIORES NO PÓS-EXÍLIO 204
4.7 A OHD NO FINAL DO PERÍODO PERSA 207
CONCLUSÃO 208

REFERÊNCIAS.....214

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como tema A Torah e a Obra Historiográfica Deuteronomista (OHD), e suas revisões sob a influência persa no contexto sócio-histórico do pós-exílio. O estudo está centrado nas ideias das diversas teorias relativas a suas divisões, sua junção, sua separação, seus acréscimos e suas reelaborações. São revisitadas as questões sobre a Torah, ou Pentateuco, e sobre os Profetas Anteriores, ou OHD, obra tomada como ponto de partida, para uma nova empreitada de análises sobre as teorias antigas e novas. Como as discussões antigas voltaram à tona, a novidade agora compreende a avaliação do ressurgimento dessas ideias antigas. A tese tem seu desenvolvimento por meio do levantamento bibliográfico das principais obras, textos bíblicos e fontes extrabíblicas sobre o tema.

O objetivo de nossa pesquisa é justamente analisar as teorias sobre a Torah e os Profetas Anteriores – nas quais as revisões do próprio Pentateuco e da OHD foram realizadas sob a influência da lei e sob o contexto sócio-histórico do pós-exílio. O que é interessante em tudo isto é trazermos de volta uma pesquisa esquecida sobre o Eneateuco. A discussão da teoria das fontes ou das teorias dos documentos já é considerada ultrapassada. A tese investiga como esses blocos literários foram agrupados e depois separados, e como surgiram, depois, as teorias da divisão ou do reagrupamento do Pentateuco, do Tetrateuco, do Hexateuco e do Eneateuco. Pentateuco é uma terminologia aceita tanto por judeus, que também usam a denominação Torah, quanto pelos cristãos. As variantes Tetrateuco, Hexateuco e Eneateuco são estudadas e reavaliadas. A questão central está na Torah ou Pentateuco e nos Profetas Anteriores ou OHD: sua formação, os agrupamentos desses textos e, por fim, suas separações e divisões. Discutimos a história de Israel num período específico entre o exílio e o pós-exílio, mais precisamente no Período Persa, que compreende os anos de 538 a 333 a.C.

O Primeiro Capítulo aborda o estado da questão: Em que ponto estão as discussões acerca do Eneateuco, sua junção e separação? A pesquisa está centrada na busca de uma solução sobre as ideias da Torah ou Pentateuco e dos Profetas Anteriores, ou OHD. Estudamos as teorias antigas e as teorias

novas, e as nomenclaturas dadas por pesquisadores através dos tempos. Começamos por esclarecer algumas ideias sobre a Torah e sobre os Profetas Anteriores. Iniciamos pelas nomenclaturas já consagradas, a partir de seus nomes: Tetrateuco, Pentateuco/Torah, Hexateuco e Eneateuco. Depois de analisarmos as várias posições de diversos autores, desde o Iluminismo, passando pelos estudos dos séculos XVIII, XIX, XX, chegamos ao século XXI.

No segundo capítulo analisamos o contexto sócio-histórico do período considerado a época das redações finais, em que ocorreram as inserções na Torah e nos Profetas Anteriores. Nesse período, em razão da política persa e das questões sócio-econômicas, houve uma mudança na literatura da Torah e da OHD. Nesse contexto, foram agrupados, juntados e separados os textos do Eneateuco. Em nossa análise, foram consideradas a história do império persa, suas políticas para com os povos dominados, as formas religiosas e as suas influências na religião dos judaítas. Estudamos o retorno dos exilados, a reconstrução da cidade de Jerusalém e os movimentos de resistência, opostos a essa reconstrução. O caos social impediu o bom desempenho da reconstrução em Yehud e, na Pérsia, há rumores de mudança política. O imperador persa envia Esdras e Neemias à província para ajudarem na manutenção da ordem social, política e religiosa. A dúvida começa na caracterização desses personagens. Eles são descendentes do rei Jeoiaquim, o último rei de Judá antes do exílio de 586 a.C., ou são burocratas do reinado persa? Eles chegam com o projeto e propósito de recriar o reinado.

O Terceiro Capítulo analisa as discussões das revisões do escrito sacerdotal aos textos da Torah no Período Persa, a partir de um modelo criado por Childs (1989) e desenvolvido por Rendtorff (2009), denominado *canonical approach* (abordagem canônica), e a pesquisa bibliográfica sobre a formação da Torah. Como ocorreu a influência do Código Sacerdotal na reformulação dos escritos da própria Torah e dos Profetas Anteriores e as reformulações dos textos do Deuteronômio no pós-exílio? Houve uma releitura do Eneateuco a partir do Decálogo e do Livro da Aliança com a consequente influência na sua redação final. O contexto sócio-histórico também influenciou nas costuras desses textos, ou de trechos literários que foram adequações em função da política persa e do contexto do fim do pós-exílio.

São discutidas, no Quarto Capítulo, as revisões deuteronomistas (Dtr) feitas na própria OHD, no contexto da lei e no contexto sócio-histórico do Período Persa. Conforme Braulik (1991) essas revisões passam pelo enquadramento dos Dez Mandamentos e são encontradas desde Josué até Reis, e também, na forma da literatura, de Gênesis a Deuteronômio. A revisão do Pentateuco se deu através da influência da lei, das legislações e dos mandamentos. A teoria sobre essa revisão pode ser encontrada em Braulik (1991), Falk (2006), Carmichael (1984), Weinfeld (1996) e Jackson (1997). Esses autores insistem que a revisão e a reconstrução do texto neste período se deram a partir da modificação da lei e em razão do contexto social.

A Torah em seu texto massorético atual não é igual à que começou a ser canonizada no Período Persa. Ela resulta de várias revisões, por motivos sócio-históricos. Nossa análise da OHD se dá à luz dessas redações finais, em que constam as insersões efetuadas no Período Persa.

A revisão do Eneateuco e de sua divisão na Torah e em os Profetas Anteriores[1], determina os redatores, as tradições, as redações de ambos os blocos literários. A nossa hipótese vai além desses fatos. A revisão dos textos do Eneateuco atende aos grupos sociais da província de Yehud e à política persa de colaboração com os dominados. Não que os persas fossem bonzinhos, ou tivessem uma política de "boa vizinhança", ou de "tolerância" com os dominados. Seu objetivo era arrecadar impostos de um povo dominado. Daí a "tolerância": criar condições para o povo dominado produzir e pagar seus tributos. Mais ainda: encontramos os interesses de uma elite judaíta, que pensava usufruir dessa situação de seu próprio povo. Outra hipótese que consideramos é que as alterações – separações, divisões, agrupamentos, junções e cesuras – se devem a questões ideológicas, sociais, políticas e religiosas, demarcadas pela situação do exílio e do pós-exílio.

O interesse por esta tema surgiu há tempos, desde a primeira leitura de OHD. Ao longo do tempo, em várias leituras, buscamos analisar de forma mais abrangente a temática, visando esclarecer a nomenclatura utilizada e as teorias que reacenderam a discussão em torno das denominações Tetrateuco, Pentateuco, Hexateuco e Eneateuco.

[1] Denominação na tradição judaica. Na tradição cristã, esse conjunto é chamado de Livros Históricos.

Este trabalho visa mostrar que ainda cabe muita discussão acerca do tema, certamente marcada por amplos debates e parcas soluções, pois a nomenclatura é cambiante, de autor para autor, de tal forma que se torna difícil definir com clareza cada uma das teorias, sobre essas denominações. A análise do contexto sócio-histórico do Período Persa talvez leve a novas conclusões. Segundo nosso estudo, esse contexto vai determinar as influências na composição do Eneateuco, isto é, da Torah, e da OHD. Esse contexto influenciará também na separação do Eneateuco em dois rolos, bem como nas redações e revisões subseqüentes do texto.

1 ESTADO DA QUESTÃO: TETRATEUCO, PENTATEUCO, HEXATEUCO, ENEATEUCO E OS PROFETAS ANTERIORES REVISITADOS

Aqui se discute o "estado da questão": o significado dos nomes Tetrateuco, Pentateuco, Hexateuco e Eneateuco atribuídos pelos diversos autores, através dos séculos, com base em suas respectivas teorias, conforme a divisão proposta dos livros do Primeiro Testamento, a que denominamos Pentateuco e Livros Históricos. Noth (1974, 1986) chama Tetrateuco à reunião dos livros Gênesis (Gn), Êxodo (Ex), Levítico (Lv) e Números (Nm), em que ele apresenta a ideia de que os quatro primeiros livros da Torah têm certas características semelhantes, o que os torna uma obra completa. Ao quinto livro, o Deuteronômio (Dt), ele acrescentou os Livros Históricos, nomeando o conjunto de Obra Historiográfica Deuteronomista (OHD). Rad (1984) denominou Hexateuco ao que ele entendia ser, na sua teoria, a junção do livro de Josué (Js) aos livros da Torah. Eissfeldt (1974), em sua teoria, atribuiu o nome de Eneateuco ao agrupamento, em uma só obra, da Torah com os Profetas Anteriores. Conforme esse autor, há uma unidade de pensamento em todos esses livros.

Os nomes já consagrados pelos judeus são Torah e os Profetas Anteriores, que foram assumidos pelos cristãos, mas com a denominação Pentateuco e Livros Históricos, respectivamente. Neste capítulo, estudamos essas denominações, iniciando pela análise de cada nome; em seguida, veremos como isso foi tratado por diversos autores ao longo da história.

1.1 QUAIS SÃO OS SENTIDOS DESTES NOMES?

A leitura dos textos bíblicos é influenciada por filosofias, teologias, contextos históricos, formas religiosas, contextos econômicos e sociais. Cada época tem o seu modo de ler a Bíblia, conforme suas fontes intelectuais e seu momento histórico. Assim, no contexto sócio-humanístico do Renascimento, não se leu a Bíblia do mesmo modo que no de críticas gerais do Iluminismo. O método histórico-crítico tem sido o mais utilizado. No Iluminismo, tivemos influências do hegelianismo, do positivismo, do evolucionismo etc. Na atualidade,

os estudos antropológicos, psicológicos e sociológicos são aplicados à investigação bíblica.

Na metade do século XX, a tendência na interpretação bíblica é a Nova Crítica Literária. Essa teoria tenta mostrar como os textos devem ser lidos, recorrendo-se a conceitos literários, como gêneros, estilos etc. Atualmente, o que mais se usa são novos métodos exegéticos. Todos esses métodos têm sido usados nos estudos dos termos Tetrateuco, Pentateuco, Hexateuco e Eneateuco. Acrescente-se a leitura canônica – que lê o texto a partir de sua versão final – e a leitura conflitual – que leva em conta as óticas social, econômica, política e ideológica. A divisão das séries dos livros de Gn até Reis (Rs), que compõem o Tetrateuco ou o Pentateuco, e da OHD é menos evidente. A divisão canônica na Torah (Pentateuco) e em os Profetas Anteriores (OHD, que vai de Js a Rs), ou no curso da narrativa de Gn a Rs, completa essas seções narrativas. Em 1943 e 1949 Noth (1974; 1981) elaborou e evidenciou essa separação. Ele retoma a visão prévia do grande pesquisador Wellhausen (1960), cujo argumento tornou-se clássico, de que a obra foi composta de um Hexateuco (denominada assim por conter os cinco livros da Torah, de Gn a Dt, e Js). Porém, os livros de Js, Jz, Sm e Rs foram denominados os Profetas Anteriores, a que, mais tarde, Martin Noth (1981) juntou o Dt e deu o nome de OHD. Essas obras tiveram uma revisão deuteronomista feita não se sabe se por um ou vários escritores, redatores ou colecionadores e foi estendida do Hexateuco (Gn a Js) para um Eneateuco (Gn a Rs). Noth atribui ao Dt um papel preponderante em toda a narrativa.

No início do século XIX, em 1807, de Wette (apud KRAUS*, 1982*) declara que há uma recapitulação dessa narrativa do Tetrateuco e que se acrescenta o livro de Dt, mesmo de forma aleatória o qual conclui o Pentateuco (Torah). Essa parte do cânon judaico passa a ser mais importante. A obra termina na narrativa da morte de Moisés, em Dt 34. O livro de Dt é também uma transição narrativa e teológica para os livros de Js a Rs. Em Dt dá-se uma divisão literária. A conexão, no Hexateuco, de Gn a Nm e Js segue-se de forma automática: após os patriarcas e o Êxodo do Egito, o povo de Israel, através do deserto, chega às portas da Terra Prometida. Moisés morre, e o povo ocupa a terra sob a liderança de Josué. O Tetrateuco, como parte principal, deixa a seção sem a pré-história dos livros de Js a Rs, que aparecem mais como um apêndice, do que como

continuação do Pentateuco ou do Hexateuco, pressupostos neles. Em 1943, Noth (1976) afirma também que a narrativa antiga do assentamento foi uma conclusão original do Tetrateuco. Essa conclusão foi separada nos livros de Dt e Js, e acrescida à OHD no Escrito Deuteronômico Fundamental – *Deuteronomisticher Grundschrift* (Dtr^G). Depois, foi perdida na formação do Pentateuco, incluindo o Dt 34, sem o fundamento da Lei Deuteronomista. A união desse conjunto com os livros de Js a Rs (OHD), seja como conclusão, seja como apêndice, forma o Eneateuco. Nos dois casos, a narrativa da morte de Moisés, em Dt 34, em algum grau, serve como substituto para o Dt, que foi inserido somente depois do exílio, quando foi agrupado à OHD, em sua segunda redação, no século IV a.C. O Eneateuco, em seu início, era uma obra completa, sem separações ou divisões. Por algum motivo, essa obra foi separada, dividida, e recebeu em seus vários finais os acréscimos que fizeram dela uma obra menos homogênea e cheia de detalhes.

1.1.1 O Pentateuco

A denominação Pentateuco é muito antiga e provém da Septuaginta (LXX). A tradição rabínica usava outra terminologia: Torah (Lei) para designar os cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica, que terminam com a morte de Moisés, em Dt 34, a que os rabinos também denominavam *Hamisha humshe ha Torah* (as cinco primeiras partes da Lei). Por essa razão, na tradução para o grego, na LXX, a obra recebeu o nome de *Pentáteukhos* (*Bíblos*), que, na Vulgata (V), foi traduzida como *Pentateuchus* (*Liber*): *penta* (cinco) e *teuchus* (instrumento, arma, utensílio). O termo também pode significar o recipiente onde se guardavam os cilindros dos rolos com os manuscritos. Os cinco rolos eram guardados num tipo de baú. O Pentateuco ou a Torah é tanto a primeira parte do Primeiro Testamento cristão, como da Bíblia Hebraica. Contém os cinco primeiros livros: Gn, Ex, Lv, Nm e Dt, dados pela V, que os traduziu da LXX. Em Hebraico, esses nomes são diferentes e referem-se às primeiras palavras de cada livro. Assim, Gênesis leva o nome *Bereshit* (No começo); Êxodo é *Shemot* (Nomes); Levítico, *Wayqra* (Chamou); Números, *Bamidbar* (No deserto), e Deuteronômio, *Debarim* (Palavras). Pentateuco foi o nome usado na Patrística; os judeus preferem chamar de Torah – Lei, ou Lei de Moisés (EISSFELDT,

1974; ZENGER, 2003; BENTZEN, 1974; BLEKINSOPP, 1999; CHILDS, 1989b; KRAUS, 1982; KAISER, 1984; RENDTORFF, 2009).

1.1.2 O Hexateuco

O primeiro autor a empregar o nome Hexateuco foi Ewald, em 1864 (apud KRAUS*, 1982*). A tradição antiga limitava-se aos cinco livros da Lei. Isto foi questionado ao longo da história sobre as origens do Pentateuco e as origens de Israel. A história de Israel, antigamente descrita como O Livro das Origens por Ewald 1864 (apud KRAUS*, 1982*), considerava de Gn a Js. Já em 1866, Wellhausen (1960) mencionava essas discussões, e atribuiu ao conjunto o nome de Hexateuco. Autores muito antigos, como Espinosa, em 1670, e Alexander Geddes, em 1792, citados por Kraus (1982), já haviam formulado a teoria do Hexateuco. Depois disso, o uso desse termo passou a ser mais comum.

O famoso estudo de Rad (1988) começa a tratar do "Problema morfogenético do Hexateuco". Para esse autor, o núcleo das tradições de Israel se encontra no "breve credo histórico", em Dt 6,21-23; 26,5-9 e em Js 24,2-13, que termina com a referência ao dom da terra. Rad (1984) deduz que não se deve mais falar em Pentateuco, mas em Hexateuco e que o relato das tradições do Antigo Israel devia concluir-se com a narração da conquista, no livro de Josué, o sexto livro da Bíblia Hebraica.

1.1.3 O Tetrateuco

Kratz (2005) expressa a problemática do Tetrateuco da seguinte maneira:

> O Tetrateuco serviu de base introdutória à OHD; ou pode ter sido uma obra já existente e paralela. Assim teríamos uma grande obra teológica e histórica, que vai da criação, passa pela terra, juízes, monarquia e o exílio (KRATZ, 2005, p. 50).

Esse pensamento de Kratz (2005) nos mostra a discussão generalizada sobre o Eneateuco e seus nove livros: Gn, Ex, Lv, Nm, Dt + Js, Jz, Sm e Rs. O livro de Dt é o centro de tudo: do livro da lei, da Torah, e de 2Rs 22-23. Ele serviu de base para a reforma religiosa, do templo, e foi usado por Josias como lei em seu reinado. Datado do século VII a.C. (622 a.C.), serviu de base para a reforma sócio-religiosa. Há indícios de que o texto de Dt 12-26 seria uma

reformulação do Código da Aliança, em Ex 20,22-23,19, que seria mais antigo. Mas há ainda dois códigos mais recentes, do Sacerdotal: as Leis da Pureza, em Lv 11-15, e o Código da Santidade, em Lv 16-27. São textos do pós-exílio, que reformulam os demais códigos de Ex e Dt. Há outros códigos menores, como os decálogos de Ex 20 e de Dt. O Decálogo pode ser da época dos profetas, e o Dt, entre vários materiais, não provém de leis – como genealogias, mitologias e narrações –, mas são leis como núcleos legais em geral. Leis antigas e novas leis são encontradas na Torah. As leis estão na memória histórica: o Sinai, em Ex 19 e Nm 10, como revelação de YHWH ao povo e a Moisés. Em Dt 1-4, temos várias formas de literatura, como a pregação de Moisés, que é a revelação de YHWH. Assim temos as leis reveladas. As leis do Sinai são sacerdotais e não deuteronomistas.

Na década de 1940, durante a Segunda Guerra Mundial, um dos mais brilhantes alunos de Gerhard von Rad, Martin Noth (1981) discute a teoria de seu mestre. Em seu estudo sobre a história das tradições do Pentateuco (NOTH, 1981), declara que não se deve falar de Pentateuco ou Hexateuco, mas de Tetrateuco. A obra situa as origens do nome do Tetrateuco (quatro rolos), composto de Gn a Nm. A sua tese é um pouco complicada e ainda muito discutida. Para ele, não existem textos deuteronômicos nesses quatro livros, com exceção de alguns resquícios acrescentados sem muita importância. O autor afirma que não há relação literária entre esses livros e o Dt. Nem as fontes do Pentateuco, nem as narrações do Tetrateuco estão presentes no livro de Josué. Por isso, Noth (1981) considera difícil falar em Hexateuco ou em Pentateuco. Outro fator determinante é que Dt é o começo, e também o prefácio da OHD (de Js a Rs). O Dtr – complexo das narrativas encontradas em os Profetas Anteriores – é precedido de um breve resumo da História de Israel (Dt 1-3), que repete relatos já conhecidos para o leitor do livro de Nm. Essas repetições somente se justificam se o Dt tivesse sido composto como começo de uma nova obra, em continuidade aos Livros Históricos, ou os Profetas Anteriores (de Js a Rs). As repetições de Nm em Dt 1-3 não fariam sentido se se considerasse o Dt a conclusão do Tetrateuco, que inclui o livro de Nm.

> A OHD deve ser lida “à luz de Dt”. Como Josué pode conquistar a terra? Isto é descrito porque ele foi “fiel à lei de Moisés” (Js 1,7-8; 23,6). O povo infiel é castigado por YHWH com a perda da posse da terra (2Rs

> 17,7-23 ou descrita em 17,13.19). A OHD é a história da fidelidade ou da infidelidade de Israel à lei de Moisés contida no livro de Dt. (NOTH, 1981, p. 1-13).

Segundo essa reflexão de Noth (1981), o Pentateuco nasce da junção do Dt ao Tetrateuco, certamente justificada pela reunião desses dois blocos – Tetrateuco e OHD, da qual, para o autor o Dt é uma introdução, em uma grande obra, denominada Eneateuco. O Dt se converte na conclusão do Pentateuco e então separa Js do resto da OHD. Noth (1981) jamais confirmou tais detalhes do Tetrateuco. Ele afirma que tanto as fontes antigas como os livros atuais, em Gn a Nm, exigem uma continuação, e essas obras são os relatos da conquista, em Js e Jz. Engnell (1970) afirma a existência de um Tetrateuco de forma independente, constituído de Gn, Ex, Lv e Nm, elaborado pela Obra Sacerdotal (P). Os escritos da Obra Sarcerdotal resultam de recolhimento e recopilação de antigas tradições orais. Como o Tetrateuco sacerdotal tinha a seu lado o Dt e a OHD, esse autor nunca apresentou argumentos fortes para as suas hipóteses ou teoria, nem conseguiu demonstrar as suas afirmações.

1.1.4 O Eneateuco

Eissfeldt foi o primeiro a tratar cientificamente o Eneateuco, em 1934, na Introdução da primeira edição em alemão do Antigo Testamento – AT (EISSFELDT, 1975, p. 155-239). O bloco literário é abrangente, formado por escritos de vários autores, coletores e redatores finais. O bloco vai de Gn a 2Rs e forma uma grande unidade literária, que vai da criação de todas as coisas e termina com o relato do exílio babilônico. Eneateuco significa “nove rolos” – Gn, Ex, Lv, Nm, Dt, Js, Jz, Sm e Rs. Os livros de Sm e Rs foram divididos depois em duas obras, mas em hebraico, no cânon judaico, e sempre permaneceram como obras únicas, ou seja, um só livro de Sm e um só livro de Rs. Para Friedman (1987), o Eneateuco é uma “história primária” ou a “primeira história de Israel”. A segunda história de Israel, conforme este autor, é a Obra Historiográfica do Cronista (OHCr), que recolhe apenas um esboço da história da criação e das origens de Israel, e vai pelo reino de Davi, dando muita importância a seu filho, o Rei Salomão, e a seus sucessores. Os livros de Esdras (Esd) e Neemias (Ne) descrevem a reformulação da comunidade judaíta, da região de Yehud, depois do exílio. O texto da OHCr narra desde a extensão da criação até o segundo

templo. A história inicial termina com a destruição do templo de Jerusalém, e a segunda história, a Obra do Cronista finda com a reconstrução, depois do exílio, da cidade, dos muros e do templo de Jerusalém.

Na realidade, a história de Israel não termina com a conquista da terra. Em Jz 2,8.10, este trecho está relacionado com Ex 1,6.8, e narra a história dos Patriarcas. Estes ganchos literários criam laços entre vários blocos narrativos e, por sua vez, assinalam a passagem de um período da História de Israel para outro período. Ex 1,6.8 mostra a passagem do período dos Patriarcas para o êxodo; Jz 2,8.10 mostra a passagem da época de Josué para os juízes (Cf Js 24,29.31). As indicações cronológicas que aparecem nestes livros são reflexos de uma visão global da História de Israel que um redator imaginou. A permanência no Egito durou 430 anos, conforme Ex 12,40-41. Salomão começou a construir o templo 480 anos depois da saída do Egito, ou seja, depois do êxodo (1Rs 6,1). A partir desta data, no quarto ano do reinado de Salomão foi terminada a construção do templo, que permaneceu de pé até o final do reinado de Judá ou o início do exílio babilônico, quando foi destruído. E também no relato do exílio ao retorno dos exilados, chegamos de novo aos 480 anos. Para obter tais datações devem ser analisados os dados encontrados nos livros 1 e 2Rs, tais como eles aparecem nos textos atuais.

Outros relatos podem ser retirados dos escritos no Eneateuco sem modificar-lhe o conteúdo. Na cronologia de P o êxodo se deu no ano 2666 depois da criação do mundo, número apenas simbólico, que faz parte de outro número: 4000 anos depois da criação, que coincidiria com a purificação e a nova dedicação do templo pelos Macabeus, no ano 164 a.C. Desse modo, o Pentateuco não termina com a morte de Moisés (Dt 34). Sem o livro de Js, que relata a promessa da terra aos patriarcas, a narrativa fica incompleta. Js 21,43-45 vê a conquista da terra como o cumprimento de uma promessa aos antepassados de Israel.

Existem relações entre a criação (Gn 1), a construção do santuário (*maqom* – lugar, morada) no deserto (Ex 35-40) e a instalação do santuário na terra prometida (Js 18-19). O templo de Salomão será construído 480 anos depois do Êxodo (1Rs 6,1). Os sistemas de datas no antigo Israel relacionam numa única narrativa uma sequência: a criação, o êxodo e a construção do templo de Salomão. O tema mais importante da história de Israel é a fidelidade à

aliança e à lei. A infidelidade do povo é, para Dtr, a causa da destruição, da perda da terra e do exílio, temática tratada em Gn 2-3 como um caráter universal. O jardim do Éden corresponde à terra, o preceito de não comer do fruto da árvore do saber, do bem e do mal, corresponde à lei de Moisés, e a expulsão de Adão e Eva do jardim resulta da não observância à lei, motivo que leva ao exílio.

Os termos empregados em Js 21,43-45 têm um colorido deuteronomista e se encontram apenas em textos tardios: Gn 15,7.18; 26,3. Quem são os patriarcas? Abraão, Isaque e Jacó, ou os israelitas que saíram do Egito? As promessas citadas em Js 21,44 não se encontram em Gn, mas estão de novo em Dt 12,10b; 25,19, na expressão: “e os manteve em paz com todos os povos vizinhos”. A promessa foi feita ao povo do Ex e não aos patriarcas de Gn. Se existe uma relação, a interpretação talvez remonte à época do exílio babilônico.

As relações entre Gn 1 e Ex 24-25; 39-40 são importantes. O esquema semanal de Gn 1,1-2,4a reaparece em Ex 24,1. E este não se encontra em Js 18,1; 19,51. As comparações e analogias entre Gn 2-3 e o tema da terra na OHD não são claras. A terminologia é diferente e não há referência explícita à história de Gn na OHD. Faltam em Gn 2-3 referências claras à teologia da aliança. Em Gn 2,1-17, o castigo anunciado para quem não observa o mandamento não é mais a expulsão do jardim, do paraíso, senão a morte (2,17b). Gn 2-3 é um texto recente, redigido por P ou por J, talvez da época do exílio. Dozemann/Schmid (2006), numa obra coletiva sobre “Adeus ao Javista”, afirmam que o Javista não foi um escritor ou uma escola de redatores. Conforme outros escritores, essa obra pode ter sido redigida por P ou até por Dtr. Porém, segundo nota da Bíblia de Jerusalém aposta a Gn 2,4b, o texto é Javista.

Ao nos depararmos com essas controvérsias, notamos as diferenças das concepções Javista, Sacerdotal, Deuteronomista. Ao falarmos do Eneateuco ou da história primária, não nos referimos a essas mesmas formas literárias. Há uma conexão entre a obra Sacerdotal e a Deuteronomista nos escritos do Eneateuco. Estudos mais aprofundados dos livros evidenciam os nexos entre o Dt e 1 e 2Rs. Não se tem pesquisado o suficiente sobre as conexões existentes no bloco literário da História Primitiva de Israel no Eneateuco. Assim, partimos para uma discussão entre as denominações, suas histórias e pesquisas.

O quadro 1, abaixo, mostra como se deu a formação do Eneateuco, não

por temas literários, mas por livros. Depois analisaremos os blocos que formaram os livros.

Quadro 1: Formação do Eneateuco por livros

Gn	Ex	Lv	Nm	Dt

+

Js	Jz	Sm	Rs

=

Gn	Ex	Lv	Nm	**Dt**	Js	Jz	Sm	Rs

1.2 O ESTADO DE QUESTÃO: TETRATEUCO, PENTATEUCO, HEXATEUCO E ENEATEUCO

No início do cristianismo, as tradições rabínicas ou judaicas e cristãs consideram Moisés o autor da Torah/Pentateuco. Fílon de Alexandria (*De Vita Mosis*, II, 51, *apud* Ska, 2001) e Flávio Josefo (*Ant Jud* IV, VIII, 48, *apud* Ska, 2001), afirmam que Moisés escreveu inclusive o relato de sua morte (Dt 34,5ss). Essas ideias ultrapassaram vários séculos e continuam mostrando que o Pentateuco fala das peripécias de Moisés como escritor. Fala-se que YHWH o convoca e o encarrega da tarefa de escrever “as suas memórias” e as vitórias de Israel sobre os amalequitas, narradas em Ex 17,14. Essas tradições também consideram que Moisés escreveu o **Código da Aliança**, em Ex 24,4 e o direito de privilégio de YHWH, em Ex 34,27. Em Nm 33,2, fala-se que Moisés registrou em seu diário, livro da caminhada pelo deserto, as fases e lugares por onde passaram pelo deserto até chegarem às planícies de Moabe. Mas é em Dt 31,9.24 que se mostra a autoria mosaica da Torah.

Ibn Ezra, em 1167 (apud KRAUS*, 1982*), nega que Moisés seja autor do Pentateuco. Os escritos estão na segunda pessoa do singular e na segunda pessoa do plural (tu e vós); mas, em Dt 31,9 as referências a Moisés estão na terceira pessoa. Se fosse o autor, empregaria a primeira pessoa do singular. No próprio Talmude já se suspeita dessa atribuição. Lá se diz que Dt 34,5-12 foi um texto acrescentado por Josué (Babba Bathra 14b). Ibn Ezra fala de outras

adições à Torah após Moisés, e apenas parte dos rabinos medievais aceitam a tradição mosaica do Pentateuco. O método histórico-crítico, recorrendo a critérios científicos, usou todos os seus meios para analisar o processo da formação dos textos bíblicos, da mesma forma como procedeu com o estudo dos textos antigos. O Iluminismo mudou de orientação: os textos bíblicos começaram a ser considerados textos do passado e textos inspirados. Verificou-se que se trata de textos duplicados, repetições, tensões, mudanças de estilo. Assim, como pensar em um só autor, escritor, redator de tantos blocos literários? Diante da complexidade dos textos e da variedade de estilos, a crítica literária se pergunta: como atribuir a um só escritor? A crítica literária e formal são apenas as primeiras etapas de um processo de análise. A crítica das tradições e a crítica da redação complementam as outras formas de análise.

A tarefa da crítica literária consiste em determinar se o texto é ou não homogêneo; se ele foi escrito por um ou mais autores e em separar os elementos acrescentados aos originais e determinar a unidade ou heterogeneidade dos textos. Em 1410, Alfonso de Madrigal (apud KRAUS, 1982) questiona a autoria mosaica do Pentateuco, atribuindo-a a Esdras. Em 1738, Astruc (apud KRAUS, 1982), com a obra *História Crítica do Velho Testamento*, publicada somente em 1778**,** mostra duplicatas, tensões, mudanças de estilo e uma série de traços formais e temáticos do Pentateuco, que o levaram a declarar que Moisés não poderia ser o seu autor. Esse método se transforma em critérios da crítica literária. Simon (apud KRAUS, 1982) declara que no Pentateuco há fontes anteriores a Moisés e acréscimos posteriores a ele. E aponta Esdras como o compilador do Pentateuco. Para Simon, vários escritores redigiram, desde Moisés até Esdras, acerca dos acontecimentos sobre a vida do povo de Israel. Esses textos eram histórias, narrativas, lendas, leis que foram deixadas de geração a geração, até a compilação final efetuada por Esdras.

Em 1711 e 1753, respectivamente, Witter e Astruc (apud KRAUS, 1982, p. 15-40) foram os criadores da teoria documentária antiga. Eles observaram que, nos textos do AT, Deus era denominado Elohim e YHWH, em hebraico. Witter estudou somente Gn e Astruc estendeu essa teoria a Ex. Eles chamaram essas fontes de Elohista (E) e Javista (J). Estas fontes ou documentos são os mais importantes. Esses autores acreditam que Moisés serviu-se dessas fontes para compor o Pentateuco. Outra hipótese – denominada Fragmentos, foi

desenvolvida por Geddes, em 1792, e por Vater, em 1802, que fizeram um enorme esforço de continuação a Witter e Astruc. Descobrira, outras fontes fora de Gn e em todo o Pentateuco. Estudaram, de preferência, os textos de leis. Para Alexander Geddes, o Pentateuco é uma coletânea de fragmentos longos, independentes, sem continuidade, resultado do trabalho de grupos diferentes de recompiladores, inclusive o Elohista e o Javista. Para Vater, a lei é a parte principal do Pentateuco. O núcleo dessa mesma lei se encontra em Dt, composto nos reinados de Davi e Salomão, e redescoberto e reeditado na época de Josias. Essa hipótese dos fragmentos esclarece vários problemas do Pentateuco, sobretudo com relação aos textos legais, mas não explica as narrativas.

A hipótese dos complementos foi formulada por Ewald em 1823 e Kelle em 1812 (apud KRAUS, 1982). Eles mostram que não há fragmentos, mas narrativas que se complementam, embora apresentem certas divergências. Eles descobriram o escritor P, um escrito fundamental, complementado com os acréscimos das fontes Elohista e J. A questão fundamental não era descobrir fontes, mas atribuir-lhes datas, o que foi feito em 1805 por Wette (apud KRAUS*, 1982*). Para esse autor, o "livro da lei" encontrado no templo, por Josias, conforme 2Rs 22, era como o Dt original. Seu conteúdo ajuda a datar os demais escritos e o próprio Pentateuco. O programa foi adotado por Josias como sequência do descobrimento do "livro da lei", de modo especial a centralização do culto. As leis deuteronômicas se correspondem (2Rs 23,4-20 e Dt 12-26). A centralização do culto se converte no ponto central para a datação do Pentateuco: as leis que pressupõem a centralização do culto são contemporâneas ou são posteriores à reforma de Josias, efetuada em 622 a.C., e não anteriores.

Surge então a nova teoria documentária formulada por Hupfeld, em 1853 (apud KRAUS, 1982), com o seu comentário de Gênesis. Ele propõe essa nova, pois não considera homogênea a fonte Elohista, e a divide em E^1 (Elohista primitivo) e E^2 (Elohista normal), e considera a Javista a mais tardia de todas. A E^1 é igual a P, que é fundamental, pois contém a essência da lei. A divisão da fonte Elohista foi importante para a crítica literária, pois reconhecia que o nome de Deus – Elohim – não era suficiente para separar as fontes ou denominar um documento. Hupfeld não só separou uns textos dos outros, mas analisou os

vocábulos, os estilos, o conteúdo. Chegou à conclusão de que os textos que empregam o nome Elohim não pertencem ao mesmo autor ou não fazem parte do mesmo documento. Ele deu um novo passo e mostrou que o fato de existirem três fontes em uma só devia-se a um redator, cujo trabalho foi ordenar e costurar os textos das três fontes. Graf (apud KRAUS, 1982) segue a hipótese de Hupfeld, mudando apenas a ordem e a datação das fontes. Ele se apoia em observações de seu mestre, Reuss (apud KRAUS, 1982). Em Livros Históricos do Antigo Testamento, de 1886, Graf (apud KRAUS, 1982) fala que nem o Dt, nem os Livros Históricos de Js a Rs, e muito menos os profetas pré-exílicos dão indícios de conhecerem as leis do P no Pentateuco, o que demonstra que as leis P são posteriores a eles e ao exílio. Segundo Campbell e O'Brien (2004), a teoria documentária, na sua forma clássica, tem cinco critérios para separar as fontes ou distinguir os documentos: duplicatas e repetições de textos, variação dos nomes divinos, contradições nos textos, variação na linguagem e no estilo e sinais de compilação e redação de relatos paralelos.

Para Graf, em 1878 (apud KRAUS, 1982), o marco narrativo foi fechado na época exílica ou pós-exílica, e o documento E^1/P é mais recente e o J, mais antigo. Wellhausen, em 1871 (apud KRAUS, 1982), publica um livro sobre Samuel, tendo lido quando jovem as obras de Ewald e de Graf. Seu trabalho conclui que nem Sm nem Rs possuíam as leis sacerdotais do Pentateuco (E^1/P). Em sua obra sobre o Hexateuco e sobre a história de Israel, afirma que do Javista e do Elohista, surgiu o Jeovista (JE), que foi agrupado à fonte Deuteronomista; a fonte Sacerdotal é uma obra independente. O Código Sacerdotal uniu-se à Jeovista e à Deuteronomista, dando origem ao Hexateuco. Pela primeira vez, temos a teoria do Hexateuco em contraposição ao Pentateuco. O autor mostra que o Hexateuco possui quatro fontes ou documentos de épocas diferentes. O Javista e o Elohista são as mais antigas fontes, e serviram de base para o Jeovista – uma composição literária redacional do século VIII a.C. A fonte Deuteronomista é da época do pós-exílio. A redação final do Pentateuco é da época da reforma de Esdras. Wellhausen (1960) enfatiza que o fundo histórico desses textos do Hexateuco descreve como evoluiu a religião de Israel. Para ele, o importante são as evoluções das instituições cultuais refletidas nessas fontes. Os textos Javista e Elohista ainda têm vários locais de culto: altares e santuários patriarcais. A reforma Dtr acaba

com vários locais de culto e o centraliza no templo de Jerusalém (Dt 12). A fonte Sacerdotal fala da centralização como um dado especial.

A crítica da forma e da tradição foi fundada por Gunkel (1997) e usada por Rad (1976) e Noth (1981). Para eles, o estudo das formas é fundamental para a exegese não confundir forma e gênero. A forma é individual e concreta – o texto é particular – e o gênero é abstrato – tipo de texto. Na própria literatura não existe mais que as formas. O gênero é o resultado teórico de uma ciência, uma forma ideal ou típica. Quando uma ou mais unidades literárias independentes têm uma forma idêntica ou similar, podemos falar de gênero. Os textos do Primeiro Testamento foram compostos para um determinado fim. A análise das formas e dos conteúdos tenta ajudar a determinar a situação e as circunstâncias vitais nas quais nasceu o texto, ou seja, sua pré-história.

O estudo da tradição consiste fundamentalmente na análise da pré-história dos textos, do conteúdo transmitido, oralmente ou por escrito, de geração a geração, sob a forma de narrativa, lei, ou poema. A crítica das tradições começa pela forma dos textos e pressupõe a crítica da forma. As críticas da forma e das tradições tiveram um grande impulso com Gunkel, Rad e Noth. A pretensão de Gunkel (1997) não era romper com a crítica literária, nem com a teoria das fontes, senão ultrapassá-las. Sua obra foi concebida mais como um complemento da Teoria documentária do que uma alternativa a ela, pois não é suficiente determinar os estratos literários do texto bíblico. É necessário perguntar pelos relatos que estão por trás das fontes identificadas pelos críticos. Visto que, como ocorre nos outros povos, a literatura do antigo Israel faz parte da vida do povo, o mais importante é determinar o *Sitz im Leben* (a situação vivencial), o ambiente de origem das pequenas unidades literárias, o que nos leva a ir além dos textos escritos e chegar aos protótipos das tradições orais dos textos bíblicos.

Em um estudo sobre o livro de Gn, em 1910, Gunkel (1997) aborda uma questão metodológica. Qual é a unidade determinante, pela qual se deve começar a investigação? Para este autor, a unidade não está nas fontes, mas nas unidades menores dos textos, que são lendas. O Gn é uma coleção de lendas (*Sagen*), de narrativas poéticas, populares, transmitidas desde a antiguidade, que falam sobre pessoas ou acontecimentos do passado. Conforme Gunkel (1997), as formas mais primitivas das lendas de Gn eram textos

individuais e independentes, com um começo e um final definidor. No curso da transmissão oral, essas lendas foram agrupando ciclos, que foram recolhidos pelos escritores profissionais numa grande obra. Aqui, Gunkel (1997) se encontra com a teoria documentária. O Javista e o Elohista foram os primeiros recopiladores das lendas de Gn. As diferenças, as tensões ou as contradições no texto não se devem às fontes, mas à heterogeneidade das lendas recopiladas.

Rad (1984), no juízo sobre a origem do Hexateuco, mostra que a ênfase está no "credo histórico", resumo da história da salvação como uma profissão de fé, relacionado com a festa da aliança de Siquém, cujo relato está narrado em Dt 26,5b-9. As tradições têm germe no credo dos patriarcas, do êxodo, da caminhada pelo deserto, e da entrada na terra prometida, textos que se desenvolveram pouco a pouco, até as formas diferentes e complexas da tradição – peças de tipo intermediário das pequenas unidades. Conforme a opinião de Gunkel (1997), o primeiro a dar forma literária a essas tradições foi o redator de Javista, um grande historiador e teólogo, que escreveu uma obra na época de Davi e Salomão, a que Rad (1984), denominada Iluminismo em Israel. Esse redator incorporou a tradição do Sinai às outras tradições, antepôs uma história das Origens (Gn 2-11) e acrescentou outras narrativas, sendo o verdadeiro autor do Hexateuco, cabendo ao Elohista e ao Sacerdotal um papel menos relevante.

Para Noth (1981), a forma atual das tradições do Pentateuco reflete uma orientação pan-israelita, o que quer dizer que a ênfase está na generalização da história de Israel. Para a formação das tradições, Israel pré-monárquico se serviu de cinco temas fundamentais, que coincidem com as afirmações de fé do credo – a saída do Egito, a entrada na Palestina, a promessa aos patriarcas, a caminhada pelo deserto e o Sinai. Esses temas foram agrupados, enriquecidos e transformados, com o acréscimo de outras tradições secundárias orais de tipo cultual e popular: as pragas do Egito, a páscoa, episódios da conquista, Jacó em Siquém e a Transjordânia, Isaque e Abraão, a montanha de Deus, os Midianitas. Os escritos foram fixados e os autores dessas fontes deram traços literários e teológicos. Semelhanças e diferenças entre o Javista e o Elohista levam os autores a pensar numa fonte comum. A fonte Sacerdotal é uma narrativa que trata do início da História de Israel, em que há poucas leis, e serviu como alicerce, arcabouço para a redação final do Pentateuco. O período que vai desde

a primeira publicação das obras de Gunkel (1997), e de Noth (1981), ou seja, de 1910 a 1948, foi muito fecundo para a pesquisa do Pentateuco. Gunkel, Rad e Noth inovaram em vários aspectos os estudos acerca desse livro, sem deixar de lado as pesquisas sobre as suas fontes.

O instigante estudo de Winnet, em 1965 (apud KRAUS*, 1982*), convocou os estudiosos a um novo exame dos fundamentos da teoria documentária. Passaram-se muitos anos para os fundamentos dessa teoria deixarem de ser atribuídos a Wellhausen. Rendtorff (1996) mostrou que as teorias clássicas tinham um futuro incerto. Criticou intensamente a hipótese dos documentos e argumentou que a aparente imutabilidade dessa teoria tornara-se movediça. Terminou por romper com essas teorias. A tendência de discordar da teoria documentária vem de longe: judeus, católicos e protestantes discordavam das propostas dos documentos. A investigação atual rompe com a teoria das fontes, dos fragmentos e dos complementos vistos anteriormente.

Os estudos de Rendtorff (1996; 2009) e Blum (1990) retomam a hipótese dos fragmentos, explicam de forma diferente, pela história da tradição, a teoria das fontes. Os textos independentes e fragmentários se unem e formam uma redação ou composição maior. Rendtorff (1996; 2009) lança um ataque mortal contra a teoria documentária, nega a existência da fonte Javista e a teoria documentária, critica Gunkel, Rad e Noth, afirmando que eles saltam da história da tradição à teoria documentária, que, segundo ele, se alija da história da tradição. As grandes unidades são a história das origens (Gn 1-11), os patriarcas (Gn 12-50), Moisés e o êxodo (Ex 1-15), o Sinai (Ex 19-24), a caminhada através do deserto (Ex 16-18 e Nm 11-20) e a conquista da Terra Prometida (Nm 20-36), cada uma com seu próprio estilo e sua história, independentemente de transmissão. No caso dos patriarcas – Abraão, Isaque, Jacó e José (Gn 12-50), as histórias de Jacó e Abraão são vários ciclos, subdivididos em grupos menores e peças independentes, como as promessas patriarcais e a promessa da terra. Rendtorff (1996) mostra a diferença essencial entre os patriarcas e o êxodo. Ex 3,8-9 fala de uma teoria desconhecida, não para a terra da promessa aos patriarcas. A junção das unidades e ciclos é um trabalho redacional posterior.

Erhard Blum, discípulo e crítico de Rendtorff, publicou dois estudos sobre o Pentateuco: um sobre a composição das histórias patriarcais (BLUM, 1990) e a

outro sobre os estudos da composição daquela obra (BLUM, 1990). Demarcou as composições por meio da crítica à redação e à composição do Pentateuco como elaboração literária a partir das tradições antigas. Defendeu ainda uma unidade entre a história dos patriarcas, dividida em quatro ciclos, em que houve um processo de formação, que vai dos relatos independentes e passa pela formação de ciclos e muitas reelaborações, até chegar a duas grandes composições tardias: uma é a Composição Deuteronomista, a que denominou Kerigma Deuteronomista, acabada em 530 a.C.; e outra, a Sacerdotal, a que chamou de Kerigma Sacerdotal, da época pré-exílica (BLUM, 1990). Na outra obra (BLUM, 1990), pesquisa nos textos e encontra fontes paralelas e independentes, conforme a teoria dos documentos, mas não vê grande unidade como pensava seu grande mestre Rendtorff. Porém, pensa em composições posteriores, recolhidas de tradições mais antigas e elaboradas a partir delas. Para Blum (1990), o Kerigma Deuteronomista começa com Abraão, em Gn 12ss, e pressupõe a Obra Histórica Deuteronomista. Tanto essa obra quanto o Kerigma Deutoronomista partem dos últimos capítulos de Dt. A datação do Kerigma Deuteronomista, para ele, é da época da primeira leva dos exilados que retornaram da Babilônia. O Kerigma Sacerdotal escreve dados antigos, mas foi reescrita no Período Persa. O Pentateuco é o resultado de um compromisso entre duas tendências refletidas na Kergma Deuteronomista e no Kerigma Sacerdotal.

Schmidt (1994), Röse (1976) e Seters (1999; 2009) lançaram um modelo de leitura que considera haver uma narrativa contínua no Pentateuco. Esse modelo se deve a um processo permanente de reinterpretação do qual o Javista é o grande arquiteto. Schmid (1977) fala da continuidade e do distanciamento a respeito da teoria documentária. Admite a existência da fonte Javista, mas a situa na época do exílio e não a considera obra de um historiador ou teólogo, mas coletânea de diversos autores, como a obra Deuteronomista.

Röse (1976) segue os passos de seu mestre Schmidt (1994) e procura responder à questão não solucionada sobre a relação entre o Javista e a OHD. Compara os textos de Dt 1-3 e do livro de Js com as passagens do Javista no Tetrateuco. Röse conclui que um texto está relacionado com o outro e um depende do outro. O Javista é o autor da composição do Tetrateuco, obra que nunca existiu independentemente, mas está no prólogo da OHD. O Javista

corrige a orientação teológica da OHD, pondo em relevo a bênção divina.

Seters (1999; 2009) tornou-se um dos maiores estudiosos do Pentateuco e do Javista na atualidade. Ele atribui ao Javista o papel fundamental na composição do Pentateuco, mas considera o Javista meramente uma composição literária, e não um redator ou escritor. Não é uma tradição oral, nem é fiel aos acontecimentos. O Javista é, na realidade, um grande historiador, como foi Heródoto na Grécia, mas com uma diferença. Ele é mais conciso que Heródoto. Para Seters (1999), o Código Sacerdotal é um suplemento do Javista e não um escrito independente, e o Elohista é apenas uma ficção, ou invenção dos exegetas. Seters foi influenciado por Röse (1976), e este sustenta que o Pentateuco não é uma grande história, mas mera ampliação da OHD, que é uma história composta, que registra desde a conquista da terra, a promessa da terra à perda da terra e da autonomia, e completa o vazio histórico do Pentateuco. O autor da OHD é um historiador igual aos da Antiguidade. A hipótese desse autor tem uma sequência ordenada: o Deuteronomista, o Javista, a fonte Sacerdotal. Para ele, o Javista é mais recente, e é do período do exílio.

Zenger (2003) propõe outra teoria, que é a combinação da hipótese documentária com a hipótese dos fragmentos e dos complementos. Em sua teoria, depois de 900 a.C., podem-se encontrar ciclos independentes de narrativas bíblicas. Ele afirma que, como na teoria documentária, as obras estudadas nesta seção têm três fontes principais. Houve posteriormente um processo redacional para cada uma das fontes e uma vasta e complexa obra realizada ao longo de vários séculos. O Pentateuco, para esse autor, foi concluído no ano 400 a.C. Depois, houve três conjuntos principais: a história jerusalemitana, ou a história dos Patriarcas e do êxodo, uma obra pré-sacerdotal, de 900 a.C., que parece ser a teoria das fontes Jeovistas, de Wellhausen; a obra Sacerdotal – estrato base, acréscimos e a lei da Santidade; e o Dt. O Pentateuco surgiu do compromisso dos grupos sacerdotais e leigos, componentes da comunidade judaíta pós-exílica. A obra foi autorizada pelos persas, sob a chefia de Esdras, para ser o documento oficial da comunidade judaíta no retorno da Babilônia.

Otto (1999) estuda as leis e os estratos narrativos, e considera que, na análise do Pentateuco, importa mais esclarecer a relação da existência entre as coleções legais, e entre essas e as seções narrativas. O Código da Aliança, em

Ex 20,24-23,12, é o mais antigo dos três códigos legais do Pentateuco. O Dt do século VII a.C. (Dt 12-26) é o documento da reforma do culto e da justiça, na época do rei Josias. Nessa reforma, o direito do Código da Aliança é mudado e serve para a centralização do culto. Nessa reelaboração, ao interpretar o Código da Aliança, elementos da época na tradição dos assírios são unidos e agrupados. A Lei da Santidade, em Lv 17-26, é obra do redator final do Pentateuco. Relaciona-se com o Dt e com o Código da Aliança. Por isso, no fechamento do Cânon, tem-se a lei como fundamento da reelaboração do Tetrateuco, e dos Profetas Anteriores.

O fato de o redator da Lei da Santidade recorrer ao Dt como ao Código da Aliança deve-se a uma história de reinterpretação e reformulação dos textos narrativos e legais. Na época de Josias, o Dt substitui o Código da Aliança. No exílio, o Dt é substituído pelo Código da Santidade. Para Otto (1999), o Código da Aliança foi juntado ao Decálogo – a perícope do Sinai –, por ser revelação direta de Deus, e converte-se na legislação primária. Porém, o Dt, por ter sido entregue por Moisés em Moabe, passa a ser a legislação secundária. O Código da Aliança adquire importância após o exílio. A Lei da Santidade está fixada nessa época, e o Dt reduz-se a mera repetição da revelação do Sinai.

Os novos métodos – sincronia, diacronia – mudam a teoria das fontes ou documentária, em que o texto bíblico é visto como um documento para reconstruir o passado. Nas novas teorias, os textos são monumentos a serem contemplados e admirados por seu valor estético e artístico. Os novos métodos interpretam os textos como um sistema fechado, sem a preocupação sobre o autor e suas origens, as circunstâncias e seu mundo. Vários métodos do tipo sincrônico coincidem em atribuir toda importância ao texto final. Interessado pelo autor e pela história, o Método Histórico-Crítico faz uso da crítica das fontes e das críticas textual, literária, histórica, religiosa, e considera o interesse do texto e seus leitores. Na hipótese das fontes, são valorizadas as críticas literárias, que constituem um modo diferente do estudo literário: as duplicações e repetições, os recursos literários para produzir determinados efeitos formais e estéticos no texto.

Na análise retórica da Bíblia, faz-se um corte clássico nas teorias e leituras anteriores e se inspira na retórica greco-latina. A análise retórica clássica foi usada e aplicada aos estudos bíblicos. Nessas leituras, o interesse recai

sobre os procedimentos da retórica semítica e sua composição. Isto contribuiu para a análise e definição das unidades, para melhor conhecimento da estrutura e para a precisão da configuração de seus componentes. A retórica é a arte de compor discursos persuasivos. Na análise retórica da Bíblia, procura-se mostrar a diferença entre a retórica grega e a bíblica: o autor grego demonstra, o judeu mostra. Para o grego, o convencimento é vital; para o judeu, o que interessa é indicar o caminho para o leitor entender o texto.

O método narrativo aplica-se somente às narrativas e tem como objetivo analisar as narrações como peças literárias e não como história. O método narrativo é o mais popular para a análise dos textos narrativos da Bíblia, e se interessa pela trama, pelas personagens e pelo narrador. A análise de narrativa estuda os modos de se contar uma história para se implicar o leitor no mundo do relato e em seus sistemas de valores, valoriza o autor real – quem realmente escreveu – e o leitor real.

A semiótica estuda os sistemas de sentidos nos níveis narrativos, discursivos, lógico e semântico. Preocupa-se com as estruturas profundas e com a gramática do relato, com as categorias lógicas e essenciais do relato todo. Ela não se limita à análise das palavras e frases, mas da relação que existe entre estas e a profundidade do sentido completo dos textos.

1.3 O ENEATEUCO: QUESTÕES LITERÁRIAS, LEGAIS E SOCIAIS

Atualmente há um retorno aos estudos do Eneateuco. Esse texto foi agrupado e separado várias vezes, por questões históricas, literárias, legais e sociais. Falar em Tetrateuco, Pentateuco, Hexateuco, Eneateuco começa agora a ser reavaliado. Faz-se necessário o retorno a uma ideia do Eneateuco como uma obra cuja composição teve início durante o exílio e terminou no pós-exílio e que fez parte da vida, da tradição, da história social do povo de Israel. Essa obra teve grande influência Sacerdotal e da lei da Torah. Sob a influência político-religiosa dos dominadores persas, foi dividida em duas ou mais partes: a Torah (ou Pentateuco) e a OHD (os Profetas Anteriores). Röse (1976) foi um dos que retomaram a questão do Eneateuco, abordando questões literárias. Num recente artigo, Reimer (2008) traz à baila questões histórico-sociais sobre o Eneateuco. Kessler (2009) também aborda questões histórico-sociais desse texto. Vários

autores já discutiram a questão da Torah e admitem pelo menos reelaborações finais de seu texto no pós-exílio, época em que os persas dominaram todo o antigo oriente. Nesse período, a Palestina é denominada pelos persas como a província de Yehud (Judá). Eles não eram escravizadores, mas consentiam que o povo dominado vivesse de forma “mais autônoma”.

Os persas reorganizaram os povos dominados, dividiram os territórios em províncias para facilitar a exploração e a cobrança de impostos. Discute-se muito o “decreto persa” ou “autorização persa” para que o povo se organizasse. Essa foi uma postura importante para a coleta e reunião de escritos, para serem reescritos e reordenados. Esse processo resultou no surgimento do Eneateuco. Esd 7,14 menciona a Torah trazida por Esdras. Trata-se de um texto lendário que menciona a autorização. A lei de Deus, desse modo, passou a ser o texto recolhido de relatos de várias camadas sociais do judaísmo no pós-exílio, que serviu de base para a reorganização do povo na pequena província persa denominada de Yehud (Judá). Essa província era o local de onde os antigos judaítas derrotados pelos babilônicos foram expulsos, que agora retomam para reconstruir tudo: cidade, templo, muros etc.

Alguns autores concordam nessas teorias, mas ainda se está longe de um consenso sobre essas questões. Há um Eneateuco? O Tetrateuco ou o Hexateuco foi estendido a um Eneateuco. Além da Torah, foi agrupado pelo judaísmo pós-exílico o restante, que é a OHD ou os Profetas Anteriores, ficando assim constituído o Eneateuco: Gn, Ex, Lv, Nm e Dt mais Js, Jz, Sm e Rs. Essa obra abrange uma grande história de Israel. Parte da criação do mundo, passa pela saída do Egito, pela caminhada pelo deserto, a conquista da terra prometida, Juízes, monarquia, perda da terra e finda com o exílio babilônico. A composição do Pentateuco ou Torah e a existência do Eneateuco devem-se a uma nova metodologia denominada de “Modelo Canônico”, que pressupõe a leitura do texto canonizado, ou seja, a leitura de sua redação final.

Röse (1976) escreveu sobre esse assunto um tema de interesse, com o título “Começar (empunhar) o Pentateuco pelo fim”. Mas por que começar pelo fim do texto bíblico e não pelo começo? E por que não se pergunta: como começar pelo texto atual e não por sua composição? Por que essa leitura começa pelo texto atual? Onde está o texto inicial? Quem escreveu primeiro e quem fez os complementos? Como o texto veio parar no meio de uma narrativa

maior? Essas são perguntas dessa nova metodologia, cuja preocupação central não é dividir, separar, fragmentar os textos analisados, mas a análise do texto e a sua lógica. A retórica e a leitura semiótica sempre fizeram a mesma coisa. Essa nova metodologia passou a se preocupar somente com a leitura do texto final, do texto canonizado. O método canônico se preocupa com as estruturas e as macroestruturas do texto da Bíblia Hebraica, como se, em um presente, o valioso fosse a embalagem, o papel que o envolve, e não o presente em si. Desta forma, no caso da análise do Pentateuco e do Eneateuco, a preocupação recaía sobre as estruturas dominantes: o reinado e a centralização do culto. O método canônico liga-se aos interesses e grupos sociais dominantes: estado, religião e etnia, enquanto a nosso ver a preocupação deveria ser outra: o contexto sócio-histórico do Período Persa.

A leitura das perícopes dos textos bíblicos é feita a partir de pequenas unidades e não pelo bloco literário completo. Esta leitura ajuda a descobrir o sentido e a localizar seus fundamentos nos grupos menores de textos, e foi muito usada na América Latina. A leitura desses pequenos textos mostra a importância do sentido do texto. Nesses textos encontram-se os atores sociais que fazem parte do grupo dos oprimidos, que vivem em lugares da sociedade marcados pela economia, politica, religião. Estes atores buscam por todos os meios se organizar e se apropriar de suas realidades sócio-históricas. Ao enfatizar os pequenos textos e sua forma social, esse método permite visualizar o contexto social bíblico e pode evidenciar coisas que os outros não conseguem alcançar, tais como a realidade do povo e não dos dominadores – estado, rei/monarquia. Essa leitura ajuda a ler nas entrelinhas a vida do povo. Não se pode deixar que a elite tome o poder e o povo seja privado de uma experiência concreta da vida. Não se pode deixar o povo refém dos grupos dominantes. “Estes grupos dominantes determinam as estruturas dos conjuntos literários maiores e são sempre secundários”, afirma Reimer (2008 p146). Para esse autor, a discussão do Eneateuco é assunto para a hermenêutica. A preocupação não recai sobre a teoria das fontes ou a teoria documentária, mas sobre questões fundamentais, como as sociais e políticas, que demarcam as decisões para o recorte, a ruptura, o agrupamento de textos no Judaísmo pós-exílico. Como se sabe, é no pós-exílio que se formou o Pentateuco e/ou o Eneateuco. A divisão ou a separação de textos ocorreu quando se deu a canonização da

Bíblia, e Judá nada mais é do que uma província persa denominada Yehud. A época do pós-exílio é marcada por mudanças no antigo Oriente. Os persas tinham uma técnica de dominação diferente dos egípcios, babilônicos e assírios. Eles preferiam deixar os dominados se reorganizarem, e até os ajudavam, para que pudessem produzir e pagar impostos e tributos. A "liberdade" social, política e religiosa estava ligada à reelaboração dos escritos, da identidade nacional, da etnia.

Esse modelo de dominação, em que se concedia uma liberdade vigiada *aos Yehudim*, permitia conhecer e prever o modo de o povo agir na reorganização da província de Judá. Assim, os persas cumpriam o famoso princípio de conhecer os dominados para melhor dominá-los. O povo que está na terra é, em sua maioria*, am ha aretz* (povo da terra), mas os que retornaram, como os que permaneceram na Babilônia, são da elite. Em Judá, a disputa pela posse da terra provoca conflitos políticos entre os já habitantes e os que chegaram. Ne 5 mostra esses conflitos e suas soluções. Há outros judeus em Judá: os samaritanos, judeus babilônicos e os judeus do Egito. Os judeus remanescentes se organizam para reconstruir tudo em Jerusalém, num clima de relativa liberdade política e religiosa. Começam a reconstruir os muros da cidade, a própria cidade e o templo. Reconstroem a sua memória, com escritos e reescritos, elaborações e reelaborações de textos, reúnem documentos, agrupando-os e separando-os em blocos. As várias coleções de textos, tradições orais, narrativas, leis e coleções de leis são organizadas em um conjunto de obras literárias, históricas, códigos de leis e vários tipos de teologia.

O maior problema se encontra nos conflitos de identidade nacional e seus reflexos na vivência religiosa, social, histórica, política e econômica. As genealogias são escritas para se saber quem era judeu e não judeu. Esse movimento dá origem à intolerância religiosa e étnica. Casamentos mistos são desfeitos. A construção da identidade nacional é o maior problema. As gerações passadas começam a ter privilégios, as relações de parentesco passam a ter muita importância. Estes fatos estão descritos no Pentateuco e no Eneateuco. A Torah passa a ser o documento histórico e legal que denota também o pacto social e a aliança religiosa com YHWH. O Pentateuco separado ou o Eneateuco completo parecem uma coletânea de várias narrativas de alianças que nunca existiram na realidade, mas que foram idealizadas. São narrativas que

descrevem pactos de indivíduos com Deus, numa idealização redigida pelo Deuteronomista e pela Obra Sacerdotal.

O Judaísmo, como religião, é elaborado nesse período do pós-exílio e apresenta feições fundamentalistas e reacionárias. Sua redação ou é Deuteronomista ou é Sacerdotal. A história do povo, as tradições, as leis são coletadas uma a uma e agrupadas, formando um quadro maior. O Pentateuco surge no pós-exílio como resultado do esforço de redatores e coletores que fundiram os textos. Foi entendido como um prólogo da Obra Histórica Deuteronomista, que é uma conclusão do Pentateuco. Juntos, esses textos formam o Eneateuco. Porém, eles foram separados, formando dois blocos distintos: o Pentateuco e a Obra Histórica Deuteronomista, ou os Profetas Anteriores.

Retirado o Dt, o Pentateuco se transforma no Tetrateuco; acrescido a Profetas Anteriores – Js, Jz, Sm e Rs – tem-se a OHD. O Pentateuco acrescido do livro de Js se transforma no Hexateuco, e a OHD fica menor – Jz a Rs. Todos esses livros agrupados formam o Eneateuco. Sabemos que o Período Persa é a época em que se formou o Pentateuco, pois já estava estabelecida a OHD ou parte dela, denominada também Profetas Anteriores. O Dt, introdução à OHD, constitui-se numa lei e numa teologia narrativa, redigida sob o impacto da lei e da profecia e é uma coletânea: Dt 1-4 é um prólogo a outro prólogo, que é Dt 5-11. Este, por sua vez, é um prólogo ao Código de Lei Deuteronômica, em Dt 12-26, que é o miolo, o centro e o texto mais antigo, usado como Código da Lei Deuteronômica, na reforma do rei Josias, em 622 a.C. O livro de Dt é uma lei e uma história: fala da conquista da terra prometida, das tribos e da monarquia, das conquistas e perdas da terra, da liberdade. A pesquisa de Noth (1981) mostrou que a OHD teve várias intervenções redacionais e, no exílio e no pós-exílio (538-445 a.C.), a obra estava terminada, tendo sofrido acréscimos de textos proféticos. O Tetrateuco, isto é, de Gn a Nm, já tinha sofrido reelaborações da obra Sacerdotal. Alguns defendem que já havia material Deuteronomista nesses trechos literários. A esse material, soma-se a OHD, formando o Eneateuco. Há então um grande processo de acréscimos, retiradas de materiais, rupturas ou cesuras nos materiais.

Vimos nas redações Deuteronomistas, a atuação de duas correntes ideológicas: uma jerusalemita e outra pró-persa, produzidas numa época de

conflitos de interesses ideológicos, ou seja, no período persa final. A OHD está recheada dessas ideologias deuteronomistas e de acréscimos desse período. As leis deuteronomistas constituem uma avaliação da história de Israel, criticam o povo e as autoridades pelo abandono a YHWH, e, assim, passam a ser revisados os textos que foram incluídos no Período Persa. A corrente pró-persa, de cunho sacerdotal, faz críticas da utilização de representações cultuais de YHWH. Já a corrente jerusalemita enfatiza a centralização do culto, característica essencial do davidismo, que alimenta a esperança de restaurar a monarquia davídica. As adições à OHD são revisões e correções de forma final, feitas e elaboradas pelo escritor Sacerdotal.

O Tetrateuco serviu como base introdutória para a OHD, mas pode ter sido também uma obra já existente e paralela aos demais textos. Assim temos uma grande obra teológica e uma tentativa de se fazer uma história que narra a criação, passa pela posse da terra, o governo dos juízes, monarquia e o exílio: o Eneateuco. O livro de Dt (622 a.C.) é o centro de tudo: o livro da lei, descrito em 2Rs 22-23, que serviu de base para a reforma religiosa. O texto de Dt 12-26 seria uma reformulação do Código da Aliança (Ex 20,22-23,19), que é mais antigo. Dois códigos mais recentes do escritor Sacerdotal, em Lv 11-15 (Leis da Pureza) e Lv 16-27 (Código da Santidade), são do pós-exílio, e reformularam os demais códigos de Ex e Dt. Outros códigos menores também foram reformulados, como os decálogos de Ex 20 e Dt 5, que podem ser da época do profeta Oséias (século VI a.C.)[2]. A perícope do Sinai começa em Ex 19: o povo chega ao Monte Sinai, recebe os dez mandamentos, em Ex 20,2-17. Em sequência, surge o Código, em Ex 20,22-23,19; em Ex 24, 1-11, ocorre a aliança. Em Ex 24,12, se fala da tenda da reunião; em Ex 25-31, da construção; em Ex 32, o relato do bezerro do ouro; em Ex 34, ocorre a festa da aliança. Em Ex 32,19, se narra a tendência do homem para fazer o mal. Em Ex 40,34-38, aparece a morada de YHWH na tenda. A tenda passa a ser a nova residência de Deus. O texto do Pentateuco poderia criar um impasse dos escritos diante da política persa. Os termos “tolerância” e “autorização persa” na realidade não

2 Outros tipos de materiais também foram objeto de reformulações, como o Dt 1-11, que apresenta vários materiais não legais, como genealogias, mitologias e narrações. Além das leis, existem materiais narrativos que estão na memória histórica: o Sinai (Ex 19), a revelação de YHWH ao povo e a Moisés (Nm 10). Em Dt 1-4, temos várias formas de literatura, como a pregação de Moisés, que é a revelação de YHWH. Assim, temos as leis reveladas. As leis do Sinai são sacerdotais e não Deuteronomistas.

existem. As guerras divinas, em Js, teriam um problema sério com a “autorização persa”. Dessa forma, quando o texto foi parar nas mãos das autoridades persas, houve uma ruptura, da qual se encontram o Hexateuco e os Profetas Anteriores. Não só ao livro de Dt, mas ao de Js foram subtraídos certos materiais.

2 O CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO E AS FONTES DOCUMENTAIS NO PERÍODO PERSA PARA A COMPREENSÃO DAS RECONSTRUÇÕES DOS TEXTOS DA TORAH E PROFETAS ANTERIORES

Abordaremos algumas questões essenciais para a compreensão da tese, como o contexto social, político, econômico e religioso em que se deu a reconstrução dos textos da Torah e Profetas Anteriores e a "tolerância" dos chefes mandatários persas em relação aos povos conquistados. Mostraremos como os funcionários persas ajudaram a entender os funcionários que vieram para Jerusalém para reconstruir a cidade, os muros e o templo; o caos social encontrado por Esdras e Neemias e a importância das missões desses homens para a compreensão dos textos revisados nesse período. Veremos que a monarquia e seu restabelecimento, o sacerdócio e sua prática religiosa dependiam da reconstrução.

2.1 AS FONTES DA HISTÓRIA DO PERÍODO PERSA

Os maiores especialistas do Período Persa são Ackroyd (1980) e Grabe (1992). O primeiro escreve sobre o exílio e a restauração dos exilados; o segundo, sobre o Judaísmo em sua formação, que vai do período de Ciro a Adriano. Comecemos pelos antecedentes desse período, pela questão do Período Persa e as fontes que possuímos. As publicações sobre esses períodos são numerosas em arqueologia e história de Israel. O assunto mais debatido é o período do segundo templo. As fontes são as reformulações da Torah e dos Profetas Anteriores. Buscamos também as fontes de Esd e Ne, as fontes aramaicas, os documentos persas, o Memorial de Neemias, e Obra Historiográfica do Cronista (OHCr). Debateremos as questões mais relevantes da história, como Judá e a teocracia, Sheshbazzar e o primeiro retorno, a liderança de Zorobabel, o pequeno estado judaíta, a Samaria e os outros vizinhos de Judá; as datas e o retorno sob Esdras, os Artaxerxes, a missão de Esdras, a influência desses dados históricos na composição do Eneateuco.

2.1.1 As Fontes do Antigo Testamento

O conhecimento que temos das fontes bíblicas no período do pós-exílio é variado e vem de vários livros do AT: Jr 25-26 e as seções de prosa desse livro; profeta Ez, 2Rs 24-25; 2Cr 36; Is 40-55, Hab, Lam, Sl 137 e documentos não israelitas, como as crônicas babilônicas de Nabucodonosor, em *Ancient Near Eastern Texts* (ANET), nas colunas de número 305-308, Wedner Tablet, a lista das provisões de Jeoiaquim; o Cilindro de Ciro, encontrado na citação em Pritchard (1969), nas colunas 315 a 316, mostra como foi o relato da vitória sobre os babilônios. A vida no exílio e o retorno estão no centro das fontes bíblicas. Durante 25 anos após a decisão de Ciro deixar Israel voltar à Palestina, e esta data coincide com 538 a.C., as citações sobre estes episódios são encontradas em textos bíblicos em Ag, Zc, Is 56-; Esd 1-6; 2Cr 36,22-23; Sl 85 e 126. Sobre os séculos V e IV a.C., há informações importantes. No AT, temos Esd 7-10 e o 1 Esd – uma expansão grega da versão do Esdras canônico, com várias adições posteriores –, Ne, Tb, Est, Jl, Jn, e Ml. Há também fontes não bíblicas, como as cartas da comunidade judaíta que viveu em Elefantina, no Egito, as tradições sobre Esdras, o escriba, encontradas no Talmude Judaico do II século a. C ao V século d.C., e as Antiguidades Judaicas (AJ), de Flávio Josefo, escritas no primeiro século, por um historiador judeu. Josefo (1999b) reconta as histórias do tempo do AT e usa a Bíblia como a tradição perdida (AJ).

Essas fontes realmente contam e têm como tema os tempos do pós-exílio, apresentado com datas exatas. Muitos Salmos, o livro de Jó, algumas partes de Pr, e os dois livros sapienciais combinam datas antigas e recentes. A edição final do Pentateuco foi feita pelos sacerdotes e pelos escribas que viveram e trabalharam no exílio babilônico e no período posterior. As fontes Sacerdotais, com outras fontes e outros materiais e arranjos da tradição inteira, têm sempre influenciado os cinco primeiros livros do AT. A combinação especial dos temas de Deuteronomista e da Obra Sacerdotal teve edições refeitas no Pentateuco e ajudou Israel a compreender as antigas tradições à luz do desastre de 586 a.C., o exílio e o retorno dos exilados. Diante da variedade de fontes, o maior problema é determinar o material com que se vai trabalhar e, mais ainda para o exegeta, que material trabalhar nos propósitos da pesquisa e reconhecer, reduzir ou acrescentar os materiais fontes. Noth (1981), Whybray (1987) e outros

datam a fonte Sacerdotal nesse Período Persa e a edição do material que estamos mostrando. O maior problema é datar as fontes e os materiais pré-exílicos e exílicos, para saber o que é pós-exílio.

2.1.2 As Fontes dos Livros de Esdras e Neemias

Os livros Esd e Ne, compostos em forma narrativa como se fossem uma obra histórica no sentido estrito, são importantes fontes históricas do povo judeu no Período Persa. Exames detalhados evidenciam que esses livros foram compostos com base em várias fontes e tipos de materiais: o Memorial de Neemias, os livros dos profetas menores – Ageu e Zacarias – e também de várias outras listas, como fontes aramaicas e documentos persas encontrados nos próprios textos, em Esd 1-7, e a fonte encontrada em Esd 7-10 e Ne 8. Esd 1-6 dá a impressão de ser uma narrativa que nos mostra a história de Jerusalém durante o primeiro retorno e a reconstrução do templo, entre 539 e 515 a.C. Os documentos falam de um período posterior. Esd 1-6, Ag, Zc e a lista de Ne 7, e os documentos persas mostram a composição narrativa de um editor posterior. As seções narrativas de Esd e Ne são produtos de um estágio posterior. A OHCr, em seu todo, compôs toda esta obra, principalmente Esd, Ne e 1 e 2Cr. É consenso que as seções narrativas, como Esd 1-6 e Ne 8-12 (Esd 7-10), foram escritas nesse período. Os relatos históricos dos eventos são ilusórios, e as narrativas são bem posteriores aos acontecimentos. Assim, as narrativas da OHCr e da canonização, divisão e separação ou agrupamento do *Eneateuco* são contemporâneas ao termino do primeiro cânon hebraico, que é a *Torah*.

As seções narrativas opostas aos materiais-fonte, como o Memorial de Neemias, Ag e Zc, nos dão os maiores protagonistas dessa história. Sheshbazzar, Zorobabel e Neemias não são considerados governadores, como ocorre no material editorial bíblico. Outras fontes materiais e as profecias de Ag e Zc informam que esses títulos foram apenas dados a eles. Josué não é chamado de Sumo Sacerdote nas seções narrativas. O editor democratizou os relatos, dando ênfase aos líderes individuais e aos grupos de atividades, como os anciãos de Judá e a comunidade, o povo todo, os judeus e os irmãos. Tudo isto pode ser resultado do trabalho de um editor posterior que possuía bons dotes e conhecia muito bem a administração persa e o desejo de independência

do povo. O autor desses textos vê no futuro uma cooperação com as autoridades persas, para mudar seu governo em Jerusalém, pois enfatiza a obra comum do povo e tende a se referir aos líderes – como Zorobabel e Josué, Esdras e Neemias – como chefes do governo de transição. Isso ajuda a explicar por que Sheshbazzar deixou o seu nome fora da narrativa e por que ele não se encontra neste grupo, mas apenas aparece bem depois. Flavio Josefo (1999b), em *Antiguidades Judaicas*, confirma a última versão de 1 Esd. O relato posterior do 1 Esd se inclina na direção da glorificação dos indivíduos, especialmente Zorobabel, que se torna o restaurador de Judá.

O editor final, que não pode ser anterior a esse período helenístico, concorda com Zorobabel e o põe no primeiro quarto do século IV a.C. Os Sumos Sacerdotes de Ne 12 fazem parte desse contexto e se estendem até o período de Alexandre, o Grande. Vemos então que o editor traz poucas informações sobre os documentos atuais e as fontes citadas nesses relatos. Os acontecimentos são deduzidos ou inventados pelo redator final da OHCr e pouco nos ajudam na compreensão do texto final. A tentativa de releitura mostra que houve um acordo na redação da narrativa final, em Esd 3-6, mas a confusão continua na sua forma atual. Os documentos do tempo de Xerxes e Artaxerxes são citados nas referências à situação dos anos antes de Dario I (Esd 4,4-24). É difícil ver na forma literária uma conversão da parte do autor. Sabe-se atualmente que os reis aquemenidas são desse período e que os últimos documentos dessa época citam as paralisações das obras.

2.1.3 As Fontes Aramaicas e os Documentos Persas em Esdras

Vários documentos são copiados por Esdras, parcialmente ou por completo, como os decretos oficiais dos reis persas ou as cartas escritas pelos oficiais e/ou governadores persas. As fontes aramaicas (Esd 4,11-16. 17-22; 5,7-18; 6,3-5. 6-12; 7,12-2) e outros documentos hebraicos (Esd 1,2-4) são relatos dessas cópias. Os documentos dos governos persas estão em aramaico (Esd 7,12-62), não em hebraico.

Os documentos aramaicos têm conteúdos genuínos e podem ser usados como memória de Esdras e Neemias. No seu contexto, em Esd, o conteúdo desses relatos pode ter uma forma de narrativa cuja veracidade ou

correspondência com os fatos narrados pode ser contestada. As cartas e os decretos são tipos similares literários que se encontram entre várias inscrições reais persas e há uma abundância de papiros aramaicos que sobreviveram no Período Persa. A linguagem das citações em Esd é preenchida por palavras emprestadas e outras preservadas em documentos legais e reais bem conhecidos de povos dessa época. A ortografia posterior pode ser explicada por atualizações dos escribas durante a cópia, para fazer mudar a ortografia do tempo posterior. As expressões judaítas podem estar presentes nos textos, pois o decreto em questão é a resposta à petição dos judeus para retornar a Jerusalém. Em poucos casos as respostas às petições incluem uma linguagem característica ao mesmo tempo dos documentos persas e dos relatos judaítas. As expressões podem ser o resultado de divisão dos burocratas judaítas, que têm feito a composição desses documentos. Um número grande de expressões é encontrado em trechos de relatos bíblicos e também nos relatos persas, como forma de pensar comum no antigo Oriente. Exemplo disso é a linguagem burocrática tradicional.

Os paralelos encontrados nestes documentos do Período Persa sempre estão relacionados com um problema de releitura dos textos bíblicos, como, por exemplo, a ausência da fórmula de data, em Esd 5,6-17. Possuímos poucos documentos desse período para serem comparados com os textos bíblicos, como aqueles que podem ser comparados com o papiro de Elefantina, de um grupo de judeus que foram para o Egito. As cartas reais ou decretos gerais são admitidos como genuínos, e isto pode ser visto em Ackroyd (1980). O critério linguístico do Período Persa aparece nos escritos posteriores (Daniel) e segue o modelo genuíno (os textos iranianos no aramaico de Esd, a fórmula *dat* – lei –, e “Deus dos céus”, também são encontradas em Daniel). Alguns documentos contêm o sentido da teologia judaica desse período, e são admitidos de forma universal (Esd 6,6-12; 7,12-26). Os escribas judeus ajudam a compor esses documentos, que são originais, mas são retrabalhados pelos escribas judeus. As adições menores podem mudar um pouco o seu sentido básico.

Os documentos de Ciro em hebraico foram feitos a partir de tradução de textos do aramaico, que descreviam o retorno dos judeus para Jerusalém (Esd 1,2-4). O decreto de Esd 6,3-5 foi uma transcrição oficial do aramaico persa. Já Esd 1,2-4 representa o decreto oral: os documentos oficiais foram redigidos em

aramaico, mas o decreto oral foi usualmente o do idioma local de Jerusalém (hebraico). A benevolência do governo persa para com o povo tem provavelmente sido exagerada no relato, revelando um esforço do começo do reinado de Ciro, para repatriar os deuses estrangeiros que tinham sido levados à Babilônia. Equivalem para os judeus, que não têm imagens, aos utensílios do templo; são partes do decreto. O estranho é que a permissão foi dada para o retorno desses utensílios e para a reconstrução do templo, e não de forma individual para os exilados que estavam retornando. O decreto, interpretado no seu contexto, é concernente a dois aspectos: um decreto universal e de interesse da comunidade judaíta; a resposta foi a emigração de uma minoria da Babilônia, mas com a sucessão de pequenos grupos retornando num período curto de tempo. O editor sempre pôs uma marca teológica no material, pelo modo como escreveu no próprio material. O decreto similar em aramaico é encontrado em Esd 6,3-5, e é genuíno apenas em Esd 1. Os documentos persas genuínos, em Esd, foram tomados como garantia. O detalhe do exame reabre a questão das fontes e dos documentos.

2.1.4 O Memorial em Neemias

Uma porção do livro de Neemias pode ter sido escrita por ele mesmo. Encontramos as fontes em Ne 1,1-7,72a (73a); Ne 1,1-2 e 12,31-43. Em Ne 13,4-31, é também atribuído a ele o denominado Memorial de Neemias, ou Memórias de Neemias. Ackroyd (1980) vê nesse trecho o estilo de um editor posterior, que imita o estilo de Neemias. As palavras podem ser de Neemias e o relato toma algum sentido e valor. O texto denota uma ambiguidade e, assim, não podemos saber ao certo quem o escreveu. Seu estilo parece ser um relato factual sobre as autoridades persas.

O escrito de Neemias tem sido recentemente comparado com as inscrições de memórias dos governadores da Mesopotâmia. Esses escritos têm como endereço os deuses e são depositados nos fundamentos dos templos ou nas construções públicas. As inscrições podem ter sido feitas para a leitura pública – a cópia pública não circulava entre o povo –, ou ter o sentido de escrita objetiva, e o compilador não entendia os termos que empregava. O relato da autoridade persa foi revisado à luz dos eventos posteriores, e isto pode ser visto

pela mistura de gêneros literários.

2.1.5 As Fontes em Esdras

De forma similar ao Memorial de Neemias, as memórias de Esdras em Esd 7,10, têm relatos na primeira pessoa, o que nos leva à hipótese de ter havido anteriormente uma memória de Esdras, em parte ou completa. O Memorial de Neemias foi mais aceito pelos exegetas, mas a ideia de uma memória de Esdras foi recusada por Noth (1986), que este autor, não encontra em Esd 7,10 algo que o relacione com a OHCr. Isso pode ter sido deduzido das fontes que ele usou (Esd 7,12-26; 8,1-14) e da memória de Neemias, ou de acréscimos a seu próprio relato. Essa opinião leva ao material de Esdras como um *Midrash* – expansão da interpretação –, em Esd 7,12-19, que pode ser confiável. A lista de nomes de judeus encontrada no relato de Esd 8,1-14 e o Memorial de Neemias são acréscimos posteriores. Há razões para se rejeitar estas fontes, pois sua linguagem assemelha-se ao relato encontrado no livro de Crônicas. Outros paralelos com o Memorial de Neemias sugerem a tentativa de se mostrar que Esdras não só relatou as mesmas coisas, mas também relacionou outros nomes e outros utensílios do templo. Não há detalhes que sugiram o uso da fonte de Esdras, pois tais listas pertencem mais a um editor posterior, que calculou ou as inventou, do que ao próprio Esdras.

Há na realidade um retrabalho editorial dos substratos de Esdras. O texto de Esd 7,1-10 mostra que o relato anterior foi reescrito. A aceitação ou rejeição da ideia de uma memória de Esdras parece depender da impressão que se possa ter do Memorial de Neemias: Esse memorial parece ter marcas de um relato pessoal? Essa interpretação da oração de Esdras, em Esd 7,27-28, mostra que houve um relato da reconstrução da história de Judá, de forma persa, depende ou não da existência da fonte de Esdras. Em Esd 1-2 e Ne 7,6-7, apresentam-se listas idênticas de pessoas que retornam com Zorobabel. Esd 2 ou Ne 7 teriam uma mesma fonte? As referências ao sétimo mês, em Ne 7,72 (73), encontram-se em 8,1 e apresentam-se na passagem paralela de Esd 3,1 e são significativas. Esd 2,68-69 parece ser uma expansão de Ne 7,9 (7,70) e Esd 2,68 contém um sentido contra Ne 7,70 (7,71), com uma linguagem de material extra, concordando em estilo com Esd 1-6. Esd 3 fala do sétimo mês judaico,

utilizando-se de uma terminologia característica do ambiente do templo. Narra uma dívida com o templo e, nessa passagem pode ser encontrada uma narrativa melhor do que aquela contida no contexto de Esd. A sintaxe de Ne 7,69 (7,70) sugere a adaptação a um novo contexto, o que se pode notar na forma como os meses são identificados. A lista de pessoas não é original desse local, mas foi aí inserida e em vários locais pelo redator final do cronista para mostrar os paralelos a esses acontecimentos. As listas são elaboradas com base em vários materiais: as listas de leigos (Esd 2,3-35; Ne 7,8-42) que na realidade são duas e estão de acordo com a outra lista das famílias (Esd 2,3-20 e Ne 7,8-24); com o lugar de residência (Esd 2,21-35 e Ne 7,25-38); a lista das residências divididas conforme os filhos de Judá (*benê*, em Esd 2,21. 24-26. 29-35 e Ne 7,25. 34-2); a lista dos homens (*anshe*, em Esd 2,22-23. 27-28 e Ne 7,26-33), o chefe (Esd 2,1 e Ne 7,6) fala como veio da Babilônia e os últimos versos (Esd 2,68-69 e Ne 7,69-71) incluem uma lista de doações para a construção do Templo.

Há uma ligação entre o texto de Esd 2 e o de Esd 1. Porém, o primeiro texto ignora Sheshbazzar, mas menciona Zorobabel e Josué, acrescentando o local onde residiam e mostrando que o povo já estava assentado na terra. O número dos que saíram de Babilônia (Esd 2,64 e Ne 7,6) é comparado com os exilados que chegaram a Jerusalém (2Rs 24,14 e Jr 52,28-30), e o nome persa Bigvai, em Esd 2,2 e Ne 7,7 não é um nome judaico e foi de um período anterior à conquista persa. A natureza da comparação dessa lista sugere outra origem, nem hebraica nem persa. A família de Hakoz foi excluída do sacerdócio (Esd 2,61 e Ne 7,63) e nele reintegrada na época de Esdras (Esd 8,33 e Ne 3,4. 21; 1Cr 24,10). A lista indica o registro dos sem genealogia judaica, idêntica às memórias babilônicas do local onde residiam. Ne 10,2-28 (10,1-27, TM) apresenta uma lista daqueles a quem Esdras e Neemias prometem guardar a lei. O documento inicial não foi encontrado. Já a lista dos nomes dos que retornaram vem em primeiro lugar. Alguns nomes apresentam características pessoais, podendo ser nomes de famílias, de extensão familiar, com seus selos, e parecem ter sido copiados das listas de Esdras (Esd 2), Neemias (Ne 3;7). Pode ainda ser uma compilação do editor final, que tinha um enfoque teológico sacerdotal. Essas listas não fazem parte do Memorial de Neemias. O problema encontrado em Neemias está em Ne 13: as assinaturas e os penhores e as cauções não são criações literárias, pois têm lugar depois em outros textos. Seu

valor era indicar como os sacerdotes e outros líderes familiares foram relacionados uns aos outros.

Ne 11 lista os assentados nas vilas e assentamentos fora de Jerusalém na época de Neemias, em contraste com 1Cr 9 que parece ser uma lista dos que retornaram do exílio. Essa pode ser uma lista pré-exílica, porque tem muito em comum com as listas de assentamento em Josué. Ne 12,1-2 apresenta interessante a lista de sacerdotes e levitas, mas é uma simples composição. A lista dos levitas em 12,23-2 é datada do tempo de Johanan, o sacerdote, e do tempo de Jeoiaquim. As famílias sacerdotais em 12,1-7 não são só paralelas a 12,12-21, mas diferem de quatro famílias relacionadas em Esd 2,3-39 e Ne 7,39-42. Esses textos sugerem que a lista de 12,1-7 não se refere ao tempo de Zorobabel como chefes de estados. A formulação dos vv 6-7 e 19-21 – a conjunção *e* no meio da lista dos nomes – sugere uma adição posterior à lista original, o que corrobora a conclusão de que Ne 12,1-26 foi um arquivo original da lista de sacerdotes (vv 12-18) e de levitas (23a e 24-25), talvez do tempo de Jeoiaquim (v 12). Essa lista foi atualizada pela adição dos nomes em vv 19-21, e a lista dos vv 1-9, criada ou inventada a partir dos vv 12-15. Os sacerdotes do v 22 estão em paralelo com a última parte dos vv 10-11, exceto para Jonatan (v 11), portanto, de Johanan (v 22). A lista começa com os vv 10-11 com Josué, que retornou do exílio com Zorobabel, e seu neto Eliasib foi o sumo sacerdote por oito anos depois dos dias de Neemias, sugerindo que a lista não estava completa. No v 23 Johanan diz ser o filho de Eliasib, não de Joiada (como Jonatan está no v 11).

2.1.6 As Fontes nos Livros de Crônicas

Os livros de Crônicas são uma revisão dos livros de Samuel e Reis, de uma forma diferente ou reatualizada. Talvez a obra só tenha ficado pronta no século III a.C., no período helenístico, ou no período aquemenida. O que se debate é se essa OHCr teve alguma edição posterior, ou se ela é do ano 520 a.C., ou posterior ao Período Persa, ou, talvez, do período helênico. A leitura de Cr como história, ou como material da história de Israel deve ser cuidadosa. A história pós-exílica deve ser discutida da seguinte maneira: as genealogias parecem ter a estrutura da comunidade pós-exílica; a referência ao culto remete

ao período do segundo Templo; as reflexões teológicas do editor de 1 e 2Cr envolvem a identidade de Israel.

No século V a.C., há uma luta de poder entre samaritanos, judaítas remanescentes, edomitas, moabitas e judaítas provenientes da Babilônia. A identidade de “Israel” como nação sugere que as tribos do Norte – Samaria – estão identificadas somente na polêmica anti-samaritana. O Cronista é o editor não só de 1 e 2Cr, mas também de Esd e Ne. A construção e o desenvolvimento dessa obra argumentam contra essa autoria literária. O uso semântico dos livros de 1 e 2Cr é diferente daquele que encontramos em Esd e Ne, e as obras são boas representações do hebreu bíblico posterior. Trata-se de obras coletivas, do Código Sacerdotal. 1 Esd representa uma porção original da obra do Cronista. Sua ideologia difere da de Esd e Ne, que centram interesse na formação da comunidade pós-exílica, como se pode ver em Japhet (1997). A origem de um autor ou editor comum para 1 e 2Cr e para Esd e Ne não se justifica mais. Pode ser que o Cronista tenha compilado Esd e Ne e também 1 e 2Cr.

2.2 AS QUESTÕES HISTÓRICAS E SUAS IMPLICAÇÕES NA COMPOSIÇÃO FINAL DO PENTATEUCO E NA OHD

Os detalhes dos materiais que pertencem à Palestina persa são catalogados e descritos em vários documentos citados anteriormente: as montanhas de Judá mais a planície de Samaria, a Transjordânia com a Galiléia, a planície e a costa do mar Mediterrâneo. As influências culturais do Oriente, do Egito da Grécia surgem no horizonte um pouco antes do período helenístico nos escritos bíblicos. Isto leva a crer que o período intermediário pós-persa e o início do período helenístico encontraram preparado o cenário. Os textos estavam prontos para as atualizações, as reelaborações, as divisões, os agrupamentos. Nesse período, deu-se a canonização de uma grande parte do Primeiro Testamento. Começaremos por descrever a forma em que foram escritos os textos no Período Persa, seguindo as ideias de Albertz (1999, p. 576-626).

2.2.1 O Retorno para a Província de Yehud

A política persa diferenciava-se da de outros impérios da Antiguidade, pois o imperador Ciro respeitava a religião e os deuses locais, e confirmava,

ainda, um governo local. Pelo decreto de Ciro (século V a.C.), os exilados tiveram permissão para retornar à terra e cultuar o seu deus. No livro de Esdras, há um relato em que Ciro determina por decreto que o povo retorne (Esd 1,2-4 – texto hebraico; e Esd 6,2-12 – versão em aramaico). O texto em aramaico é mais detalhado e cita o direito de sacrifício e a ajuda financeira do tesouro persa para o retorno dos exilados. O imperador Ciro ainda determina que o povo possa trazer os utensílios do templo, e o próprio imperador se diz adorador do deus de Judá, YHWH. Esse retorno e essa ajuda fazem parte de um agradecimento pessoal de Ciro ao deus de Israel. Os que retornaram, segundo o relato bíblico, foram os descendentes de Jeoiaquim, Sheshbazzar, o príncipe. Esd 2 fala de um segundo grupo que volta com Zorobabel, outro príncipe, e com o sumo sacerdote Josué. Ao todo, retornaram 42.300 pessoas livres, 7.337 escravos e 200 cantores.

2.2.1.1 A Luta para Restaurar a Terra (540-500 a.C.)

Os textos diferentes e coetâneos a esses acontecimentos são Is 60-63 e Zc 14,9-10. Ciro morreu em 530 a.C., tendo sido substituído por seu filho Cambises, que governou por oito anos e foi notável pela conquista do Egito. Foi a primeira campanha militar dos persas no Ocidente. A partir desse período de controle persa, o ambiente político se tornou seguro para os pequenos estados leais aos babilônicos. Cambises morreu a caminho do Egito, em 522 a. C. Depois de dois anos de luta contra o Egito, seu brilhante general Dario toma o controle do império e se torna o chefe de tudo. Dario reinou por trinta e seis anos e expandiu o império até a Índia, no Oriente, e até as margens da Grécia, no Ocidente. Ele administrou o império por um sistema de vinte satrapias, cujos chefes políticos (sátrapas), eram nobres persas. Mas o general tinha controle independente sobre as armadas. O sátrapa era os olhos e os ouvidos do rei. Cada satrapia tinha uma ligação com o rei em Susa, na Babilônia, e o centro do império está em Persépolis, na Pérsia. O sistema permitia uma antecipação às rebeliões, evitando-as, pois o poder estava nas mãos dos chefes sátrapas (ALBERTZ, 1999).

O governo persa construiu um sistema de estradas ligando as partes do império à capital na Pérsia. Um corredor rápido de cavaleiros foi estabelecido

para novos oficiais e para novos postos. O historiador grego Heródoto (*apud* GARBINI, 2001, p. 13) louva os mensageiros com as palavras: “Faça sol, faça neve, chuva... os cavaleiros escolhidos chegam aos seus postos”. Dario derrotou os gregos num primeiro momento e depois foi derrotado ao tentar invadir a Grécia. A grande armada foi derrotada na guerra das montanhas, e os gregos, sob a liderança de Atenas, derrotaram os persas na batalha de Maratona, em 490 a.C. Dario retorno para casa, e o seu sucessor, Xerxes, luta por dez anos. A armada grega luta em Termópolis e queima a cidade de Atenas. Os atenienses escapam e confirmam a vitória. Xerxes decidiu mudar-se para o mar. Na batalha de Salamina, os persas são totalmente destruídos, em 480 a.C. Xerxes foi forçado a retornar para casa. De novo, os persas tomam a Grécia pela força. A política persa durante os seguintes períodos mudou as campanhas militares do simples roubo para a dominação. As cidades-estados e as colônias gregas na costa pagam tributos e são dominadas. A Pérsia decai após as lutas contra os gregos que se recuperam e, aos poucos, se organizam. Os persas são engenheiros e arquitetos, como mostram as ruínas de Persépolis: complexos de palácios, depósitos, muros e colunas.

O império dominou os judaítas por um período de menos de dois séculos, e o governo persa dominou o Oriente, como informam os textos dos profetas Ageu, Zacarias e Malaquias. Os livros de Esdras e Neemias narram apenas os acontecimentos de 430 a 330 a.C. No século anterior nada se sabe sobre os judaítas. As inscrições em moedas, descobertas em algumas cidades, como Yehud, sugerem que os persas garantem Judá com autoridade local e sua própria moeda.

2.2.2 Sheshbasar e o Retorno do Primeiro Grupo dos Exilados

Sheshbazzar é a figura mais enigmática do Período Persa. Ele parece como um *nasi* (príncipe) de Judá (Esd 1,8) e não é mais citado nos textos. Nos documentos aramaicos, é-lhe atribuído um papel importante:

> “Ciro liberou os utensílios que eram do Templo de Jerusalém e que estavam no Templo da Babilônia e deu a um homem chamado de Sheshbazzar que foi depois escolhido como governador. Ele mesmo traz os utensílios para a Casa de Deus em Jerusalém” (Esd 5,14-16).

Conforme Esd 1,8-11, Sheshbazzar fez um inventário das peças que trouxe e doou para o Templo de Jerusalém, mas a passagem é mais tardia e inclui o adicional importante de que Sheshbazzar foi o governador (*pehah*) e o responsável pela construção do templo.

Quem é Sheshbazzar? Por que não é mais mencionado na literatura bíblica? Ele pode ser Shenazar, filho de Jeconias, em 1Cr 3,18, provavelmente de linhagem real. A restauração da cidade e do Templo é atribuída a Josué e Zorobabel, mas Sheshbazzar não seria outro nome de Zorobabel? Ele é uma figura teológica do editor, ou teria falhado em sua missão, que fora completada por Zorobabel?

2.2.3 A Liderança de Josué e Zorobabel

Em Esd, temos a ideia de que Zorobabel e Josué (*Jeshua*), o sumo sacerdote, retornaram à terra após o decreto de Ciro (Esd 1,1-2,2), no mesmo ano em que tiveram início os trabalhos com as fundações do Templo (Esd 3). Porém, eles não são mais citados em outras partes do Primeiro Testamento – as atividades de Sheshbazzar – ou na passagem, em Ag e Zc, que mostra ser provável que Zorobabel e Josué façam parte da última migração para a Palestina. Esse grupo não vem antes do reino de Cambises, nos meados de 520 a.C. A liderança de Zorobabel e Josué perante a comunidade judaica em Jerusalém é questionada por vários motivos. Muitas passagens em Zc e Ag tratam dessa questão. A liderança consiste de uma diarquia, em que ambos governam juntos, como líderes civis e religiosos. As várias passagens do livro sugerem pontos de vista diversos na história da tradição. As visões de Zacarias parecem dar maior importância ao Sumo Sacerdote; o oráculo focaliza a figura real. Em Ag 2,20-23, Zorobabel é claramente o chefe, o que também parece ser indicado por Jr 22,24-30, que alude ao uso da coroação com a linguagem tradicional (Sl 2 e 111). Ageu é sutil ao referir-se ao reinado implícito e sugere que Zorobabel possa ter assumido essa autoridade, argumentando que há uma linguagem messiânica, e reforça a ideia de que Zorobabel seja uma dádiva.

Zc 3 destaca Josué, purificado e coroado com o sacerdócio. Zc 3,8 refere-se a ele como “meu servo”, que, nesse relato, não é igual ao Servo Sofredor do livro de II Is. Pode ser ou não uma inserção posterior, e que foi interpretada à luz

de Zc 6,12, com referência a Zorobabel. Ele é da filiação e do “ramo” de Zorobabel ou de Josué, o que indica uma tentativa editorial para evidenciar Josué e Zorobabel. A visão das oliveiras, em Zc 4, alude à igualdade individual entre Josué e Zorobabel (4,1-6a.10b-14). Aqui foram inseridos os oráculos, e Zorobabel é destacado como o construtor do templo, com conotação real (Zc 4,6b-10a). Zc 6,9-15 apresenta uma dificuldade sobre o termo “coroação”, em hebraico, no v 11, que pode ter sido uma emenda ao texto no singular.

2.2.4 Retorno sob Esdras

Conforme Garbini (2001), Esdras regressou da Babilônia para Jerusalém no primeiro retorno dos exilados, que, segundo Japhet (1997), se dá entre os meados do século V ao século IV a.C. Esdras, conforme os relatos bíblicos, é descendente dos sacerdotes que retornam na primeira leva dos exilados. O que se sabe é que o sumo sacerdote chamado de Johanan é do final do século V a.C. É mais razoável associar a reconstrução a seu avô, Eliasib, como figura em Ne 3,1, do que formular hipóteses sobre o tempo de Artaxerxes, que é mais complicado. Neemias diz ter vindo à Palestina no vigésimo ano de Artaxerxes, retornado à Babilônia no trigésimo segundo ano e vindo novamente para a Palestina depois disso (Ne 2,1; 13,6-7). Isso significa que Artaxerxes I é da data de 445 a.C. a 433 a.C., datas relacionadas com os eventos do livro de Esdras, o sacerdote. O escriba Esdras vem depois de Neemias, no sétimo ano de Artaxerxes, ou em 458 a.C., mas essa data não é aceita como correta, conforme relata Garbini (2001).

2.2.4.1 Esdras vem primeiro

A sequência que pode ser vista na narração dos textos denominados Memórias de Esdras e também no livro de Crônicas narra, de forma diversa o que é descrito em Esd 1-6, e que parece ser um acréscimo, combinando com Esd 7-9. Nesses textos, narram-se os casamentos mistos e as separações dos casais não judaítas, como uma forma de intolerância étnica e religiosa. Esdras recebeu apoio pelos decretos; depois é que vieram as atividades de Neemias. Se Neemias tivesse vindo primeiro, com poderes de governador, parece estranho que Esdras o seguisse, com menor apoio, completando o que Neemias

deixara por realizar. A referência de Esdras, o escriba, em Ne 12,36 é original. Esd 4,12 se refere à missão de Esdras, em 458 a.C. O papiro da Páscoa parece indicar a imposição da lei da Torah, no remoto império persa, por 419 a.C., que encontra melhor data para Esdras antes de 398 a.C. A interpretação dessa carta da Páscoa não tem muito peso para interpretação da história, mas os festivais são conhecidos e comemorados até Esdras chegar com a lei. A compreensão melhor seria que o Período Persa corresponde à oposição do Egito a tais festas, ao permitir a preservação e a comemoração da Páscoa. Sem dúvida, o papiro da Páscoa demanda a forma anterior da missão de Esdras, e a carta não tem muito valor aqui.

Esd 7-9 pode ser uma emenda, pois não há apoio textual para a situação narrada, e a expressão *shenat sheloshim wesheba* (37 anos) pode explicar o texto corrompido. A explicação pode estar na tradição entre as missões de Esdras e Neemias, mas, ao contrário do texto bíblico, Esdras não vem nesse tempo de Neemias, conforme o termo oficial, mas alguns anos antes. O Cronista escreve antes de 400 a.C., pelo evento ou a genealogia nesta data. A OHCr não contém o Memorial de Neemias, nem a data de Esdras antes de Neemias; a tradição de suas missões ultrapassa esses dados. O *Hattush* de Esd 8,2 é mais antigo, vindo em 398 a.C. (27 anos e meio). Então, pode ser em 458 a.C., ou em 428 a.C. Mas, provavelmente, a data de 400 a.C. do cronista não teve peso na pesquisa histórica.

O sétimo ano de governo de Artaxerxes II é muito breve. O conteúdo do livro de Esd mostra que Esdras vem no sétimo ano de Artaxerxes II, em 398 a.C. As carreiras de Esdras e de Neemias são atualmente recontadas nesses livros, ou separadamente, em poucos versos, o que é provavelmente editorial: a inclusão de Neemias, em Ne 8,9, não é encontrada em Esd 9,49. O nome de Esdras parece secundário em Ne 12,3. Os mesmos problemas dos casamentos mistos e da guarda da lei de Deus é endereçado a Esdras e Neemias. Parece estranho que a datação em Ne tenha o mesmo problema quanto à precisão das décadas – se anterior ou posterior a Esdras. Portanto, não é estranho que o lapso geral tome lugar nas três décadas entre 432 e 398 a.C.

O muro de Jerusalém não foi construído no governo de Neemias, e Esd 9,9 indica que ele foi então reerguido quando Neemias chegou. O problema é se Esd 9,9 é só referência metafórica, ou se o muro atual estava pronto. A palavra

muro (*gader*) é usada, e o mesmo é cercado de uma vinha, a cidade murada: eis o argumento do uso metafórico. Literalmente, o muro significa que apenas a cidade de Jerusalém era fortificada. A palavra *gader* é usada em Mq 7,11 para designar o muro da cidade. O sumo sacerdote no tempo de Neemias foi Eliasib, e, no tempo de Esdras, era Johanan, filho de Eliasib (Esd 10,6). Conforme Ne 12,11, o termo filho pode ser interpretado como descentente e referir-se a um neto. A diferença é enorme em dizer se Esdras ou Neemias veio primeiro.

2.2.5 Jerusalém Destruída?

Quando recebeu a palavra de Jerusalém, em 445 a.C. (Ne 1,1-4), Neemias ficou chocado ao encontrar a cidade destruída e devastada. As muralhas estavam no chão desde Nabucodonosor, ou foram novamente destruídas entre Zorobabel e Neemias? O contexto mostra que o povo da cidade foi por um mau caminho e a situação perdura com a reconstrução do templo, no tempo de Zorobabel. É possível que a cidade não tenha progredido em sua reconstrução, mas as obras do templo estavam adiantadas. Isto mostra que se passaram 70 anos desde que o templo foi iniciado. A passagem em Ne dá origem ao possível desastre sofrido por Jerusalém nas décadas intermediárias. Se Ne 1 está correto, houve uma catástrofe em Jerusalém em 485 a.C., durante a revolta contra o governo persa, no começo do reino de Xerxes. A missão de Esdras falhou e, com as mudanças das correspondências de Esd 4,7-22, em que Esdras, além de sua brevidade, começa a obra dos muros da cidade, outro projeto foi paralisado pelas autoridades persas. Não é surpresa que a revolta tenha ocorrido no meio do império, sob o domínio de um novo rei, no começo do reino de Xerxes ou Artaxerxes I. As indicações arqueológicas sugerem que houve uma destruição em 480 a.C. Esd 4,7 menciona a correspondência do reino de Xerxes, indicando certas mudanças contra os judeus, mas a situação não é especificada. No entanto, o documento em Esd 4,12 menciona a reconstrução da cidade e suas defesas. O reino de Artaxerxes é coetâneo ao governo de Zorobabel. A destruição, em 448 a.C., coincide com a revolta do Sátrapa Megabisus, e pode ou não estar relacionada com os afazeres internos de Judá. Assim, a questão permanece insolúvel, conforme Garbini (2001).

2.2.6 A Missão de Esdras

A interpretação da missão de Esdras depende da leitura do relato e de como foi reescrito o trecho de Esd 7,12-26. As discussões sobre a ação de Esdras e a sua missão devem ser reavaliadas. Quem, afinal, se torna governador: Zorobabel ou Neemias? A missão de Sheshbazzar e Zorobabel tem um formato cultual ou uma administração civil? Esd 7,25-26 sugere que Esdras foi enviado como governador. Isso implica um ofício de autoridade e mostra como o templo foi construído antes desse período. Nessa época, revive-se o culto ou a religião israelita. O sumo-sacerdote age como se fosse uma autoridade política. Dario I regula o culto no Egito e a sua lei civil, o que sugere que Esdras tenha tomado como tarefa essa missão política e religiosa.

Nos escritos Egípcios de Udjahorresnet (*apud* ANET), há menção aos persas e a esse personagem, que se torna um administrador importante do novo regime. Cambises envia Udjahorresnet para restabelecer a "casa da vida" e parece que ele é um sacerdote com educação médica e cúltica. Dario ordena a codificação das leis egípcias. A inscrição fala de duas fases na empresa de Udjahorresnet: a restauração do culto na dinastia do santuário sob Cambises e a reorganização das instituições dos aprendizes de escribas e religiosos como uma nova ordem de Dario. O escriba tem duas coisas a fazer: primeiro, escrever os textos administrativos do império persa e, segundo, redigir e ler os textos sagrados. Essas funções correspondem a um ofício de secretário, no sentido burocrático. Esdras não só tinha o ofício administrativo, mas também foi treinado para ser sacerdote e mestre da lei e da tradição judaica, podendo ter sido um *rabi* ou um escriba, provavelmente exercendo o ofício judaíta de *exitarca,* no período dos Sassanidas.

A função de Esdras não era estabelecer a teocracia em Judá ou reforçar a lei divina na terra, mas reorganizar o caos estabelecido em Judá, reler a lei religiosa e fazer distinção entre o sagrado e o profano. Ele vem ao povo de Deus e renova a aliança (*berit*) com as doze tribos de Israel, incluindo os samaritanos como remanescentes das tribos do Norte. A sua vinda parece ser o novo êxodo, o segundo êxodo, e se parece com o II Isaías. Sua missão pré-estabelecida foi escatológica, e inicia o processo que se cumpre escatologicamente nesse tempo, não se diferenciando de outros líderes como Sheshbazzar, Zorobabel e

Neemias. Esdras ajuda a fundar o estado religioso judaico baseado na lei de Deus. Mas o decreto persa, em Esd 7, parece mostrar que sua missão falhou. O relato se interrompe em Esd 10, sem mostrar se ela realmente se cumpriu ou não (GARBINI, 2001).

2.2.7 Fatores Socioeconômicos e Demográficos

A estrutura socioeconômica do império persa se diferencia em relação aos impérios anteriores, dos assírios e neobabilônicos, que implantam governos de poder, força e destruição, sem respeitar costumes e práticas religiosas dos povos dominados. Não obstante essas diferenças, os persas não hesitam em ganhar ou manter o território pelo poder militar, explorando ao máximo os submetidos e fazendo novas alianças para cooptar as lideranças dos dominados.

O sistema tributário implantado pelos persas obrigava a população ao pagamento de impostos para duas finalidades: a manutenção do império em si e a sustentação da elite judaíta que vivia em Jerusalém. Por isso, a economia agrária era cada vez mais explorada, por meio do trabalho de camponeses livres, a maioria, e de escravos, seguindo as normas impostas pelas leis levíticas. O império persa exigia que o tributo fosse pago em metais preciosos, prata ou ouro, necessários para sustentar a guerra e para pagar seus mercenários. As satrapias tornam-se locais de circulação do metal precioso. O império garante o aumento de territórios conquistados com servos leais e reis locais. No fim do império, a tendência era a concentração de terras nas mãos de poucas satrapias reais e de nobres persas. Outros não persas se aproveitam desse sistema: casas bancárias, compra e venda de mercadorias. O recebimento de taxas se concentra nas mãos de pessoas locais que se destacam. A organização das satrapias, com Dario, não mudou, mantendo-se as estruturas econômicas e os sistemas que se desenvolveram na Mesopotâmia, conforme Garbini (2001). Não se pode medir a província de Yehud por sua situação social e econômica, mas por sua importância política e geográfica, já que se constituía num corredor de passagem de caravanas comerciais, o que propiciava a cobrança de pedágio. A população estimada era de vinte mil habitantes. A área norte de Judá, no local da tribo de Benjamim, foi totalmente

destruída, e a população, composta em sua maioria de pobres, pode ter deixado o local e encontrando entre os babilônicos uma esperança, porque encontrou trabalho. O relato de Esdras e Neemias pode ser lido do modo descrito anteriormente. A estrutura de Judá no Período Persa explica o modelo templo-comunidade-campo: a comunidade está centrada no templo, que controla os habitantes. O templo era o dono da terra e a arrendava aos membros da comunidade, sob a administração dos sacerdotes. O conceito de possessão da terra está centrado no pertencer à casa do pai – *beit abot* (GARBINI, 2001), numa linhagem patriarcal. O comércio no templo é outro fator preponderante. Judá está nessa última fase, que é o comércio no templo.

O número de habitantes da comunidade em 587/586 a.C. varia conforme os textos de Esdras, Neemias e Crônicas entre duzentos mil, quarenta mil e dois mil. A economia local, agrária, começa a florescer em vilas e cidades, que passam a ter mercados e casas de comércio de camponeses e de proprietários de terra. O pagamento anual de tributos aos persas em moedas tem como exigência que cada família produza muito alimento, o que leva o povo à especialização em vinhos e azeites. A terra é boa para a produção de grãos, tornando-se autossuficiente e participante do comércio exterior (GARBINI, 2001). Ne 5 mostra a situação econômica do século V a.C. em Yehud: os trabalhadores diários, os pequenos produtores, fazendeiros, proprietários e os pobres compõem a população de Judá. O texto de Lv 25 traz as leis que compõem o Código da Santidade e ajuda a prover a sanção religiosa para os interesses dos camponeses, a criação da solidariedade entre o sacerdócio e pequenos proprietários. Tudo isso faz criar classes sociais[3] diferentes nesta época, conforme Garbini (2001).

2.3 O FINAL DO PERÍODO PERSA, A TORAH E A OHD

Nesse período, os judaítas aceitaram como Sagrada Escritura o Pentateuco, e o povo do Norte, os samaritanos, também tinha o texto da Torah já concluído. Essas comunidades já possuíam a Torah completa, e os Profetas Anteriores estavam em formação e revisão. A redação do Pentateuco Samaritano (PS) tem grande importância para a crítica textual do Pentateuco

[3] "Diferenças sociais", pois o conceito de "classe" não existia.

que possuímos hoje. Trata-se de um testemunho muito antigo que deve ser considerado independentemente do Texto Massorético (TM). Difere deste em seis mil casos, mas somente na ortografia. O PS coincide com a LXX em mil e novecentos casos. A tradução da LXX, as referências dos Manuscritos do Mar Morto, as citações do Novo Testamento e os textos judaicos não foram redigidos conforme o TM (ALBERTZ, 1999).

Não é fácil situar esses textos, a não ser a partir da segunda metade do império persa. O livro de Crônicas nos oferece apoio nas notícias sobre a relação da comunidade judaíta e os samaritanos (2Cr 30 e 15,9-15). Alguns textos mencionam os estrangeiros como *gerim*, termo que, nesta época, pode ser aplicado aos não judeus de origem. O período que vai de Neemias a Alexandre, o Grande, assiste a um crescimento da comunidade judaíta, quando houve o agrupamento, a consolidação, a elaboração e a fixação definitiva das tradições históricas e cultuais. O Pentateuco estava praticamente canonizado, mas os textos da OHD sofriam reelaborações (ALBERTZ, 1999).

Em relação à lei e ao direito vigente na comunidade judaíta, o relato Sacerdotal é o estrato mais recente da Torah, da época persa, pouco antes da sua canonização. A prática do culto foi se reformulado e a pertença à comunidade estava relacionada às determinações da política e da administração, com vinculação legal e cultual à comunidade. A vinculação sagrada garante ao povo sua identidade e pertença judaíta, apesar das forças militares e políticas estrangeiras. A lei não significa o aniquilamento da fé do povo, e é isso que o conserva e o protege contra a dissolução. A prática cultual leva este povo a se entregar ao Deus de Israel nas normas legais e a criar um tipo de fé que o faz confiar em si mesmo diante de qualquer dificuldade. Nessa época, se consolidam as leis e as convicções religiosas.

O Pentateuco, em sua forma final, fixada na época persa, se converte num documento base para a formação do Judaísmo. A centralização do culto, prescrita em Dt, é, mais uma vez, imposta nesse período. A conclusão do Pentateuco, como bem mostra Dt 31,9-13, faz desse período um tempo de reformulação das leis e dos escritos, principalmente na Torah e na OHD. A ampliação, pelos levitas, de Crônicas e das leis e costumes fixados no Pentateuco, como a descrição da Páscoa em 2Cr 30,13-26; 35,1-9, serviu de aparato cúltico. Essas leis foram realçadas pelo Cronista como as regras do

culto a serem implantadas. Nesse período, houve a fixação e a elaboração das leis e das prescrições cúlticas, mas a piedade religiosa foi reconstruída sob a penúria da dominação. Com a definição da redação do Pentateuco e sua aceitação como documento que vincula política, religião, sociedade e economia, há independência relativa em relação aos persas.

2.4 A POLÍTICA PERSA DE TOLERÂNCIA PARA COM OS CONQUISTADOS

Hoglund (1992) e Watts (2001) fazem uma descrição detalhada a respeito da política persa que era de tolerância aos costumes e à religião dos povos conquistados. Os reis da Média e da Pérsia tinham uma política de escravização mais branda. Mesmo com o pagamento de impostos, o povo tinha de se submeter ao trabalho compulsório. Não há mais deportações em massa, o que leva os povos dominados a se reorganizarem mais rapidamente e a reagirem contra os dominadores. Os funcionários são nomeados. Tudo isso, por razões práticas e econômicas em favor dos persas. Era tudo mais simples, custava menos para os governadores locais, que impunham trabalhos forçados de maneira mais rápida e vigiavam de perto qualquer tentativa de sublevação. O cilindro de Ciro (PRITCHARD, 1969, col. 316) fala dessa política, mas não menciona os judaítas.

Nas inscrições descritas nos textos traduzidos em ANET (Cilindro de Ciro n. 305-316), fica bem claro o que o novo dominador quer. Elas foram redigidas pelos próprios persas e pelos povos elamitas, em babilônico e em cuneiforme babilônico. Na Síria, na Palestina e no Egito, se impunha o idioma arameu, língua semítico-ocidental, atestada em inscrições a partir do século IX a.C., e em migrações aramaicas, no final do século IX a.C. Esse idioma foi difundido pelos comerciantes e converteu-se na língua da região após o século VII a.C., conforme se pode atestar na carta de Adon, soberano de Ecron ou Ascalon, com data do período do exílio (HOGLUND, 1992). Na metade do século VI a.C., o arameu começou a ser substituído por dialetos cananeus e pelo hebraico, usados também no serviço do templo, no culto e no discurso religioso.

2.4.1 A Tolerância na Política e na Religião

Os persas decretam o fim das leis que limitavam o culto e a religião, e

liberam os povos dominados para a adoração de seus deuses em suas pátrias. Devolvem os cultos, as estátuas dos deuses, os objetos sagrados que foram roubados dos templos pelos babilônicos e levados para além do Eufrates. Essa política também foi adotada pelo autoritário e menos tolerante Cambises no Egito. A política de Dario I (522-486 a.C.) foi de devolver a liberdade religiosa a todos os povos conquistados.

As fontes que narram esses fatos estão nas descobertas arqueológicas em Pritchard (1969), nos relatos encontrados em Pritchard (1969), nas colunas 305 a 316, em textos que falam de restauração ou reconstrução. Os livros de Esd e Ne narram do mesmo modo e com detalhes esses acontecimentos, mas apresentam muitos problemas redacionais, assim como os livros de Crônicas. Os profetas desse período são Ageu, Zacarias, III Isaías e Malaquias. Há um livro apócrifo, denominado III Esdras, que é fonte de Flávio Josefo (1999a; 1999b) e de 2Cr 35,1; Esd 10 e Ne 7,73; 8,18. Esses últimos textos narram de forma diferente os mesmos acontecimentos. Há um texto extrabíblico, de uma colônia militar, em Elefantina, escrito em aramaico, em papiros, na passagem do século V ao IV a.C. Também narrados por Pritchard (1969), nas colunas 305 a 316, esses textos fornecem detalhes das autoridades religiosas de Jerusalém sobre a Pérsia da época.

Josefo (1999) busca também em outras fontes esses acontecimentos, como o edito de Ciro que autoriza a reconstrução de Jerusalém, dos muros e do templo. As versões de Esd 5,6-6,12 em hebraico e em aramaico estão conservadas no contexto de uma correspondência entre a corte persa e o sátrapa que estava na província Transeufratene, cuja capital era Damasco. Outra versão é a de Esd 1,2-4, em hebraico, que aparece no contexto dos primeiros repatriados. Há problemas sobre a autenticidade das citações acerca da literatura que trata da reconstrução de Jerusalém. Bickerman (1968), Cross (1973), e Gunneweg (2006) afirmaram que os documentos da narração judaíta em suas próprias fontes são mais teológicos do que históricos: o primeiro problema apresentado é a confusão reinante na cronologia dos reis e seus sucessores. Hoelscher (1942) e Kaiser (1984) chamaram o relato do edito de Ciro, em Esd 6,3-5, de pura fantasia e tratam a narrativa de Esd 1,2-4, sobre o retorno dos exilados, como algo que nunca deve ter ocorrido.

O texto de Esd 1,2-4 sobre o decreto da repatriação é apócrifo, e a

inserção é bem posterior. É uma paráfrase do decreto feito pelo próprio cronista que escreveu o livro de Cr, Esd e Ne. Não é seguro afirmar que Ciro, em seu primeiro ano de seu reinado, ajudou o povo judaíta (Esd 5,13 fala do ano de 538 a.C., se entendemos bem, quando ele reinou sobre a Babilônia). Esse edito tem uma formulação bem conhecida, o funcionário encarregado registrava o nome do povo e do país a que pertencia o repatriado. As formas judaítas e Judá nunca aparecem nos textos persas. Por quê? A pregação da restauração, conforme os primeiros repatriados, tem de ser vista na política de Ciro em relação aos povos dominados que retornam a seu país para reconstruir seus santuários e restabelecer seus cultos. Os repatriados são poucos, e isto pode ser visto no número de judaítas levados ao cativeiro e dos que nunca retornaram, pois estavam ricos demais na Babilônia: “não queriam abandonar sua riquezas”, escreve Josefo (1999b, p. 30).

2.5 OS FUNCIONÁRIOS PERSAS EM COMPARAÇÃO COM OS FUNCIONÁRIOS JUDAÍTAS

Segundo Garbini (1996, 2001, 2003), o texto bíblico, única fonte que temos, fala de um indivíduo com o nome de Sheshbasar, o representante persa que trouxe, junto com os repatriados, os utensílios sagrados do templo de Jerusalém, levados por Nabucodonosor (Esd 5,15; 1,8.11). Nada sabemos de Sheshbasar, a não ser o nome, que aparece nas várias versões no grego do texto LXX, em 3 Esd, e em Flávio Josefo (1999a; 1999b). Em todo caso, como afirmar que um babilônico, conforme indica seu nome, seria um funcionário persa e que se prestaria à tarefa de carregar objetos sagrados do Templo de Jerusalém? É provável que seja um membro da elite de Judá repatriado, que recebera tal nome na Babilônia. A pesquisa bíblica sempre tem mostrado que Sheshbasar é um homem denominado Shem-asar, descrito em 1Cr 3,18, neto de Jeconias, ou Shambassar, em 3 Esd, e Josefo (1999b). Seria a transcrição do nome babilônico Sin-ab-usur, que nunca foi mencionado em qualquer texto bíblico, ou Shamashapla-usur. Esse funcionário seria um tio de Zorobabel, ou um indivíduo que veio junto dos expatriados, ou ainda um prefeito persa, que veio junto dos cativos para governá-los. Porém, não se sabe com certeza se era governador ou prefeito da província de Judá, ou se era dependente dos

administradores de Samaria ou da Satrapia do Transeufrates, ou apenas um indivíduo nomeado para entregar o documento. Não é possível também determinar a autenticidade nem a época da lista dos instrumentos sagrados devolvidos (Esd 1,7-11), nem a lista dos que foram repatriados (Esd 2,1-70 e Ne 7,6-72). Essa lista parece ser mais uma genealogia do que um rol de pessoas.

As fontes mostram que poucos voltaram, e que a restauração do templo demorou (Esd 3,6ss; 5,16; Zc 4,9; Ag 1,1-11). Elas mencionam Zorobabel e Sheshbasar como duas pessoas distintas e não atribui a nenhum deles o início da reconstrução, como faz Flávio Josefo (1999b, p. 11,13). Esse autor afirma que Sheshbasar assumiu depois a obra de restauração, com o nome de Zorobabel. Porém, o verbo *yasad*, que sempre é traduzido por "colocar os fundamentos", pode ser também traduzido por "restaurar, reparar ou reconstruir". A crise econômica, as pragas e a seca dificultam a acolhida aos repatriados e a continuação da obra. As rebeliões e as desorganizações sociais dificultaram o recomeço e a reconstituição do povo judaíta.

2.6 O CAOS SOCIAL NO IMPÉRIO PERSA E NA PROVÍNCIA DE YEHUD

A situação sociopolítica e econômica na região não era boa. Os problemas políticos e as questões econômicas provocam grande expectativa no povo e criam a ideia de escatologia. O caos social instala-se com a morte de Cambises, em 522 a.C. Não há quem o substitua, e a luta pelo poder é instalada. Como não há herdeiro familiar ou político, a sucessão é de Dario, filho de Istapes, de outra família, mas membro dos aquemênidas. No Oriente, a herança do trono, a sucessão, é feita pelo herdeiro legítimo. Dario assume e logo enfrenta rebeliões em todo o vasto império. Surge um pretendente ao trono, com o nome de Gautama, que se faz passar por Bardia, irmão mais jovem de Cambises, que fora assassinado em segredo pelo reclamante do trono. A rebelião de Gautama/Bardia localiza-se apenas na região da Média/Babilônia, reinos que se uniram para recuperar a sua independência (GARBINI, 2001).

Os inimigos de Dario são mais organizados e estão dentro e fora da própria nação. Embora lute muito, ora ganhando, ora perdendo, somente em 521 a.C. vence os pretendentes e assume definitivamente o reinado. Esses dados são encontrados nos idiomas acádico, sumério e aramaico. Os escritos foram

encontrados num relevo esculpido na rocha de *Behistum* (Pérsia). Existe uma tradução em aramaico, descrita em Pritchard (1969, p. 130 - col. 316). As campanhas de Dario estremecem o império em 521 a.C. e provoca em Judá a impressão de que o mundo acabaria, levando à produção da teologia de que o dia de YHWH (*yiom YHWH*) (Am 5,18), que é esperado com uma mescla de esperança e terror, estava às portas. Nesse contexto, surgem dois pregadores mais do que profetas: Ageu e Zacarias, em cujos livros encontramos os relatos desses acontecimentos derradeiros. No começo de 520 a.C., depois que o império persa se firma, começa o seu declínio, para dar início a um novo império: o grego. A notícia de fim inesperado para o povo não é entendida pelos repatriados de Jerusalém, uma vez que ninguém esperava um fim definitivo. O profeta anuncia a reconstrução do templo e a espera do término das outras construções. O reino de YHWH está às portas de Jerusalém.

Zc 1-9 ou o 1 Zc é diferente de Ag. Na primeira visão (Zc 1,7s), embora o povo esteja desanimado e os cataclismos prenunciem o fim do mundo, a reconstrução deve continuar e terminar, o culto deve ser restabelecido, porque o juízo de Deus era iminente sobre as nações. Esd 3-5, Ag e Zc mostram esses acontecimentos como se fossem de 520 a.C., embora sejam coisas somente acontecerão em 440 a.C.

Os sacerdotes aqui são os zadoquitas, conforme Ez 44,15, apesar de 1Cr 6,34 fazer uma genealogia diferente e atribuir a Zadoc, como herança, o sacerdócio de Aarão, é uma reconstrução não histórica, mas teológica. O sacerdócio aqui é da linhagem de Abiatar, deposto por Salomão, em que aparece ainda a figura do sumo sacerdote, do pré-exílio, como uma forma de anacronismo, exercido por algum rei. Junto ao sumo sacerdote, aparece uma figura de poder secular – príncipe (*nasi*) (Ez 45,7). Temos ainda os cargos desempenhados por Josué e Zorobabel, o último, da linhagem de Davi. O nome Zerubbabel é babilônico – Zer-babili: mencionado como mesopotâmico, como Sheshbasar.

O que aconteceu com Sheshbasar nesse confuso período? Não podemos saber quais eram as funções e os poderes de Zorobabel, chamado (*pehah*) sátrapa – governador. Josefo (1999b, p. 11,32) diz que, por ser amigo de Dario, Zorobabel foi enviado a Jerusalém. Zorobabel desaparece sem deixar rastros, não há mais notícias dele. Talvez tenha regressado à corte após o cumprimento

de sua missão. Zc 6,9-15 mostra que o desaparecimento político e o aparecimento do sacerdote agora se deram de forma diferente. O texto de 1Cr 3,19-24 apresenta a sucessão dos descendentes dos davididas durante o século V a. C., e os nomes reproduzidos em selos e moedas, onde não figuram nem Esdras nem Neemias, permitem confeirir os nomes dos governadores. Nenhum volta a ser mencionado como príncipe, título que, em Ez 45,7, é atribuído apenas aos descendentes de Davi. O dualismo religioso e civil perdura até o Período Persa e é usado no reinado de Antíoco IV Epífanes até o começo do II século a.C. Alguns autores preferem chamar de teocracia. Josefo (1999b) chama de hierocracia, que se instala com a conquista da Macedônia.

O termo “funcionários” nesse período é *phw*, em aramaico; *hphh*, em hebraico e *hattirshata*, em persa, como se encontra em Ne 7,65. Selos com as inscrições YHWH *yehm* foram encontrados na região que recebe de Esdras e Neemias o nome hebraico *medinah*, em aramaico, *medinata*. Alt (1994) acredita que esse termo se refere à Judeia anexada à Samaria e que Sheshbasar e Zorobabel foram enviados para o cargo de funcionários, e que Neemias era o governador. Descobertas arqueológicas deixaram claro que o termo significa “governador”. Os termos *pahat* e *yehudah* atribuídos a Zorobabel parecem ser legítimos, já que a província era muito exígua. No ano 23 de Adar, ou VI de Dario, ou 12 de março de 515 a.C. termina a construção do templo. O período que vai deste ano até o ano 70 d. C. é chamado de “época do segundo templo”.

2.6.1 Oposições e Dificuldades na Reconstrução

O primeiro grupo, que veio a Jerusalém sob a liderança de Sheshbasar, depois de 538 a.C., começa a enfrentar dificuldades no assentamento. A reconstrução cidade de Jerusalém, do templo e do muro é paralisada. Após vinte anos de espera, um segundo grupo sob a guarda de Zorobabel, vem com o sobrinho de Sheshbasar e Josué, o sumo sacerdote de Babilônia. O livro de Esdras é muito confuso ao declarar que os fundamentos do templo sob Zorobabel (Es 3,10) e antes por Sheshbasar (Es 5,16) foram completados.

O relato mostra como o povo na terra (*‘Am ha’aretz*), e os habitantes da área antiga do reino do Norte, em Samaria, não aceitam os exilados que retornaram. Os habitantes consideram um problema a construção do templo e

dos muros da cidade, pois não participam ativamente na reconstrução. Quando Zorobabel e Josué chegam, os profetas Ageu e Zacarias começam a pregar o perigo anunciados por Deus: atraso e a construção templo. Zorobabel e Josué respondem com o esforço coletivo de reconstrução, e o templo foi terminado em março ou abril de 516 a.C. Zorobabel lutou contra a oposição do governador da província persa vizinha de Samaria para obter uma cópia do decreto de Ciro autorizando a reconstrução do templo. Após essa busca, o rolo foi localizado nos arquivos persas dos palácios de verão, na capital Ecbatana. Escrito em aramaico, o rolo evidencia que essa língua tornou-se um idioma internacional do império persa, comum do povo da Palestina. No tempo de Cristo, o hebraico tornou-se um idioma dos líderes especialistas e da vizinhança.

A forte resistência dos vizinhos da província e territórios à restauração de Judá indica que Ciro deixou mais dois grupos locais após a sua captura pelo império babilônico. O governador da Pérsia, na sua satrapia, ignora o poder da Mesopotâmia, que vai do Mar Mediterrâneo às montanhas ao norte da Pérsia. Zorobabel fundamentou a disputa ao apelar ao decreto legal pelo qual o rei lhe garantia o poder. A permissão lhe foi dada, e os oponentes não lutaram mais, para prevenir Judá de se engajar ao antigo poder. O conflito se irrompe de novo, depois de meio século, nos dias de Esdras e Neemias.

A figura completa dos tempos difíceis vem dos oráculos encontrados em Ag, Zc, III Is e Is 56-66. A longa descrição inclui a obra de Josefo (1999b). Os materiais são copiados em Esd, Ag e outros livros do AT. Josefo (1999b) toma um grande número de detalhes da versão grega do livro de Esdras, denominado 1 Esd e cita Is 44 e o II Is, texto da época do exílio (Is 44,28). Este texto mostra que no I século d.C. a tradição judaica esqueceu as origens do livro de Isaías e, como fizera Josefo (1999b), combinou os vários autores que viveram e viram, nos livros, as predições de futuro nos profetas do século VIII a.C.

2.6.2 Esdras e Neemias: Quem é Quem?

No fim da reconstrução do segundo templo e antes de sua inauguração e dedicação, em 515 a.C., na metade do século V a.C., surgem os davididas e os descendentes dos sacerdotes, governadores persas na Judeia e em Samaria. Sobre esse assunto, as informações são insuficientes para comprovar a

veracidade dos textos e dos fatos bíblicos. Na época de 480 a.C. deve ter acontecido algo de grave em Jerusalém, não no templo, mas na cidade. Ackroyd (1980) e Grabbe (1992) mencionam a catástrofe de 486/485 a.C. A mensagem foi recebida pelo governador de Jerusalém vindo de Susa, no mês de *kislev,* (novembro/dezembro) do reinado de Artaxerxes I, e no ano XX de seu reinado (464-423 a.C. mais precisamente no ano 445 a.C.), conforme informa Josefo (1999b - AJ 11,159ss). Esse soberano deve ser um deles: Artaxerxes I e não Artaxerxes II de 404-360 a.C. ou Artaxerxes III 360-338 a.C. ou mesmo Xerxes I de 486-464 a.C., como confunde Flávio Josefo (1999b). No papiro de Elefantina, datado de 408 a.C., na coluna 30, está escrito que os filhos de Shambalat, governador de Samaria eram adversários de Neemias (2,10.19). Esse escrito é datado de 408 a.C. Esse episódio mostra que boa parte da dinastia dos sambalatistas estava em plena atividade ainda nesse período, conforme Garbini (2001).

Ne 1,1-3 esclarece esses fatos. Não houve outra destruição, mas apenas atrasos nas obras, ou embargos. Ne 2,1-2 foi inserido posteriormente e mostra que os povos que residiam ao redor de Jerusalém atacaram e criaram problemas com os repatriados, que exigiam a devolução das terras, mas os que ficaram ao redor de Jerusalém não as queriam devolver. Aí, cria-se a ideologia do jubileu bíblico, ou o ano sabático, pelo qual, religiosamente, eles teriam de devolver as terras. No Egito, após a morte de Dario I, em 483 a.C., começam as revoltas, que se estendem por todo o império. Os persas tentam invadir e há a ameaça dos helênicos. Muitos se aproveitam do enfraquecimento persa para se libertarem. O livro do profeta Malaquias, um pouco antes da missão de Neemias, fala de pecados em relação ao culto e à moral. Neemias vai para Jerusalém com a missão de resolver aquela problemática situação.

No ano 445 a.C., Neemias chega, pela primeira vez, à Judeia, a cargo do rei Artaxerxes I, de quem era copeiro – um servo, talvez com a missão de restabecer a ordem em Judá e frear as sublevações egípcias. Em Ne 5,14, aparece o termo *peham*, corrupção de *pehah*, que, em Ne 12,26, pode ser o cargo oficial de sátrapa. Algumas fontes mostram que foi Neemias que ficou em Jerusalém por doze anos e retornou à Pérsia em 433 a.C. (Ne 13,7). Seu cargo lhe dava poderes, outorgados pelo rei. Ele fez parte da corte - ministro do imperador, um cargo superior ao de sátrapa do Transeufrates e dos

governadores locais. Por isso, resolvem boicotar o seu trabalho, provocam hostilidade e contrariedade nos povos locais e despertam interesses pessoais. Ne 2,10 menciona Shambalat, o xeronita, que na carta de Elefantina era o governador de Samaria que cultuava YHWH, e Tobias, o escravo amonita com nome javista, mas como *ebed*, de cunho depreciativo, não o que serve como funcionário. As autoridades locais planejam boicotar o trabalho (2,19; 6,1-6). Aí também aparece Gesen, o árabe, cujo pai é *Qyin*, rei de Qedar, não anterior a 400 a.C. Aqui temos uma inscrição numa taça de prata. Esd 4,11 fala de uma carta em que Artaxerxes acusava os judaítas de subversão e que a ordem a Neemias era acabar com a situação de sublevação. Em Ne 2,11-15, ele inspeciona os muros e a sua construção.

2.6.3 Outra Visão da Missão de Esdras

À missão de Esdras são atribuídos vários motivos, ou ela teria um objetivo que desconhecemos? Esd 7,12 narra a genealogia de Esdras, que remonta a Aarão. Em Esd 7,6, ele é um sacerdote descendente e escriba da lei do Deus dos céus, que chega a Judá com a missão de, juntamente com os repatriados, conforme o mandato de Artaxerxes, resolver os problemas do culto e do templo em Jerusalém. Qual texto é o correto? Por outro lado, Neemias é uma pessoa próxima e de confiança do rei. No caso de Esdras, encontramos outro motivo: “a mão do Senhor, seu Deus, estava sobre ele, e que o rei lhe dava tudo o que precisava” (Es 7,6).

O texto, mera reflexão teológica posterior e nunca um relato histórico, nos oferece a explicação dos êxitos de Esdras (Esd 7,25-2), como se pode ver nas inscrições de Susa e no túmulo de Dario (Ne 13,23-25). Essas fontes nos fazem pensar em Artaxerxes, cuja missão começa em 458 a.C. A cronologia adotada na redação de Esd e Ne, em que Esdras tinha chegado a Jerusalém treze anos antes de Neemias, impossibilita adequar ou sincronizar. Ne 12,36 é uma interpolação. Em Ne, a cronologia mais segura e exata confirma que Esdras estava trabalhando algum tempo antes da chegada de Neemias. As relações mantidas por Esdras com o governador que exercia o poder na sua chegada não são claras. Ne 5,15 fala que os governadores que o precederam oprimiam o povo com impostos injustos. Quem são esses indivíduos, Neemias e Esdras, se

os profetas da mesma época, como Ageu e Zacarias, nunca mencionam seus nomes ou seus trabalhos? Conforme Esd 10,6, Esdras vai fazer um jejum na casa de Yohanan ben Eliasib, que, conforme Ne 12,22-23, é contemporâneo de Neemias e tem um neto chamado Yohanan.

Neemias vem antes ou depois de Esdras? Se Esdras chega não no tempo de Artaxerxes I, mas em outro período que é de Artaxerxes II, em 404-360 a.C., ou mesmo em 398 a.C. tudo se modifica. O esclarecimento dessas dúvidas pode ser a solução sobre se Esdras vem ou não com Artaxerxes III, em 360-330 a.C., e explicar quem chegou primeiro, Esdras ou Neemias, em 428 a.C. O grande problema é a cronologia antiga, diferente no Antigo Oriente, e a redação cronista, que, na edição desses dois livros, é complicada. Os dois livros foram compostos como retalhos, reunidos pedaço por pedaço, e ajuntados pelo redator cronista.

Outra questão é se Esdras existiu realmente? Alguns autores, em razão da complicada redação dos livros de Esd/Ne e Cr, levantaram a hipótese de que um deles, mais provavelmente Esdras, não teria existido. Esse personagem foi criado *ad hoc* pelo redator dos livros. Os escribas cronistas tinham como objetivo legitimar a tese da própria composição, a organização, a fé da comunidade, a proibição dos casamentos mistos (Esd 9,1-10,7), a imposição da lei (Ne 8,1-9,3) e a sanção da lei do Estado, como a nova *Torah*. Num livro apócrifo, Eclo 49,13, aparece Neemias e não Esdras. Neemias declara, em Ne 10,29, não entender sobre a fé, numa integração das povoações. A reforma afetava a fé, o culto e a prática diária dos judaítas.

A reforma traz uma nova vida. Neemias reconstrói os muros da cidade de Jerusalém (Ne 2,11-3,32), mesmo com a interferência dos adversários, que atrapalhavam as construções (Ne 3,22-4,17), obrigando os trabalhadores a empunharem armas e enxadas (Ne 4,10ss). A cidade foi repovoada por meio de assentamentos de novas levas vindas do campo (Ne 7,4-5 e 11,1-2) e, com o término dos muros, houve um culto solene para inaugurá-los (12,27ss). As povoações partem do nada, mas sem dívidas. Neemias ordena o jubileu bíblico (Ne 5,1-13), em que são perdoadas as dívidas simples, feitas pelo agricultor no semear e colher os grãos, a serem pagas com sementes. O texto mostra que muitos não quiseram perdoar as dívidas, e o conflito foi estabelecido entre os citadinos e os camponeses. O edito de Artaxerxes (Esd 7,12) mostra a Torah,

que se converte na lei do Estado e é aplicada pelos poderes públicos. Esd 7,25-26 fala da justiça, da pena de morte, da observância da Torah, dos sacrifícios (Esd 6,10). Os judaítas pagam os impostos (Ne 9,37) e tributos extras como punições do Estado (JOSEFO, 1999b - AJ. 11,297).

2.7 O SACERDÓCIO E AS SUAS FUNÇÕES

Gallazzi (2002) fala sobre o sacerdócio zadoquita, mas existe também um sacerdote levita, conforme Vaux (2008). Não vamos discutir se são oficiais diferentes ou se têm a mesma função. O sacerdócio teve seu auge com a centralização do culto em Jerusalém, no século VII a.C., com o rei Josias e a sua reforma religiosa. No pós-exílio, estava em declínio a instituição sacerdotal, e a luta dos sacerdotes pelo poder político e religioso era muito grande. Esdras é mencionado como sacerdote e como escriba da lei do Deus dos céus em Esd 7,12. O rei ordena que todo o povo de Israel, os sacerdotes, e os levitas se dirijam para Jerusalém, em Esd 7,13. Ne 8 narra os mesmos fatos sobre o sacerdote. Ne 8,1 mostra o povo já assentado em assembléia, em Jerusalém, no sétimo mês; Esdras lê o livro da lei da Torah de Moisés, em Ne 8,1-3; os levitas explicam a *Torah* em Ne 8,7-8; Esdras e os levitas dizem ao povo que o dia é sagrado e que eles devem regozijar-se e não murmurar em Ne 8,9-12. Os zadoquitas dominam nesse período de emergência, deixando de lado os levitas. Na Fonte Sacerdotal e na OHCr fica muito clara a influência política do poder religioso. O líder religioso era a primeira pessoa, junto com o governador, na representação diplomática com os persas. Com a tolerância religiosa dos persas, os sacerdotes recebiam um óbolo – salário – por seu trabalho.

Ao lado do representante político, o sumo sacerdote passa a ter cada vez mais poder junto com o poder civil e adquire a função de autoridade religiosa e uma importância sempre maior no culto, na fé e na vida cotidiana. As dimensões territoriais eram bem reduzidas. Jerusalém, província do império e sede do templo do culto de Israel, era a capital espiritual de uma vasta diáspora. Enviava homens e cobranças financeiras (Zc 6,9-10). No caso, Neemias tinha poderes de sacerdote e governador. Houve mudanças no culto. As festas agrícolas no pós-exílio e os acontecimentos históricos eram relidos de forma sempre sagrada. Os ritos de purificação e de expiação na época, o *yom kippur*, eram no mês de Tisri,

(setembro/outubro), no dia dez. Porém, o texto de Lv 23,27-32; 25,9 mostra outra realidade, como o texto de Lv 16 reporta criações de leis dessa época do pós-exílio. Segundo Esd 7,12.14, Esdras levou os manuscritos do Pentateuco para Susa. Talvez seja a redação final da Torah, ou apenas a Fonte Sacerdotal, ou outra parte do Pentateuco. Há quem acredite que seja apenas o livro de Dt. O Pentateuco, já concluído e canonizado, foi como norma de fé e de vida, obra de meditação e lei do Estado nesse período.

Surge a sinagoga, que não é só o lugar de culto, mas também de estudo da Torah. Um lugar diferente dos locais de culto, nas cidades distantes do Templo de Jerusalém a que poucas vezes ao ano o povo ia, por ocasião das grandes festas. A sinagoga é a casa de reunião *(Beit Knesset*), para oração, leitura e estudo comunitário das Escrituras e de outros escritos, e o centro de reuniões sociais e de festas. Jr 31,31 fala da nova aliança, em Ez 11,16, fala-se de um pequeno santuário. Talvez as sinagogas tenham começado a surgir antes da reconstrução do templo, tendo-se espalhado até o século I a.C. Outros afirmam que elas somente surgiram após a destruição do templo, em 70 d.C.

Elefantina, uma colônia militar judaíta, é o local dos judeus da diáspora no exílio no Egito. Situada entre o Egito e o Sudão, na represa de Assuã, foi fundada por Cambises, em 525 a.C. Nos arquivos dessa cidade foi encontrada a carta mais antiga, com data de 495 a.C. A cidade experimenta um grande florescimento com a chegada dos judeus e, trinta anos depois de sua criação, ela desaparece, em 400 a.C. em razão das revoltas do Egito contra a Pérsia. Segundo os documentos desse local, a comunidade tinha o seu próprio culto e o seu templo, onde faziam sacrifícios. Eles eram politeístas ou sincretistas.

2.8 NO FINAL DO IMPÉRIO PERSA: UM NOVO COMEÇO?

As guerras contra a Grécia enfraqueceram muito o poder persa, que há muitas décadas fustigava os helênicos. Muitos povos se aproveitaram desse enfraquecimento, rebelaram-se e retomaram sua liberdade. De 368 a 360 a.C. a situação de caos era generalizada no Egito e nas cidades fenícias. Artaxerxes II, de 360 a 338 a.C., quase consegue dominar essas rebeliões e, em 345 a.C., faz novas conquistas de cidades fenícias e, em 341 a.C., egípcias. Mas em 333 a.C., na batalha de Issos, termina o império persa. Alexandre Magno extermina o

exército dos persas e o poder de Dario II acaba. Em 332 a.C. Alexandre ocupa a Síria e a Palestina. Era o fim do império persa e o início da afirmação do império macedônico, que, em pouco tempo, terá boa parte do mundo em suas mãos.

2.8.1 A Vida na Comunidade no Pós-Exílio

Em Jerusalém existem pessoas interessadas em impedir o assentamento e as reconstruções. Há opositores e defensores, pessoas que ajudaram e que atrapalharam. Os relatos são variados. Vamos descrever como o povo vive na comunidade em restauração.

2.8.1.1 A narração desses acontecimentos no livro de Crônicas

Conhecemos a vida do pós-exílio em Israel através dos livros de 1 e 2 Crônicas, Esdras e Neemias e vários profetas do pós-exílio. Esses livros tomam forma simples e continuam a visão de como o pequeno grupo em Judá adotou uma vida nova, independe de um rei ou de liberdade nacional para sobreviver. Foi o começo de uma profunda mudança que culminou com o reconhecimento de Israel como o início do Judaísmo. O livro de Crônicas mostra o papel do culto, da adoração, do agradecimento e do ritual de pureza como caminho de vida. Esdras, o escriba, começa a promover uma separação. Coisas sagradas são reservadas aos levitas e sacerdotes, casamentos com gentios são proibidos e a lealdade à Torah em sua forma escrita torna lei o Pentateuco. Neemias reforça o sentido do Estado exclusivo ao completar os muros de Jerusalém e forçar o povo a viver dentro da cidade, que se torna um centro da esperança judaica.

A obra de Ageu, Zacarias, Zorobabel e de outros dá o templo terminado e rededicado em 516 a.C., mas a sorte de Judá não muda para melhor. As provas arqueológicas mostram que a população de Jerusalém e a vizinhança durante esse período não coincidem com os textos bíblicos. Samaria recebe uma população maior no fim da reconstrução do muro e da cidade. Os relatos em Esd e Ne mostram que o povo havia perdido seu sentido de identidade como um povo da aliança. Eles praticam casamentos pagãos, o que vai custar muito para a sua fé. Ocorrem dois importantes desenvolvimentos: a reescritura das tradições da história de Israel, em 1 e 2 Crônicas, e a missão de Esdras e Neemias, dois importantes líderes judeus na Pérsia, enviados pelo próprio rei,

sobre as condições na Palestina.

2.8.1.2 As diferenças de narrativas nos livros de Crônicas

Há uma mudança no mundo de Israel após o exílio. Os líderes sacerdotais têm uma versão atualizada da história de Israel. Esses escribas tomam e reescrevem a grande OHD, que se encontra nos livros de Sm e Rs, com suas próprias perspectivas, e os redatores da OHCr fazem outro relato. O livro de Crônicas segue comentando e reelaborando os livros de Sm e Rs palavra por palavra em todos os capítulos. O sentido de sua mensagem é distinto, o que se pode notar se compararmos onde os judaitas residem. Esse assunto é relatado em Rs de modo diferente ou é adicionado como um novo material em Crônicas. Como na história de Davi, ele vive seu terrível pecado com Bateseba ou a revolta de seu próprio filho Absalão e a menção das instruções de Davi para matar todos os inimigos, em Reis.

Às narrativas de Rs informando que Davi pecou ao fazer o censo, o Cronista acrescenta que o rei fora tentado por Satanás. Para o Cronista, Davi foi um santo e um dedicado líder, fiel seguidor de YHWH. Todas as faltas lhe são perdoadas. O Cronista elogia Davi e outros reis. Davi é destacado por compor os Salmos e estabelecer a função dos levitas de servir o templo. Não foi Davi que construiu o templo de Jerusalém, mas Salomão. O texto de Cr contradiz a visão de Sm, para quem Davi fora proibido de construir o templo (1Sm 7), e de Rs, elogia Davi e o aponta como o zeloso consumador de todas essas obras, para a adoração a YHWH, o construtor e o legislador, como tinha sido o grande Moisés.

A figura de Davi como fundador de uma comunidade centrada no templo torna-se o estandarte pelo qual Cr julga o resto de Israel e a sua história. Ele explica o exílio e a destruição da nação como resultado da falha do povo, que não tinha a verdadeira adoração. A seção principal da OHCr está em 1Cr 10 a 2 Cr 34 e foi escrita como a pregação, como está descrito nos livros de Ag e Zc. Mostra a reconstrução do templo, já concluída. A luta dos judaítas que retornaram do exílio foi pintada de outra forma. As falhas passadas do povo e o real exemplo de Davi e sua fé ensinam uma lição sobre a urgência de se restaurar a liturgia do templo com um ritual próprio de se buscar um novo rei Davi, que se dedicasse não à glória política, mas à glória de Deus e a sua

adoração.

O redator cronista tem uma segunda importância para revisar a história da nação. Nas antigas tradições de Israel, havia uma grande confusão quanto ao papel dos sacerdotes e dos levitas na adoração. Nessa história, os levitas servem como sacerdotes nos altares em Dan e Betel, e os que não são levitas, mas apenas outra linhagem de sacerdotes atua em Siló (1Sm 1-4). Davi nomeia sacerdotes de Abiatar e da família de Zadok (2Sm 8,17). Salomão rejeita os sacerdotes de Abiatar (1Rs 2,26). Ezequiel é um sacerdote e elege os sumos sacerdotes da família de Zadok (Ez 44,1015). Dt fala de forma especial dos sacerdotes levitas, e dos levitas auxiliares ou assistentes (Nm 3 e 18). Ao esclarecer a confusão e estabelecer a adoração no templo sob a base final firme com uma distinção clara dos diversos papéis, o Cronista assegura aos levitas um importante e permanente lugar no serviço do templo, por explicar, como o próprio Davi, seus trabalhos como cantores, músicos, sacristãos, guardiães e porteiros do templo e o papel dos sacerdotes (1Cr 23-26).

2.8.1.3 O livro de Esdras

Esdras é dividido em duas partes: 1-6 e 7-10. Em 1-6, tem a informação importante sobre o primeiro dos dois grupos de exilados que retornaram sob Sheshbazzar e Zorobabel. Muitos desses relatos são encontrados também nos profetas, em Ageu e Zacarias. Em Esd 7-10 esses acontecimentos são mostrados muitos anos depois. Sob o rei persa Artaxerxes, o sacerdote ou sumo sacerdote Esdras, descendente de Aarão e Zadok, é enviado da Babilônia para restaurar a prática da fé israelita, conforme as instruções na lei de Deus (Esd 7,10.14.25-2). Esdras tem vários problemas a resolver. Os israelitas casaram-se com gentios, o que é contra a lei, conforme as regras para os sacrifícios, adoração, pureza e costumes judaicos. A invalidação desses casamentos é imposta por Esdras, que convoca a assembléia a confessar os pecados e culpas, e faz os judeus observarem o *Shabat*. Cobra taxas e impostos no templo. Segue uma prática de reforma religiosa e de cumprimento à Lei da Aliança, e exige o abandono da fé diferente e de suas práticas. Mostra que Israel é o povo escolhido por Deus e precisa ser uma comunidade santa, separada, para dar testemunho a outras nações.

Esdras restabelece as práticas da vida do povo de Israel como um todo. Toma o livro em assembleia reunida, celebra o rito de penitência e renova a promessa de obediência à aliança eterna. Lê as palavras, e o povo se compromete. Os sacerdotes e os levitas, instruídos por Esdras, ajudam a explicar cada livro da lei para o povo. No fim da cerimônia, o povo celebra a festa do sétimo dia dos Tabernáculos, em sua forma pura como lei prescrita. As cenas do livro de Esdras retornam em Ne 8-9, que coloca Esdras como renovador da aliança com Neemias nos muros da cidade e torna Jerusalém a pátria salva para o templo. A lei de Deus que Esdras lê é a versão antiga da Torah. Os eventos descritos por Ne 8-9 são o Código Sacerdotal, com fontes de regras sobre os sacerdotes, as festas, a aliança achada no Pentateuco. Esdras tem um papel decisivo. Ao perceber que os judaítas estão pouco coesos, restaura o espírito do povo e exige o ideal de santidade e eleição, e a comunidade de fé com um centro de adoração.

2.8.1.4 O livro de Neemias

Neemias começa seu trabalho no ano 20 do rei Artaxerxes I, em 445 a.C. Esse judeu, que era um oficial na corte, um copeiro real, recebeu uma carta em que seu chefe descreve as condições terríveis da Palestina e persuadiu Artaxerxes a fazer de Judá uma província independente. Nomeado governador, começa a reconstruir os muros da cidade de Jerusalém. Não era político de profissão e teve vários obstáculos dos oficiais locais, que não mudaram a estrutura de poder. Neemias sobrevive à situação e faz a preparação para que os muros sejam levantados (GARBINI, 2001).

O projeto se torna público. Shambalat, governador de Samaria, Tobias governador de Amon, Geshem governador de Edom e as tribos árabes enviam tropas para paralisar as fortificações. Neemias busca seus próprios trabalhadores e termina as bases do muro da cidade de Jerusalém em 52 dias. A rapidez com que trabalhou mostra que o povo completou o projeto. As regras da lei são obedecidas, e o forçam a restabelecer as leis matrimoniais e a guardar o sábado. Alguns problemas enfrentados por Esdras revelam como as dificuldades foram encaradas na reforma entre os judeus.

Neemias governou de 445 a 433 a.C. terminando seu período de

construção e obras, e retornou a Susa, capital da Pérsia. Um ou dois anos depois, é novamente enviado a Jerusalém, com a missão de criar uma nova lei para o povo, pois, a antiga estava em desuso e se fazia necessária uma renovação. Foi uma época de forte reação do povo às novas leis de pureza, rituais, culto. As novas leis que previnem o povo a não comprar no *shabat* e impõem o rompimento dos casamentos mistos. O redator arruma fontes permanentes para apoiar os levitas e então fornece ao governador de Amon, Tobias, uma parte do templo para que o sumo sacerdote faça uso dele.

O livro de Neemias é um resumo de suas memórias como governador (Ne 1-7 e 11-13). Tem cunho autobiográfico e pode ser entendido como uma lembrança piedosa do cumprimento do líder. O redator forma relatos que expressam um sentimento de dever cumprido e de sucesso, por levar a bom termo sua tarefa. Isto ocorreu no século V a.C. O sentimento do autor e a sua obra estão redigidos em primeira pessoa, como se encontra hoje no AT.

2.8.1.5 Esdras e o começo do Cânon da Torah

A tradição judaica no Talmude geralmente reconhece Esdras como um homem que estabeleceu como sagrados e canônicos os livros do AT, que foram postos juntos, como se fossem uma só obra. A LXX os dividiu em vários livros e colocou os nomes de seus autores. Outras passagens do Talmude indicam que a decisão por sua reunião e canonização foi tomada somente no Concílio de Jâmnia, uma reunião modelo dos fariseus, nos anos 90 a 100 d.C. Outras passagens parecem sugerir o debate sobre certos livros como o de Cantares e Eclesiastes, que escandalizaram muitas pessoas entre os rabinos no II ou III séculos d.C.

O livro da Lei de Deus, que Esdras leu ao povo, identifica exatamente a história da lei (Ne 8-9). Esse texto apresenta o Pentateuco com seus cinco livros. O Pentateuco, que tem tomado o novo estudo dos livros sagrados no momento, ainda não tem o sentido de cânon na mente de Esdras, mas é possível que os escritores lhe tenham acrescentado textos ou palavras. O profeta não fixou um corpo de textos sagrados, como Malaquias, Jonas, Joel, e Zacarias 9-14, e os livros últimos do AT, como Daniel, composto duzentos anos depois de Esdras.

Esdras foi chamado pai do Judaísmo e sua obra restabelece a vida e a

prática de Israel numa nova base. Ele viu as fontes específicas como livro guia e como constituição do povo. O povo é agora o povo do Livro da Lei.

2.9 A “NOVA” TORAH REVISADA

O contexto social e econômico do pós-exílio provocou uma reestruturação da lei. A Torah ainda não tinha sido canonizada, o que somente ocorreu após o exílio, época em que os judaítas repensam a lei. A compilação começa a ser feita e se torna importante a memória da tradição oral e dos costumes, vivos na mente do exilado, que vive o sincretismo religioso, social, político e econômico. Este sincretismo provoca uma tomada de posição do judaíta quanto à legislação e à jurisprudência. As relações com os cananeus, os hititas e os babilônicos os levam às várias redações do Pentateuco. A Lei de Moisés na tradição de Esdras é mais releitura do que uma realidade. O livro de lei na tradição bíblica mostra que a lei e a sua leitura tomam lugar após o fim da festa das Tendas em Ne 9,1. Por essa ocasião, há um murmúrio e a separação dos “estrangeiros”, em Ne 9,2. A lei parece ser lida pelos levitas, e Esdras é mencionado em Ne 9,3-4; os eventos da história são relidos e cobrem a extensão do Pentateuco e da OHD em Ne 9,6-37. Os oficiais, os levitas e os chefes do povo, pessoal do templo e outros, juntos com Neemias que é o chefe da lista em Ne 10,1-30; os casamentos mistos em Ne 10,29-30 e 9,1-2 são desfeitos; as observâncias das leis são enumeradas e depois encontradas na forma final do Pentateuco e a sua leitura e apoio em Ne 10,31-40; a construção do altar em Ne 10,35. Os contatos com os outros povos levam-nos a pensar na confecção redacional de uma nova Torah, para nova promulgação e releitura na inauguração do novo Templo e para a construção da cidade de Jerusalém. Essa nova Torah foi revisada com os acréscimos do Relato Sacerdotal e de outras redações em relação aos seus escritos e principalmente na reelaboração da Torah e de os Profetas Anteriores. Essas leis possuem um acento principal no exílio, apesar de serem rigorosas, legalistas e obra dos meios sacerdotais. Esses dados são encontrados em Grabe (1922), que chega a afirmar que a lei de Deus vai se transformar na lei do rei (*da’at diy eloheicha we Torah diy melacha’*); Esd 7,26 menciona esse fato. A Lei de Deus é a lei do rei, da qual encontramos menção em Cr e numa passagem em Esd (2Cr 17,7-9; 2Cr 17,2; 2Cr 19,5; Ex 18,13-27; Dt 1,9-18;

16,18-20; 17,8-13 e Ne 13,30-31) – como os serviços do templo, e a comunidade ir ao templo, em Ne 10,1. 34. 35-37. No Período Persa, fala-se da Lei de Deus como a lei do rei. Os governadores que precedem Ciro e Dario e os aquemenidas pedem aos povos e às comunidades que mantenham suas tradições, leis e costumes. As autoridades persas impõem as regras legais próprias. Dario pede a reconstrução dos santuários e a obediência às suas leis. Nesse período, as leis locais ou imperiais são regras compiladas no período de Dario I, entre 519 a.C. e 503 a.C. Esses dados podem ser vistos em Garbini (2001) e em Albertz (1999).

Com efeito, a questão política persa influenciou muito na formação da Torah e de os Profetas Anteriores, inclusive nas questões de reformulações textuais e readaptações do que fora escrito e depois reescrito. Conforme Ska (2005), o Pentateuco e a lei em suas reelaborações, no pós-exílio, principalmente no Período Persa, os sacerdotes criaram os *mitzwot* (prescrições ou preceitos) que foram juntados às leis já existentes. As autoridades persas tinham interesse no funcionamento das leis dos povos locais e das suas, da política em exercício, das tropas militares e do aparato financeiro (GRABBE, 1992; ACKROYD, 1980).

Quanto ao aspecto da política e da religião, sua influência foi preponderante na concepção final dos escritos posteriores do redator final do Eneateuco, na divisão, separação ou junção da Torah e de os Profetas Anteriores. O assunto mais importante entre as províncias era a lealdade, a segurança do império e o pagamento regular das taxas, enfatizavam os textos jurídicos. O Pentateuco não é só um texto jurídico, mas um documento jurídico composto e heterogêneo, que contém textos narrativos, e versa sobre leis aos olhos dos persas. Seu valor e utilidade assemelham-se aos do Código da Aliança, do Código Deuteronômico e do Código Sacerdotal, relatados em Ska (2005) e Braulik (1991).

Os profetas desse período possuem importância vital na criação das *mitzwot*, prescrições que serão refeitas e radicalizadas na época de Esdras, que atribuirá a elas o mesmo *status* de leis como a Torah ou Pentateuco, na LXX (Dt 32,8; 1Sm 14,41; Nm 27,21; Js 18,6; Ne 7,56). No pré-exílio e durante o exílio essas leis adquirem um sentido restrito. No exílio, de outro modo tem-se constituído a essência do Pentateuco, conforme Crüsemann (2009) e Pury

(1996), ou a legislação do Código Sacerdotal tem uma nova etapa literária como um fato decisivo. Os códigos de leis são a Aliança (Ex 20,22-23,33), o Deuteronomista (Dt 12-6) e a Lei da Santidade (Lv 17-26). Todos esses códigos de leis de Israel possuem paralelos no Antigo Oriente. O decálogo ritual (Ex 34,14-26), as prescrições para os sacrifícios (Lv 1-10), as leis sobre a pureza (Lv 11-16). Os 280 artigos do Código de Hammurabi, como as leis da Suméria e da Babilônia são encontrados nas 613 leis de Israel no AT (Maimônides). Essas leis de Israel foram revisadas, compiladas como direito, costumes, e práticas seculares como forma legal. Na passagem do estado primitivo ou tribal para a urbanização, Israel teve as suas leis orais escritas e reelaboradas. As diferenças entre Israel e sua Torah, *mitzwot* e *mishpatim* são enormes: a primeira seriam os códigos de leis, a segunda, as prescrições e a última, os antigos costumes tradicionais. Essas questões sociais e econômicas mostram que a vinda de funcionários persas – Esdras e Neemias – influenciou na redação final do Pentateuco ou do Eneateuco. As questões sociais e econômicas estão bem evidentes nos códigos legislativos, como, por exemplo, as proibições no Código da Aliança (Ex 22,24; Dt 23,20). Os problemas socioeconômicos devem ser entendidos sob o ponto de vista da época de uma sociedade agropastoril. A questão estrutural é em que a religião judaica proíbe a espoliação do próximo, bem como dos estrangeiros (Dt 23,20-21). O pilhar, a cobrança de juros exorbitantes, é interditada nas leis. A lei deuteronômica é bem clara acerca dos *gerim* (Dt 24,4), do pobre, do órfão e da viúva (Dt 24,19-21; Lv 29,10). A Lei da Santidade estabelece claramente o não escravizar (Lv 25,39-40; 2Rs 4,1) e, na época persa (Ne 5,1-11), o sétimo ano (Ex 21,2; Dt 15,12); o tratamento ao escravo judeu como hóspede e o pagamento do salário (Lv 25,46-49; 15,12 – aqui aparece o termo irmão), no jubileu, a liberdade e a devolução dos bens (Lv 25,11-12).

As questões religiosas estão ligadas a termos como redenção (*goel*), culpa, maldição e bênção, à santificação do sábado (Gn 1-2,4a), à Aliança (Gn 9,1-17), ao pacto e à circuncisão (Gn 27,10-14; 21,1-4), a partir de todas as normas, dos vários tipos de leis e dos três códigos surgidos no pré-exílio. Porém, no exílio, são codificadas leis diversas. No pós-exílio, surge o Pentateuco, a nova Torah, e assim se dá início à criação da nova religião: o Judaísmo.

3 AS REVISÕES DO ESCRITO SACERDOTAL À TORAH NO PERÍODO PERSA

No capítulo anterior analisamos o contexto sócio-histórico da Torah e de sua canonização no final do império persa, em que serão refeitos os textos bíblicos, sobretudo o Eneateuco, ou seja, a Torah e os Profetas Anteriores ou OHD. Analisamos alguns autores fundamentais para a compreensão do Período Persa e para a compreensão dos escritos desse período, que é importante para a compreensão da revisão através da lei e do contexto histórico, social, político e religioso.

Enfatizamos as revisões do escritor sacerdotal aos textos da Torah porque estamos fundamentando a tese do contexto sócio-histórico, da revisão literária e da importância da lei como base central dessa revisão. Enfatizamos a importância do período histórico de alguns textos que foram revistos com base no contexto histórico e social para a composição dos mesmos trechos literários na formação do cânon bíblico final tanto da Torah como de os Profetas Anteriores.

O que pretendemos é mostrar que os textos da Torah foram revistos não somente sob influência da lei, mas também do contexto sócio-histórico do pós-exílio, ou período persa. As revisões foram elaboradas pelo Deuteronomista e pelo escritor sacerdotal no meio das narrativas, atualizando-as ou reescrevendo-as de forma que parecem bem encontradas pelo leitor e pelo exegeta. Essas redações posteriores tiveram várias motivações.

3.1 O MODELO NORTE-AMERICANO DO *CANONICAL APPROACH*

Usamos o modelo canônico, conforme Childs (1976) e Rendtorff (2009), para quem o livro de Js em relação à Torah e à OHD mostra o cumprimento da promessa aos patriarcas, sempre lembrando o dom da terra. Em nível de redação, forma um quadro do livro no modo de tradições antigas em um novo quadro (Js 1; 12; 23) e também ocorrem freqüentes expansões dos antigos níveis literários (Js 8; 11; 24). Para Childs (1993), o livro de Jz no modelo canônico tem uma estrutura interessante: Introdução (Jz 1,1-2,5), um corpo principal de histórias (Jz 2,6-16,31) e dois apêndices (Jz 17-21). Mas o sentido

dessa estrutura literária do livro de Juízes se torna óbvio à lembrança de seu efeito canônico e de como ela surgiu.

Para Childs (1976), o modelo canônico mostra que os livros de Sm têm uma consistência e removem os antigos esquemas de ordem do material. Seu modelo canônico final oferece a indicação clara dessa estrutura. A fórmula na introdução em 1Sm 13,1 forma uma divisão com 1Sm. Saul reina conforme o fundamento que assinala a sucessão dos reis. Para esse autor, o mesmo ocorre com o modelo canônico dos livros de Rs. O modelo mostra que na Bíblia Hebraica esse livro (único) foi transmitido por influência das versões da LXX e da V. Sua divisão em dois livros na atualidade não é feliz. A separação da história de Azarias, que leva ao ciclo de Elias, em 2Rs é uma amostra arbitrária. A divisão mecânica leva a interpretar o livro em dois rolos. A fórmula encontrada – "depois da morte do rei" (Js 1,1; Jz 1,1; 2Sm 1,1) – foi acrescentada como influência posterior. O material no livro de Rs tem seções cujo conteúdo segue o fundamento estabelecido em Samuel em 1Rs 1-11; Salomão, em 1Rs 12-2Rs 17, e a história dos reis de Israel e Judá até a destruição do reino do Norte; em 2Rs 18-25 a história dos reis de Judá. As duas primeiras seções concluem com um resumo da história de Israel, e a seção final descreve a destruição de Judá e o exílio, e traz a nota sobre o destino do rei Joaquim.

No contexto sócio-histórico persa, temos a redação da Torah e de *Os* Profetas Anteriores e a revisão dos profetas e da Torah através da lei e do modelo canônico. Para Childs (1993) esse método nos faz ver e ouvir a história da pesquisa e fazemos do método *canonical approach* a alternativa pós-crítica, como faz com os escritos encontrados em Schwantes (2008) e os demais articulistas sobre os Profetas Anteriores. Tomamos seriamente as vantagens e desvantagens dessa pesquisa histórica, o modelo diferente para o estudo do Pentateuco e da OHD. O que se pretende com esse método é tentar a reconstrução histórica, o desenvolvimento histórico através de vários estágios complexos.

Conforme Childs (1993), o modelo de estudo canônico de um livro bíblico não é separado do conhecimento de seu desenvolvimento histórico. O texto tem duas dimensões formais canônicas, que são extremamente sutis. Esse modelo apresenta a Torah e os Profetas Anteriores numa interpretação particular de como a tradição deve ser entendida. A tarefa crítica descreve as características

desse modelo canônico (*canonical shape*) que determina o sentido teológico do Eneateuco. A tradição judaica fala dos cinco livros da lei, a Torah de Moisés. No começo da era cristã e depois, o termo Torah denomina os cinco livros do cânon judaico. No período em questão, no pós-exílio, nos últimos livros do Primeiro Testamento, há referências ao Livro de Moisés (Esd 6,18; Ne 13,1; 2Cr 25,4), mas não é claro que seja o Pentateuco todo, ou as seções legais ou o Código Deuteronomista. A tradição judaica cunhou o termo técnico "os cinco livros da lei" (*hamissah humse ha' Torah*) para descrever a divisão do Pentateuco em cinco partes. Esta tradição, mais antiga, foi assumida depois pela LXX e se encontra também nos manuscritos hebraicos mais antigos.

Schwantes (2008) prefere denominar "Primeiro Testamento" ao AT. Childs (1993) ainda denomina "Antigo Testamento". Este autor, que é da escola americana de teologia, faz a divisão tradicional, mas é do modelo *canonical approach*. Essa divisão do Pentateuco pode ser denominada modelo canônico do Primeiro Testamento, ou é um desenvolvimento rabínico pós-Primeiro Testamento. As evidências literárias desses livros parecem ser uma unidade canônica. Os cinco livros foram vistos como diferentes e separados, e depois agrupados por um editor final, a despeito da continuidade óbvia de uma história que se estendia da criação do mundo (Gn 1,1) à morte de Moisés (Dt 34). O livro de Gênesis foi estruturado para dar sentido às fórmulas genealógicas repetidas (Gn 2,4; 5,1; 6,9) e suas várias partes parecem ter uma unidade. Gênesis se fecha com a morte do último patriarca. Êxodo começa com a nação no Egito. Ex 1,1-5 recapitula material de Gênesis (Gn 46,8ss) para formar uma introdução ao novo livro. O livro de Ex conclui com a construção do Tabernáculo e resume o seu papel na futura caminhada do povo. O livro de Lv continua o mesmo modelo e fundamento histórico em que Moisés recebe a lei no Sinai e, de forma diferente, serve de material ao livro de Ex. Lv, em sua temática, é uma entidade diferente dos livros anteriores (Gn e Ex). Em Ex, o Código Sacerdotal descreve a construção dos modelos cúlticos, e Lv converte esse modelo na figura estática e em cenas do culto vivo. Ao estruturar esse material, Lv quebra a lógica e a sequência cronológica dessa continuidade, como em Ex (Lv 8-10). O livro se fecha com um resumo claro, marcante no livro quarto do Pentateuco. O livro de Nm dá a última evidência da forma independente dessas obras, para entrar na Torah. Diferentemente de Lv, esse livro enfoca as leis do campo, a ordem militar

das tribos, o censo para refazer as forças do povo de Israel, as leis relacionadas aos levitas, que somente se encontram em Nm. O livro começa com uma data precisa, numa fórmula que indica uma nova seção de material, e conclui com um resumo. O movimento da narrativa vai do deserto do Sinai para o deserto de Paran, e depois vai para as planícies de Moabe. Dessa forma, marca as reportagens geográficas e cronológicas. O livro parece caminhar com o povo em marcha para a terra prometida.

Noth (1967, 1974, 1976) e Gerstenberger (2007) não concordam com as cesuras entre Nm e Dt, pelo menos nas passagens analisadas. Para Noth (1967, 1974, 1976), o livro de Dt se introduz e se conclui como obra independente, em que se mostram as planícies de Moabe. Isso também se dá na última parte do livro de Números. A evidência editorial do redator ao estabelecer cinco divisões do material do Pentateuco é clara. Essas partes devem ser consideradas além das relações formais. Há evidências para mostrar sua coerência em termos de conteúdo, e que os três livros do meio mostram o mesmo conteúdo básico: o recebimento da Lei Divina por Moisés, no Sinai. A história do Sinai é interligada nos três livros em sequência cronológica: a saída de Israel, o acampamento no Sinai e a partida. Os eventos do Sinai são precedidos e sucedidos, no relato, da caminhada no deserto, em que o povo deixa o Egito e vai para a terra prometida. Assim, cumpre-se a relação dos três livros do meio. O mais difícil é determinar os lugares do primeiro e do quinto livros no Pentateuco. O gráfico da figura 1, abaixo, explica a sequência dos livros canonizados. Dt enfatiza o poder de Deus e fecha o Pentateuco, com a morte de Moisés, e abre uma nova seção histórica da posse da promessa.

Gn_____Ex_____Lv_____Nm_____Dt

Figura 1: Sequência dos livros canonizados

Para Rad (1984) e Westermann (1997), Gn difere grandemente, em estilo e conteúdo, dos três livros do meio. Os relatos narram a história de uma família e não falam em nação de Israel. O material dos patriarcas, cujos textos são agrupados um a um, é incorporado às histórias seguintes. As histórias patriarcais foram editadas posteriormente, em uma época a ser determinada. O desenvolvimento é complexo na tradição da promessa dos patriarcas, a ameaça

continua e leva o material da promessa para a possessão da terra e sua posteridade. Gn foi concebido pelo redator final como introdução da história de Israel, que começa no Êxodo.

Para Rendtorff (2009) é mais difícil de determinar se o Dt pertence ao Pentateuco ou à OHD. O autor mostra que o livro de Dt tanto pode “terminar” ou “preceder” toda a história de Israel. Ele foi concebido em três fases: uma série de discursos de Moisés para Israel; um código de leis e conclusões que não têm muita relação com a obra central e inicial. Dt 1 é o discurso de Moisés explicando a lei ao povo. Seu conteúdo é uma repetição de leis antigas, sobretudo, do Código da Aliança (Ex 20-23), em um estilo homilético. Dt é a lei para Israel antes e durante o exílio. O mesmo autor analisa o livro de Lv como o Còdigo Sacerdotal do pós-exílio. O editor final do Pentateuco entendeu o Dt como o provedor de um tipo de comentário da lei anterior. O texto pressupõe a consciência do fundamento da declaração da lei do Sinai. Depois de quarenta anos, temos uma nova geração do povo de Israel. Moisés interpreta o sentido da Lei do Sinai como aliança.

Noth (1981) quis, em sua tese sobre as tradições históricas, mostrar que havia uma divisão anterior: o Tetrateuco. Ele retirou o livro de Dt do Pentateuco e o acrescentou aos Livros Históricos, Js, Jz, Sm e RS, a que deu o nome de OHD. Conforme esse autor, o Dt tem afinidades com os Profetas Anteriores. Em sua análise do livro de Dt, evidencia nas formas literárias e nas formas históricas as marcas do escritor deuteronomista, seu único autor. Röse (1976) e Hoffmann (1980), discípulos de Noth, discordam e concluem que houve uma Escola Deuteronomista e não um só redator. Mais tarde, verificou-se que essa escola compunha-se de duas, de épocas diferentes: uma do exílio e do pré-exílio, e a outra do pós-exílio. Nossa contribuição nessa discussão é que os estudos devem centrar-se na lei pós-exílica, que demarca toda cesura, ruptura e reconstrução dos textos, tanto da Torah como de os Profetas Anteriores. Assim, passamos a descrever os textos importantes que fazem parte dessa composição pós-exílica.

Apesar de Noth (1981) ter criado um sistema de referências para o Dt e mais extensivamente para os textos que enquadram essa obra, vemos uma diferença em Dt 1,5; em que o texto fala de Moisés apresentando a Israel a lei, e em Dt 31,9ss, que informa que a lei serve para se viver de acordo com as

instruções de Deus. Nos Profetas Anteriores, de Js a Rs, a lei refere-se à verdadeira Torah escrita por Moisés. “Este é o livro da Lei de Moisés”, modelo que é deixado para trás, porque muitas vezes não é consistente. Dt 17,18ss; 28,58.61; 29,19s.26; 30,10 pressupõe que a lei ainda não foi apresentada como um documento escrito em os Profetas Anteriores, principalmente. A lei, em 2Rs 22.8.11; 23,2.21, mostra que o livro é pensado como algo que tem sido escrito há muito tempo. Em Js 24,26 está escrito que Josué escreveu todas as palavras do livro da Lei de Deus. Em Js 1,7ss e 8,34 não tem sentido, se só em Dt ou no Pentateuco todo, como na OHCr, tem o mesmo sentido. Interessante notar que não há referências à Lei de Moisés em os Profetas Anteriores, em Jz a Rs, porque em 2Sm 7,19 o termo “lei” não tem esse sentido.

Para Kratz (2005), o livro de Sm está ligado a outro material que, no caso, foi retrabalhado, revisado, relido e refeito pelo Deuteronomista. Mas os esquemas desse quadro em Jz esperam ter a referência correspondente. Pouco há para se falar das ofensas cúlticas contra YHWH em Ex 20 e Dt 5 no enquadramento do Decálogo. Não se pode falar do livro da Lei de Moisés sem se falar de Dt a mesma coisa. Este horizonte vai muito além de Dt.

Em Kratz (2005) encontramos uma referência explícita a Dt. Notamos que nessa armadura em que o quadro dos textos de Dt significa a existência de um relato revelado por YHWH a Moisés no Monte Sinai (Horebe) em Ex 19 e Nm 10 (cf Dt 5). Assim, em termos de conteúdo, a referência a Moisés e ao livro da lei é sempre a mesma com relação à lei do Sinai (Horebe). Em termos literários, o livro de Dt pressupõe a lei em Ex 20-24 e 32-34. Esses textos da perícope do Sinai, conforme as divisões clássicas das fontes do Pentateuco, pertencem ao JE. O Dt faz referência a outros estratos do Pentateuco, principalmente ao Escrito Sacerdotal, sobre as regras e normas de alimentação, de Lv 11 (cf Dt 14) e do denominado Código da Santidade, em Lv 17-26. Com Ex 20,24-26 e Dt 12 começam as leis em Lv 17 com as leis sobre o lugar de culto e em Ex 23 e Dt 28 terminam em Lv 26 com o anúncio das bênçãos e as maldições. A aliança de YHWH com o povo de Israel está relacionada com essas leis. A ameaça está presente num todo, e é essencial nas cenas da prática da aliança com Noé (Gn 9), com Abraão (Gn 15 e 17, cf Ex 6,2ss; 25,8; 29,45ss; 40,34s; Lv 26,11ss.42ss), no Sinai (Ex 19-24 e32-34), em Moabe (Dt 2-30), em Siquém (Js 23-24) e com Josias (2Rs 22-23).

Zenger (2003) afirma que devemos acrescentar outros relatos que estão em conexão com o nível de narrativa tanto em Dt, mesmo em Dt 1-11, ao olhar a travessia do deserto na terra de Moabe (Nm 10-36), com o deparar no Sinai (Ex 19 – Nm 10) e nos livros posteriores ao Pentateuco, além de Dt. As alusões ao Êxodo são importantes nesses casos. O retrospecto histórico começa com Abraão em Js 24, a relação com Moisés na narrativa de Ex 1ss, e o trabalho forçado do povo sob Salomão, em 1Rs 9 e 11ss. Na história do bezerro de ouro, em Ex 32 e no fundamento dos touros, em 1Rs 12, tem implicações literárias. O mesmo ocorre com o anjo que acompanha Israel em sua caminhada do Sinai em direção à Terra Prometida (Ex 23,20ss; 32,34; 33,25; Jz 2,1-5). Se tomarmos os extremos, a cronologia de quatro mil anos da criação do mundo à *Hannukah*, no ano 164 a.C., pode ter essa relação como conexão absurda.

O Eneateuco (Gn a Nm) possui uma forma narrativa consecutiva. Kratz (2005) declara que devemos ver nesta história de Israel uma reconstrução e juízo, de acordo com o critério da lei, que foi revelada a Moisés, em Ex 19 e Nm 36, por YHWH, no Sinai (Ex 19 e Nm 10) e a parte ainda no deserto em Nm 10-36. O livro de Dt é proclamado por Moisés ao povo, na terra de Moabe, imediatamente antes de cruzarem o deserto e entrarem na Terra Prometida. Para esses autores o fim do Pentateuco é Dt, livro que vê a história do povo. A denominação “segunda lei” atribuída ao Dt levou muitos autores supor uma narrativa histórica continuada pela lei, e não uma linguagem e um conteúdo influenciados por essa lei.

3.2 UMA LEITURA SOBRE A TORAH E OS PROFETAS ANTERIORES A PARTIR DA AMÉRICA LATINA

Schwantes (2008. p. 6) fala no editorial de RIBLA 60 sobre “os Profetas Anteriores e a sua divisão” dentro do cânon bíblico que:

> Os livros de Josué a 2Rs não pretendem traçar uma história dos reis ou das tribos e do povo de Israel, sob os reinados do Norte e do Sul. Se estes livros fossem tal historiografia, seu perfil certamente seria outro. Não quero, pois, dizer que em Israel não se soubesse escrever história, obviamente dentro dos parâmetros de sua época, mas quero afirmar que não eram os reis e nem as monarquias de Judá e Israel os objetivos deste nosso conjunto literário de Josué a 2Rs.

O autor descreve os Profetas Anteriores e as mudanças dessa nova

leitura. Nossa análise dessa obra considera o contexto persa, juntamente com a pesquisa bíblica e o estilo da leitura da América Latina e o seu modo de fazer teologia bíblica. Em uma leitura sociológica, a interpretação dos textos enfrenta novos desafios. Almada (2008, p 41-56) mostra que há uma profecia no livro de Juízes, em que se fala em fazer a justiça nos limites da anarquia. Bailão (2008, p. 71-80) fala da decadência do rei e a ascensão do Messias a partir de 1Sam 13 e 2Sm 5,71. Pixley (2008a, p 138-144) escreve sobre os perigos de se ter Deus como rei, em uma leitura atenta de 1Sm 1-12, e, assim por diante, esses autores analisam os aspectos dessa forma de leitura dos Profetas Anteriores. Mas o que chama mais atenção é o artigo de Reimer (2008, p 145-157) sobre o Eneateuco. O autor questiona as discussões históricas e sociais sobre uma hipótese literária. Já o artigo de Pixley (2008, p. 138-144) sobre a OHD discute questões dessas nomenclaturas.

A análise objetiva do Pentateuco e do Tetrateuco mostra que nesses livros não há somente leis, mas histórias, mitos, etiologias, genealogias. O que nos interessa, neste capítulo, é mostrar como se deram as cesuras, os cortes temáticos, as divisões de textos que não são analisados. Por exemplo, Schwantes (2008) afirma que o único rolo da Torah pode ser dividido em várias fases, ou rolos: Gn, Ex, Lv, Nm, Dt. Assim como os Profetas Anteriores que são três rolos e não seis: Js e Jz em um só rolo, 1 e 2Sm, outro rolo, e 1 e 2Rs, mais um rolo. E ocorre também a falta de sequência lógica de alguns textos e a repetição, como o trecho de 1Sm 31 e 2Sm, que falam da morte de Samuel. O texto de 2Sm 5 e 6 vai para o capítulo 7 e assim faz-se uma cesura temática. O livro de Rs tem um problema sério de sequenciamento. Mas o que nos interessa é analisar certos textos dentro da Torah e o seu não sequenciamento com outros textos dentro da própria Torah, e textos da OHD que também não têm esse sequenciamento, o que nos mostra claramente que houve uma revisão posterior para adequá-los a uma consonância maior com os textos canonizados. Esses textos serviram de instrumentos para a revisão das leis, da sociedade e do contexto histórico social do antigo Israel. Esse novo método de estudo não toma os relatos ou textos recortados, mas toma o texto completo. Ele vai do todo à parte e não da *pars pro totum*.

Silva (2005) afirma que a OHD – Js, Jz, Sm e RS – nessa parte é a segunda do cânon hebraico. Foi agrupadas à Torah formando o Eneateuco, e

depois separada e denominada de Profetas Anteriores, denominação recente em relação à Torah. O nome é o título dado pelos judeus, que depois foi mudado pelos cristãos para Livros Históricos. Diferentemente, o Deuteronomista foi o compilador dessa obra, conforme Noth (1981). Os Profetas Anteriores, em sua forma final, na Bíblia Hebraica têm os livros separados pela história subsequente do Pentateuco. Os sinais indicam que a divisão foi originada no pós-exílio e que conta com uma ordem antiga da tradição, que estende a sequência da criação à conquista da terra. O modelo final do cânon hebraico mantém a integridade literária da Torah. O último capítulo de Dt é visto como a história completa e as implicações teológicas do seu movimento. O Dt assumiu uma função crítica canônica dos demais livros. Sua interpretação sobre a autoridade é maior que o primeiro dos quatro livros da Torah, seu efeito é maior na subsequência dos Livros Históricos.

Estes articulistas ainda mostram uma clara linha de continuidade entre a Torah e Js, o que é decisivo para se reconhecer como o cânon se estabelece em tal relação. Js é independente das leis do redator deuteronomista. O livro de Js não funciona simplesmente como uma extensão do livro de Dt. Js cita Dt em sua forma canônica como um livro da Torah. No cânon, o livro de Dt possui a integridade da lei em detrimento à parte das leis do livro de Ex. O sentido que o livro de Js dá ao livro de Dt inclui toda lei, que é agora relacionada no Pentateuco. No livro de Dt, Moisés manda escrever os livros e a lei (Dt 31,24). Isto contradiz a relação do Eneateuco e sua divisão, pois a história começa com a criação e termina no exílio. Js, na sua relação com a Torah, observa a posição central do livro da lei (Js 1,8; 4,10; 8,3.32.35). Josué assume a liderança da nação no lugar de Moisés, mas esse papel não é igualado ao oficio de Moisés.

3.3 A LEI NA TORAH E PARA ALÉM DA TORAH

3.3.1 Uma historiografia da pesquisa

As pistas deixadas por Crüsemann (1995), Otto (1999), Kratz (2005) e Zenger (2003) são importantes em nossa análise. A maioria dos autores que escreveram sobre a Torah (Lei) enfatiza o que está na Bíblia Hebraica: que YHWH deu a Moisés a lei para ser lida e escrita para Israel. Essa citação é interessante, e aparece na OHD; mas não na OHCr. Para Kratz (2005) essa lei

tem uma posição central no material em que se baseou o autor de Sm e Rs. A variedade encontrada no Pentateuco no Hexateuco e no Eneateuco são termos hebraicos principais e semelhantes como: Torah*/torot* (feminino plural), *mishpat*/*mishpatim* (aplicado à justiça também), *hoq/huqqim/huqqah*/*huqqoth*, *mitzwah*/*mitzwoth* (feminino plural).

Conforme Kratz (2005), essa terminologia tem formas e características diferentes nos seus aparecimentos e nas suas distribuições sobre os escritos do Primeiro Testamento. O contraste da Torah de Moisés em Dt e em Js/Jz pertence a uma expressão marginal para a Torah de Moisés ou Torah de Deus. Essa última expressão foi estabelecida na OHCr. O sentido é sempre o mesmo, mas uma é mais teológica que a outra. Uma pertence ao Deuteronomista e a outra ao cronista, mas ambas estão localizados no pós-exílio. Ambas têm o mesmo significado. Têm o sentido do poder de Deus que foi deixado por escrito. A observação da lei pelo povo traz a vida, e deixar a lei traz a morte. Essa é a mensagem da lei, tanto no deuteronomista como no cronista.

No contexto do exílio e do pós-exílio, os livros de Dt a Rs receberam de Noth (1981) o nome de *Deuteronomisticher Grundschrift* – Escrito deuteronômico fundamental (Dtr^{G}), terminologia criada por esse autor e ainda seguida por muitos. A pesquisa moderna faz sérias restrições às teses centrais de Martin Noth (1981), e se restringe à questão principal e à divisão da OHD: Pentateuco e Profetas Anteriores. A tese da historiografia criada por Noth (1981) foi discutida por vários autores. Conforme Silva (2008, p. 11-27) há um mosaico literário de uma história de reis e profetas em 1Rs 12 e 2Rs 17. Ele ainda mostra os elementos literários usados na composição da historia sincrônica dos reinos divididos: Norte e Sul. A OHD trouxe uma forma nova de relatar as histórias dos reis de forma intencional e não isenta, cada história tinha o seu gênero literário e "as opções narrativas e teológicas, a coerência de conjunto mostram que 1Rs 12 – 2Rs 17 não é somente uma história de reis, mas também de profetas" (SILVA, 2008, p. 11). As reformas e contra-reformas em 2Rs 18-25,12, no pensar de Veras (2008, p. 125-137), são narrativas mais teológicas que históricas que abrangem mais de quatrocentos anos. Há acordos entre esses autores latino-americanos, e uma discordância séria entre os autores europeus.

Schwantes (2008) em contraste com Kratz (2005), analisa a extensão do Eneateuco, que vai de Gn a 2Rs. A lei do Pentateuco mostra o contexto literário

dessa obra. Os especialistas concordam que em termos literários existem textos secundários. A metade dos textos no Pentateuco foi acrescentada e entre Ex e Dt a lei domina. Essa figura dá origem a 2/3 dos textos sobre a lei. Não há consenso nessa questão e algumas vezes nos surpreende o ceticismo mostrado sobre o criticismo literário e redacional no Primeiro Testamento.

Segundo Kratz (2005), há no grande bloco das legislações, distinções entre três grandes corpos num grande complexo: o Código Sacerdotal (Ex 25-31; 35-40; Lv 1 – Nm 10 e partes dos textos de Nm 10-36), a Lei Deuteronômica (Dt 1-34) e o Livro da Aliança (Ex 2-23) e no Ex 24,7, após ser chamado Livro da Lei, finalizado e publicado pela primeira vez no quadro de Ex 19-24, e renovado em Ex 32-34. Desde as pesquisas de Wellhausen, em 1954 (WELLHAUSEN, 1960), nada mais foi acrescentado. Esse autor mostrou que a cronologia relativa tem sido também clara sobre essa questão: a lei é bem posterior, encontrada em Ex 25-31; 35-40; existia uma antiga lei, em Ex 20-23, e entre essas leis o Código Sacerdotal acrescentou várias revisões em Ex 20-23.

A questão essencial pertence a um corpo individual que nas partes torna-se um todo, isto é, o caminho encontrado deve ser o caminho da composição do Eneateuco, que precedeu caso por caso. Só assim é possível dar uma forma e uma ligação original dos livros narrativos e as antigas versões na composição da obra, nos livros de Gn a Rs. Assim torna-se possível verificar as hipóteses clássicas, a divisão das fontes do Pentateuco, a limitação da OHD em Dt a Rs, elaborada por Noth e na atual forma aos Profetas Anteriores (PIXLEY, 2008a). Conforme Pixley (2008a), nesse quadro das hipóteses clássicas, a situação atual apresenta-se da seguinte forma: o Livro da Aliança (Ex 20-23) é um elemento secundário da fonte narrativa Pré-Sacerdotal JE de Gn a Nm, que foi sempre acrescentado pelo Redator (R) ou pela Redação Sacerdotal (R^p), antes e depois de ser trabalhado junto com as outras fontes do Escrito Sacerdotal. O Código Sacerdotal (Ex 25-31; 35-40; Lv 1- Nm 10 e partes em Nm 10-36) tem elementos de uma narrativa independente da Fonte Sacerdotal, nos livros de Gn a Nm, não como o Escrito Básico Independente (P^G), mas um material complementar ou suplementar secundário denominado de Suplemento Sacerdotal (P^S). Nessas fórmulas ocorre muita disputa se P^G é somente uma narrativa ou contém determinadas leis. Não existe disputa sobre a independência da Fonte Sacerdotal, ou se através ou em parte dela e P^S, que foram compostos como

estrato redacional para o contexto literário do Pentateuco. Dessa maneira, podemos identificar a redação final semelhante a R ou a R^P.

Conforme Rendtorff (2009) a lei de Dt (Dt 1-34) é considerada uma entidade em si mesma. Essa lei foi dada num quadro secundário e em Dt 1-3 foi construída pelo deuteronomista no começo da OHD. Assim, em algum ponto do Tetrateuco foi combinado com o Escrito Deuteronômico Fundamental e então dividido em duas partes do cânon hebraico: Pentateuco – de Gn a Dt – e Profetas Anteriores – de Js a Rs. O ponto de partida está na composição de Gn a Rs como um estrato formado em um estrato maior, abrangendo o Eneateuco.

3.3.2 A Influência do Código Sacerdotal na Reformulação dos Escritos da Torah e dos Profetas Anteriores

Rendtorff (2009) mostra que a legislação do Código Sacerdotal começa com a chegada do povo israelita no deserto do Sinai e com a descida de Moisés da montanha, em Ex 19,1; 24,16-18a. O autor cita o texto de Êxodo para exemplificar:

> No terceiro mês da saída do país do Egito, naquele dia, os israelitas chegaram ao deserto do Sinai. A glória de YHWH pousou sobre o monte Sinai, e a nuvem o cobriu durante seis dias. No sétimo dia, YHWH chamou Moisés no meio da nuvem. O aspecto da glória de YHWH era, aos olhos dos Israelitas, como um fogo consumidor no cimo da montanha. Moisés, entrando pelo meio da nuvem, subiu à montanha (Ex 24,16-18a).

Rendtorff (2004) declara que existem sessões longas nesses textos que se parecem com várias instruções. A primeira instrução é para que se construa e se estabeleça um santuário, a tenda da reunião. A implementação disso se encontra relatada literalmente em Ex 25,31 e 35,40. A outra é a legislação da tenda da reunião, em Lv 1,1, ou no Monte Sinai, em Lv 7,37s; 26,46; 27,34, tudo em Lv 1-27. A última sessão contém instruções e leis para a permanência no Deserto do Sinai e a fundamentação da tenda da reunião, em Nm 1-10, com o modelo da tenda em Nm 10,11ss, e depois leis posteriores para serem praticadas no caminho pelo Deserto de Paran, em direção ao Deserto de Zin, encontrado em Nm 10-20 (Nm 15 e 18-19) e nos campos de Moabe, em Nm 26,36 (cf 36,13).

Para Rendtorff (2004), depois de todas essas instruções e da notícia de

como essas coisas do culto foram levadas em Ex 40 1-15 e como foi o comando dado para estabelecer o Tabernáculo, “YHWH diz a Moisés: No primeiro dia do mês será erigido o Tabernáculo da tenda de reunião” (Ex 40,1). Em Ex 40,16-33a, essa obra é levada a cabo e em Ex 40,33b ela foi completada: “Assim Moisés, conforme o que YHWH pediu a ele, assim ele fez. E no primeiro mês do segundo ano, no primeiro dia do mês, o Tabernáculo foi erguido... assim Moisés terminou a obra” (Ex 40,33b). A legislação que começa em Lv 1,1 foi ligada ao texto do Ex 40,34-35 e o seu cumprimento se deu em Ex 25,8; 29,45-46, com a construção do santuário. Em Ex 29 45ss: “e habitarei no meio dos Israelitas e serei o seu Deus” (Ex 29,33ss). E em Ex 40,34ss foi erguido o Tabernáculo, em 40,16ss foi cumprido: “Moisés o fez. Fez tudo como YHWH havia ordenado...” (Ex 40,16ss).

A descrição textual Lv 1,1ss: “YHWH chamou Moisés da Tenda da Reunião falou-lhe, dizendo: fala aos israelitas; tu lhes dirás: quando um de vós apresentardes uma oferenda a YHWH, podereis fazer esta oferenda com animal grande ou pequeno”. A legislação é formada na parte seguinte – as leis de sacrifício de Lv 1-7; a escolha de Aarão como sacerdote e o sacrifício inicial com o problema do incidente primeiro e depois as leis sacerdotais de Lv 8,10. As leis de pureza em Lv 11-15 e o dia da expiação em Lv 16, em 16,1 foram tomadas do livro de Lv 10,1ss. As leis sobre a santidade do culto, o Código da Santidade, em Lv 17-26, com apêndice, em Lv 27. O lugar da revelação no Monte Sinai em Lv 7, 37s; 26,46; 27,34 está relacionado com Lv 1,1 ou essa relação pode ser apenas física com o Monte Sinai. A legislação no deserto segue as normas de Nm 1-10; 11-20 e 26-36 que foram combinadas com os relatos da construção de Ex 25-40, primeiro pelo modelo de Nm 1,1 e depois em relação ao papel do santuário como um sinal para a sua ereção ou consagração, em Ex 40,36-38 – Nm 9,15ss.

Segundo Noth (1967, p. 140), Ex 40,3-37.38:

> Em todas as etapas, quando a nuvem se levantava por cima da Habitação, os Israelitas punham-se em marcha. Mas se a nuvem não se levantava, também eles não marchavam, até que ela se levantasse. Pois, de dia a nuvem de YHWH ficava sobre a Habitação, e de noite havia dentro dela um fogo, aos olhos de toda casa de Israel, durante todas as suas etapas.

Em Nm 1,1: “YHWH falou a Moisés, no deserto do Sinai, na Tenda da

Reunião, no primeiro dia do segundo mês, no segundo ano após a saída do Egito". Nm 9,15ss: "No dia em que foi levantada a Habitação, a Nuvem cobriu a Habitação, ou seja, a Tenda da Reunião. Desde o entardecer até a manhã, repousava sobre a Habitação com o aspecto de fogo. Assim, pois a Nuvem a cobria permanentemente, tomando aspecto de fogo até o amanhecer". Nm 10,11ss: "No segundo ano, no segundo mês, no dia 20 do mês, a Nuvem se elevou sobre a Habitação da Reunião. Os Israelitas partiram, em ordem de marcha, do deserto do Sinai. A Nuvem se deteve no deserto de Paran".

No livro de Ex, como Noth (1967) afirma, nada é dito sobre a história dos espias narrada em Nm 15ss. O resto de Nm 15-19 trata das histórias dos sacerdotes em Nm 16-17 e alguns trechos têm resquícios de uma legislação em Nm 15; 18-19. Ao tomarmos o relato em Nm 13ss e 16-17 notamos outra forma de narrativa. O Deserto de Paran é narrado em Nm 20,1, em que todo o povo de Israel permanece no Deserto de Zin. Mas o texto atual fala de Meribá-Kadesh (cf Nm 20,13; 27,14). Depois de Israel partir de Kadesh, no Deserto de Zin, em direção a Moabe na Transjordânia, em Nm 2-24; 25,1, em que, de novo encontramos algumas leis apresentadas no estilo Sacerdotal, entre todos os modelos das narrativas e as listas que ocorrem em Nm 25-36, mais exatamente em Nm 28-30 e 34-36. No relato de Nm 36,13 conclui-se a sessão, com a narrativa: "Estes são os mandamentos e as ordenanças que YHWH exigiu a Moisés ao povo de Israel nas planícies de Moabe no Jordão em Jericó" (Nm 36,16).

Conforme Gerstenberger (2007), a Legislação Sacerdotal em Ex 19-31; 35-40; Lv 1-27 e Nm 1-20 e 25-36 é secundária, do ponto de vista de seu enquadramento no texto atual entre Ex e Nm. Mas isso não significa uma unidade própria. A conclusão em Ex 29,45ss e a instrução posterior, em Ex 30-31, o relato de sua implementação, em Ex 35-39, e as partes maiores de Ex 40 são complementos e adições posteriores mais ou menos sem serem questionados. A questão essencial para isso é o altar de ouro do incenso, acrescentado no texto de Ex 30-31 e pressuposto em Ex 35-40 (Lv 4ss). Mas outras leis e narrativas estão ausentes, ou não são necessárias. Ao acrescentar estas passagens secundárias que contêm referências fortes e claras a Gn 1, o redator do Escrito Sacerdotal (Ex 31,12ss; 35,1ss; o *Shabath* em Ex 20,11; Ex 39,42), mostra através da narrativa a conclusão da contemplação da obra e da

bênção aos israelitas, Ex 39,34; 40,33, como efetuou o término de sua obra. Isso pode ser o indicativo que o Escrito Sacerdotal terminou neste ponto com a narrativa do Sinai. Em contraste, encontramos Ex 20-24; 32-34, e Dt, que contêm no começo de tudo não uma lei, mas a construção do santuário. A solução é a redução do texto no quadro de Ex 19,1; 24,16-18a; 25,1.8ss; 40,16s.33b, ao assinalar todo esse material secundário.

Em Rendtorff (2009) também há outros materiais que foram acrescentados a Ex 25-29. Os escritos básicos terminam em Ex 40,16s.34 e foram preenchidos com Ex 25-29; 30s e 35-40 antes de Lv – Nm, antes da Lei do Sinai e o deserto foram "costurados" de uma forma contínua em Ex 40,35 e Lv 1,1ss; Ex 40,36-38, que é igual a Nm 9,15ss. O coração da perícope sacerdotal do Sinai é encontrado em Ex 25-40, emergindo do fato que as leis encontradas em Lv – Nm pressupõem o santuário e a adoração de Deus, que se cumpre na promessa de ser o Deus de Israel.

Nos comentários de Noth (1971, 1974, 1976), há uma sequência do texto em Lv – Nm, os quais seguem a análise dos textos puramente legais, que só perderam a conexão com a narrativa ou a conexão de todos os textos por uma cisão, ruptura, feita no pós-exílio, na divisão do Eneateuco pelo Tetrateuco, Pentateuco ou Hexateuco. Essa perda de sequência foi excluída nas narrativas. Em Lv 1-7; 11-15; 17-26 (Código da Santidade) com o apêndice em Lv 27, as partes dos textos legais da ordenação do campo, em Nm 1-9 (5-6; 8,1-4; 9,1-14), as inserções posteriores nos relatos de Nm 15; 18-19; 28-30 e as narrativas que dependem da lei e das várias listas encontradas em Nm 16-17; 25-26; 31-36. O básico e importante de P^G assinala a escolha de Aarão como sacerdote e o primeiro sacrifício, em Lv 8-9, e a lei do sacrifício em Lv 9 (com ou sem o sequenciamento de leis em Lv 10 e 16). As exceções ocorreram aqui como a partir de Nm 1,1-10,28 principalmente 10,11ss, a história dos espias em Nm 13-14; a narrativa sobre a água em Nm 20,1-3 e a morte de Aarão em Nm 20,22-29; o relato depois destas notas sobre a jornada, agrupado (21,4. 10s e 21,1); o anúncio da morte de Moisés em Dt 31,1.7-9.

Para Kratz (2005) os pressupostos dessas análises é que P^G foi puramente uma obra narrativa, e que todas elas estavam com essas leis. As próprias leis e o modelo narrativo para a lei são atribuídos aos suplementos encontrados nos livros dos Profetas Anteriores. Os pesquisadores, incluindo

partes da legislação em Levítico no estrato original do Código Sacerdotal, lembram a revisão da história em Escrito Sacerdotal como original. Pode-se declarar que esses textos são unidades e que outros textos atravessam as estruturas e as palavras chaves foram inseridas, modificando o original, como a fórmula da Aliança em Gn 17; Ex 6; 29,45-46; Lv 44s; 19,2; 20,26; 22,31-33; 25,38; 26,11s.42-45; Nm 15,40, ou os trechos com ecos de lei da pureza e impureza dos animais e as instruções sobre os alimentos em Gn 1 e 9. Os complexos diversos da tradição encontram-se juntos na composição fechada e completa no horizonte histórico. Temos uma ligação do problema que precisa ser explicada, antes e depois de uma descrição superficial do texto, mas tais diferenças são todas complexas da tradição, na qual encontra um lugar nesse horizonte.

Em Noth (1974), encontramos um problema que pode ser melhor fundamentado pela junção redacional em Ex 40,34-38 em que o redator final combinou a conclusão do relato da construção em 40,1s com a sua continuação. Podemos ver a relação existente entre Ex 40,34-35 em que vemos uma ligação entre Ex 25-29 (principalmente as sessões de Ex 25,8; 29,45-46) e a revelação das leis ao servo Moisés em Lv 1ss. Contrastes existem em Ex 40,36-38 servindo de ligação entre Ex 25-40 e a narrativa do Sinai mais a caminhada pelo deserto em Nm 1ss ou em Nm 9,15ss. A referência pode antecipar ou ainda é prematura em Nm 9-10 de Ex 40,36-38 a qual interrompe a conexão entre Ex 40,35 e Lv 1,1 com o surgimento em Lv 9,15ss em que esse texto repete e continua a sua extensão, em 40,34-38. Essas narrativas indicam mudanças consideráveis na obra que deu a transição de Ex 40,16ss.34 que inicialmente estava contida na lei em Ex 40,35 mais Lv 1-26 e completada em Nm 1ss com a caminhada no deserto (no curso disso pode ser visto Ex 40, 36-38 e Nm 9,15ss). Outra possibilidade era o texto refletido na caminhada pelo deserto em Nm 1ss; 10; 11s e 13ss como continuação final de Ex 40,16s.34. Esse texto foi interrompido pela inserção das leis em Ex 40,35 e Lv 1,1ss (Nm) e, depois de ter anunciado as leis pelo caminho, outros textos foram acrescentados (Ex 40,35-38).

Em Noth (1974) há uma possibilidade inicial que apoia Lv 26, e pode ter sido uma conclusão do Código da Santidade, que rompe, mas é ligada ao primeiro rompimento em Ex 40, que parece com Ex 23 e Dt 28. A outra

possibilidade tem apoio no fato de que a lei de Lv 18 torna claro o foco do assentamento que ocorrerá em breve e, desse modo, começa com a partida do Sinai em Nm 1ss; 10;11s e se refere à fórmula introdutória em Nm 15,2.17. Não existe um final na realidade para a caminhada no deserto no Texto Sacerdotal. Lv 26 (27) tem um prospecto iminente do assentamento. A perda da terra e o cuidado renovado de Deus podem ser e permanecer a mesma coisa. Surge então o relato da construção, em Ex 25-40, que foi formalmente expandido desde o seu começo pela lei que encontramos em Lv 1-26 (27) e depois dos relatos do assentamento e várias outras leis em Nm 1-36 sendo o mais provável.

Nem a lei nem as narrativas possuem uma unidade literária. Em Noth (1974) a lei encontrada em Lv 1-7 focaliza a ordenação sacerdotal seguindo a forma própria do sacrifício, relatada em Lv 8-9. Esses textos oferecem somente as repetições mais extensas de regras e normas para o sacrifício que têm sido dadas e interrompem o contexto da implementação em Lv 8-9 com as instruções dadas em Ex 29 e 40,1-15. Lv 10 é uma passagem e apêndice secundário de Lv 9, que é retomada apenas em Lv 16,1ss. Lv 11-15 narra que Moisés e Aarão ou novamente Moisés fala, que foi colocado entre Lv 10-16, permanecendo compreendido como Lv 16, prelúdio de Lv 17-26 (27), como Código da Santidade, sob o tema geral de santificação, condição para que YHWH seja o Deus de Israel.

Rad (1984), em seu comentário a Gn, mostra as várias formas da aceitação e variação da fórmula da Aliança em Gn 17,7ss e Ex 6,7, e que cada vez a promessa é contrária ao novo pensamento do horizonte literário. Sempre se desenvolvem horizontes diferentes, e um não está no curso de exclusão do outro, mas se fusionam um no outro. A Aliança promete sempre ser encontrada na adoração de Deus no santuário em Ex 25-40 (Ex 25,8; 29, 45s; 40,34). No Código da Santidade em Lv 20,26; 22,31-33, 25,28.55; 42-45 são esses textos combinados com o gênero literário denominado parênese. Ao contrário da santidade (parênese) e da aliança no quadro das leis de pureza em Lv 11-15 (11,44s) abre-se um novo horizonte na compreensão do texto. A origem em Nm 15,40ss tem outro caminho – não é apropriado depois da conclusão em Lv 2 e mais na margem – concluir as reminiscências de Lv 17-26 e Lv 4, que no futuro será denominado em Dt 22,12; Nm 15,3ss de bordas das vestes e nessa ocasião falha a tentativa do povo com o assentamento em Nm 13ss.

Em Noth (1974) temos um interlúdio nessas considerações, na ordenação Sacerdotal de Levítico e no primeiro sacrifício que ocorre em Lv 8-9 ou quando aparece também no Código da Santidade em Lv 1-27. Estes textos foram qualificados como estrato inicial ou original na construção de outro texto em Ex 25-40. Em todos esses casos, temos os acréscimos e os desenvolvimentos posteriores dos relatos que são encontrados em Ex 29,42-46 e também em outras expansões do texto. Cada fim tem o seu próprio caminho, como as conclusões dos relatos da construção em Ex 40,34; Lv 9,23ss; 26,11s; 42-45 e a relação da implementação em Lv relacionada às instruções em Ex 29 – e sua parte acrescentada em Ex 25-29 – como em Ex 35-39 relativas aos textos de 25-31 e as partes secundárias encontradas nesses locais.

Noth (1974) mostra que a datação do livro de Levítico está em Lv 9,1 e depende da numeração dos sete dias de Lv 8, que introduzem os interesses do povo no evento imediato cúltico. Esse texto é tomado pelo autor Martin Noth como nota forte antes e depois desses textos. Dessa forma a presença e a inacessibilidade são imediatas à glória de YHWH na tenda (Ex 40,34s), mesmo que o povo tenha a sua presença garantida diante do templo, e aí apareça Deus nesse momento (Ex 9,42-46). Lv 17-26 acrescenta a santificação própria de Deus (Ex 29,43s) e a exigência da santidade, a parênese. Concede geralmente e se reconhece como peça especial do Código Sacerdotal somente. As regras do sacrifício estão em Lv 17 para Aarão, seus filhos e todos os israelitas que parecem nada conhecer sobre o primeiro sacrifício em Lv 8-9; o Código da Santidade em Lv 17-26 traz a prioridade. Lv 17,1 e outros textos são acrescentados a Ex 40,34, menos original no Código da Santidade, que foi unido com Ex 40,35/Lv 1,1 a Lv 17,1.

Noth (1971) em seu comentário sobre Nm 1,1-10,10, afirma que o relato prepara a partida do povo, narrada em Nm 10,11s e 13-28. A forma original desse texto está nesses capítulos que são encontrados na ordenança e nos preparativos no campo e com os levitas em Nm 1-4; 7; 8,5ss. Anteriormente foi visto que os israelitas estavam na travessia do deserto. A tribo de Levi, os levitas são distintos dos descendentes de Aarão, os aaronitas; os sacerdotes são um grupo separado de servidores do templo. O livro de Nm pode ser chamado de complemento do livro de Lv. As diferenças proveem suficientemente que Nm 1-9 é posterior ao relato da construção em Ex 20-25 e às leis de Lv. Misturadas, as

leis são depois interpoladas. Esses textos talvez somente são depois repetidos e variados em Lv, mas pressupõem a ordenação no acampamento, no atual contexto. Há muitas repetições e explicações dentro da ordem original do acampamento e dos levitas.

Noth (1974, 1976, 1981), nos comentários aos livros de Ex, Nm, e Lv mostra que o Escritor Sacerdotal parece ter acrescentado, a esses livros, textos com vários estágios. Comparemos somente a lista das tribos em Js 1,4-16 com a listagem mais extensa em Nm 1,17-47, que desvia em sua ordem e relação com Nm 2, de forma mais especial com Nm 1,44-47 – a adição correspondente está em 1,48-54. Em Nm 2,32-33 e a chamada dos levitas em 3,5-13 tem uma extensão tomando do acampamento primeiro em 3,14-51, então o texto em Nm 4 parece complementar as narrativas anteriores e subsequentes. Nm 7 e 8,5ss depende de Nm 1-4 – mas antecipando 9,15 –, é cronologicamente na ordem em 7,1 e a atenção direta voltada para o fundamento do santuário em Ex 40. Nm 8,5ss imita a ordenação sacerdotal em Lv 8 para os levitas. A referência volta ao texto de Ex 40,34 (40,36-38) e em Nm 9,15-23 parece ser um texto secundário, mas que os relatos subsequentes estão nos apêndices em Nm 5-9. Parece ter sido colocado um texto entre a inspeção do povo, em Nm 1-4, e o outro texto no relato da partida em 10,11ss, talvez tenha sido para explicar a ordem que permanece na forma atual textual de como o papel deve ser para a obediência da lei. As trombetas de 10,10 como sinais para a partida competem como em 9,15-28. Então em 10,13-18 é o suplemento a 10,11ss que depende de Nm 2 e faz pensar ser secundário por comparação com o simples relato sobre o fundamento em 10,11ss.

Na análise de Noth (1974), isto pode ter sido o modo de narrar e como os israelitas após a sua partida (cf 40,36-38/Nm 10,11ss) desde o começo passam pelo Deserto do Sinai e vão para o Deserto de Paran. Em Nm 10,29-12,16 faz um turismo de três dias de jornada do Sinai ao deserto (10,13), e em direção a Tabera (11,3) o povo passa por *Kibroth – hatta'ah* e *Hazeroth* no Deserto de Paran (11,35; 12,1.1). O passeio interrompe a conexão original entre Nm 10,11s e Nm 13s, e é realmente uma inserção. O estrato Sacerdotal original da história dos espias em Nm 13s indica o assentamento diretamente do sul em direção a Judá. Esse fato permanece sem sucesso. O texto pinta um quadro com várias notícias más sobre a terra além do Jordão, transmitidas pelos espias e, dessa

forma, isso deixa a fé dos Israelitas enfraquecida. Essa falha que parece ser uma surpresa após tudo o que fora feito em Ex 25 – Nm 10. Esse texto tem sido sempre interpretado contra a Diáspora e o desejo de retorno à Terra Prometida. Mas a espécie de apelo mostra a hesitação e a dúvida da dispersão com a pena de morte.

Para Noth (1971), isso só ocorre de igual modo no II Is em Is 40-66, ou num texto em Ez 36,1-15 e contra isto reconhece que esta tem sido a intenção original do autor. A geração de Moisés já está no túmulo: todos foram punidos e terminaram morrendo. Estes fatos pertencem aos caluniadores de Ez 36 só porque, conforme a narrativa existente sobre o assentamento, em Nm 20-24 e Josué, entraram na Terra da Promessa sem Moisés e não se dirigiram para o sul. Tudo isso se liga ao pós-exílio de Judá na Babilônia, mas eles vão para o oeste. Se essa é uma razão explícita para a direção pelo Mar dos Juncos e a leste é dado só como complementos (14,25. 39-45), o estrato textual original em Nm 13s contorna a história dos espias em Js 2, que é só entendido à luz da continuação da caminhada no deserto nos textos não Sacerdotais de Nm 20-24. O tema do assentamento tem proporcionado a comunicação das leis correspondentes em Nm 15 (15,1s.17s).

Segundo Noth (1974), a sequência textual deve ser antes a continuação de Nm 13-14(15), texto que deve ter uma sequência em Nm 20, que vai para Nm 16-19 em que temos uma história de Datan e Abiram. Aqui ocorrem desenvolvimentos e acréscimos posteriores no texto final. Esse relato mostra o que está errado para o povo: o pecado narrado em Nm 13ss. Esse texto é contado em três versões nas quais se constrói uma narrativa sobre a outra e por acumulação sucessiva transforma o texto atual. Datan e Abiram rebelam-se contra Moisés e a sua liderança. O peso da oposição do povo em Nm 13 mostra a severidade da punição em razão desse acontecimento (vv 12-15. 25-34). Coré, Datan e Abiram e o rubenita On tomam 250 homens sob sua liderança e protestam contra o sacerdócio solitário de Moisés e Aarão e perdem o teste sobre o sacrifício (vv 1-7. 16-24. 35). Coré e os levitas se rebelam contra o sacerdócio de Aarão – adições em vv 5.6.7b-11. 16-24. 32.33. A história tem sido dada depois do sacerdócio de Aarão e contra a regulação dos direitos e deveres dos sacerdotes e levitas. Em Nm 19 e 20,1.22ss, vemos a morte e a queima de Miriam e Aarão, episódio que introduz alguns rituais de purificação,

de modo especial, no caso do contato com um corpo morto.

Em Noth (1974), o texto de Nm 13-14, a continuação original da caminhada no deserto em Nm 20,1-13, não é independente. Do Deserto de Paran (ou *Hormah* em 14,45) eles caminham em direção ao Deserto de Zin. A rebelião contra Moisés e Aarão de Nm 13s (16) é repetida, desta vez o modelo está em Ex 17,1-7, em conexão com o verter da água. A razão por que Moisés e Aarão não entrarão na terra (v 12) é secundária. Mas se vemos a versão básica desse final no v 12 ou 13, também esse relato pressupõe um texto não Sacerdotal e o turismo na Transjordânia em Nm 20,14s. A meta da narrativa, a demonstração da santidade de YHWH (*Kadesh* no *hiphil* ou *hophal*) nas águas de Meribá em Nm 20,12-13 é simplesmente uma etiologia teológica do oásis de Kadesh, e foi, conforme a existência do texto não Sacerdotal de 20,1aβb, o acampamento de Israel. Miriam morreu e foi queimada, e os fatos estão narrados em 20,14ss. Moisés envia os mensageiros ao rei de Edom. Do mesmo modo a morte de Aarão em 20,22-29 pressupõe a nota de topografia em 20,1aβb e a conexão não Sacerdotal no texto, que de forma primária leva originalmente de Kadesh, ao redor de Edom (20,14-21), para a região entre o Arnon e o Jabok (21,21ss) e é agora pelo retorno via Monte Hor em 20,22ss; 21,4ss – com a origem de 20,21 em 21,4 correspondente a 14,25 – e a lista da permanência em 21,10-20 que de modo geográfico vai muito além.

Conforme Noth (1974), a mudança de lugar de Nm 20-24 é também pressuposta em Nm 27,12-23, originalmente só nos vv 12-13a, o começo de toda seção está em Nm 25-36 e também está localizado nos campos de Moabe narrado em Nm 20-24. O anúncio mostra em direção à morte de Moisés em Dt 34 e introduz ao discurso de adeus, Dt. A geografia (a montanha indefinida – o país de Abarim) e a cena em 27,12s formam a ligação entre 22,1; 23,14; 25,1 (Pizgah nos campos de Moabe por Shittim). Dt 34,1.6 (Pizgah nos campos de Moabe no vale oposto em Beth Peor). A continuação em Nm 27,13 forma uma ligação além de Nm 20-24 entre Nm 20,1-13. 22-29 (vv 12. 24) e Dt 34. Dt 31 (vv 3b. 7ss. 14. 23), Nm 27,15-23 é pensado além da morte de Moisés ao seu sucessor. Não coincide que após algum material ter sido inserido em Nm, essa passagem está em Dt 31-34. A repetição em Dt 32,48-52, brevemente antes do começo da cena de Moisés e sua morte assinala isto em Dt 31-34 a Nm 27,12s.

Na descrição feita por Noth (1974), a menção do dom da terra e a escolha

de Josué como sucessor, em Nm 25-36, têm uma noção de enorme desenvolvimento. As críticas mais ferrenhas do criticismo literário e os defensores da redação Sacerdotal unitária no Pentateuco, ou pelo menos a redação que é tratada como uma unidade, é ultrapassada por essa crítica. Falando de modo diferente: há mais ou menos um consenso de que o material do texto de Nm 26-36 seja secundário. Em Nm 2, o desenvolvimento apresenta uma nova inspeção do povo (Nm 1s) para o propósito de divisão fora da terra (vv 52-56). Nesse caso especial das filhas de Zelophelad em Nm 27,1-11 pressupõe Nm 16,3 – adicionado na base em 26,33 – esse trecho é um acréscimo significativo. Depois de chamado o povo para ver a terra e a escolha de Josué para substituir Moisés, em Js 27,12-23, o texto seguinte está em consonância com Nm 33,50-56 que fora adicionado a Nm 34-3 onde contem as instruções para dividir a terra. Outra vez, em Nm 36, num caso todo especial mostra-se as filhas de Zelophelad da tribo de Manassés também em Nm 27,1-11. A informação que possuímos é que a maior parte do relato foi tomada do livro de Js (Profetas Anteriores). Após questionar de forma adequada Nm 32 (34,13-15), acrescenta o caso especial, a distribuição da terra a leste do Jordão para as duas tribos e meia. Nos vv 7ss há uma coletânea retirada de Nm 13s, como está em Nm 27,1s de Nm 16. Menciona-se tal fato desta maneira, a tradição desvia de algum modo as redações anteriores. Aqui, desta forma narrada, os relatos mais recentes assumem que em Js 22,1-6 o povo não está ainda assentado na Terra Prometida.

No comentário de Noth (1976), a lista de Nm 33 é conhecida pelo resumo formado pelo próprio Moisés. O texto recapitula a rota de Ex 12 para a distribuição da Terra Prometida. O episódio que encontramos em Nm 25 e 31 também faz com o assentamento e as guerras de Josué. A passagem de 25,1b-5 é apócrifa e foi combinado com o texto em 23,28 (Peor), o campo de Shittim em 25,1a de onde em Js 2,1; 3,1, onde Israel cruza o Jordão para a Terra Prometida. Esse texto trata com surpresa como local de pecado. A mistura com as mulheres moabitas que resulta na queda de Baal Peor e a transgressão do primeiro mandamento nos campos de Moabe, mostram a vivência do perigo colocado pela situação depois do assentamento (Dt 12,8ss) que é urgente o perigo contrário a Ex 23,20-33; 34,10ss e Dt em outros pontos (Dt 7,1ss). Adiante, em Jz 3,5s, esse texto será um problema. Aqui há o perigo do

assentamento, o pecado irrompe com a inspeção do povo e com as instruções de como dividir a terra, em Nm 26ss. O desenvolvimento do texto em 25,6ss que se expande de 25,1-9 vem a ser mais claro antes da inspeção, e o desenvolvimento do tema, em Nm 31 (com 25,16-18), que pressupõe 27,12ss (31,1s), transfere o conflito – com todas as razões na base de uma associação com Jerubaal em Jz 6-8 – para os midianitas. Pode-se dizer que o texto de Nm 31 conhece a inserção das leis em Nm 28-30; 31,1ss, rompida em 27,12ss.

Para Kratz (2005) a ameaça original de Sacerdotal vem com a riqueza das expansões, Nm 1ss; 10,11ss; textos que atravessam Nm 13ss e 20,1-13 até 20,22-29 e 27,12-13. Mas essas passagens são secundárias em comparação com o relato da construção em Ex 25-40, e a lei em Lv 1-27 (origem inicial está em Lv 17-2) e sempre pressupõem um contexto literário de uma caminhada não Sacerdotal pelo deserto, em Nm 20-24 e em 27,12 e em Dt (Js) como sequência. Tudo isso consiste, nas adições posteriores, no quadro final do Eneateuco, ou do Pentateuco.

Kratz (2005) fala da análise que implica várias respostas às questões discutidas como um fim original do Escrito Sacerdotal. Esse texto liga e reconhece a independência do Escrito Sacerdotal final. Há controvérsias em Rolf Rendtorff (2009) sobre o fim desse Escrito Sacerdotal. Alguns especialistas encontram no livro de Js (4,19; 5,10-12; 14,1s; 18,1; 19,41) uma ordem para preservar a narrativa completa de ameaça. Noth (1981) fez objeções necessárias a essa visão e demonstrou que essas adições no estilo sacerdotal pressupõem a junção do Código Sacerdotal e o não Sacerdotal nos textos de Gn – Nm, e a combinação de Gn – Js, ou Hexateuco. Muito depois da morte de Moisés, em Dt 34,1.7-9, mencionou-se o fim do Código Sacerdotal. Esse modo de pensar pareceu falso. Tem adições, como a mistura do deuteronomista e a OHD e o material da Obra Sacerdotal, que pressupõe ou constitui o fim do *Pentateuco*. Existem algumas possibilidades indicadas: a conclusão se encontra no santuário sobre o Sinai em Ex 40, a conclusão da legislação sobre o Sinai em Lv 26 (27); a conclusão da caminhada no deserto como o deserto do livro de Nm: no Deserto de Paran (Nm 10,11ss; 13ss), no Deserto de Zin (Nm 20,1-13. 22-29) ou nos campos de Moabe (Nm 25-36). Fica provado que nenhuma é uma conclusão final.

Rendtorff (2009) mostra como a forma do Escrito Sacerdotal foi uma

unidade literária composta dos escritos não Sacerdotais encontrados no texto de Gn – Nm. Isto está além da disputa de que a unidade literária é secundária. Mas há uma disputa ainda maior sobre se o Escrito Sacerdotal foi composto antes, num contexto não Sacerdotal ou se ele veio a ser separado e trabalhado junto com os últimos trechos desse escrito. A conclusão que podemos tirar é o fim do fundamento do santuário no Sinai, em Ex 40. Esse trecho pode ser entendido e imaginado num escrito separado e, como se sabe, a aliança não Sacerdotal no Sinai, em Ex 2-24 (32-34), foi renovada em Moabe, em Dt. Isto recoloca deliberadamente a história da fundação do Santuário. Aqui se encontra o fim do P^G, o fim do Deuteronomista primitivo.

Noth (1974), em seu comentário a Levítico, mostra que ocorre uma extensão secundária da lei em Lv 1-27 e que esse texto está consoante com a conclusão em Lv 26 (e com apêndice em 27), ou que pode ser ainda uma forma de conceber também como um escrito secundário. Esse texto está relacionado com o conhecer a revelação da Lei no Sinai (Ex 20-24; 32-34) e em Moabe (Dt). Isto é visto positivamente como Escrito Sacerdotal e foi combinado com a construção do santuário no Deserto do Sinai – que pela primeira vez é um texto que compete com outro. O Deuteronômio é uma narrativa do Livro da Aliança em Ex 20-23. Desse modo, o Código Sacerdotal em Levítico é uma narrativa de Deuteronômio.

Em Kratz (2005), o caso do Código da Santidade em Lv 17-26 reformula Dt no espírito e estilo do Escrito Sacerdotal e o começo do desenvolvimento literário em Levítico. Há uma mistura estranha ente o Escrito Sacerdotal e o Dt, que tem sido explicado no Código da Santidade, que é uma coleção independente da lei, que toma formas subsequentes na narrativa sacerdotal e assim todo o texto foi completamente revisado. A forma correta a essa observação é a posição especial em que se encontra Lv 17-26 (27) comparado com o escrito básico sacerdotal: a origem da independência anterior está errada. O Código da Santidade deixa de ser independente. A historicização é a projeção para trás no tempo de Moisés e no tempo da Tenda da Reunião, sempre encontrado no material básico de Lv 17 (19,1; 24,3). De igual modo foram estabelecidas as diferenças e os fatores comuns ao Código Sacerdotal, e não foram resolvidos pelo criticismo literário, mas pode ser mais bem explicado com a hipótese suplementar. Declaramos que Lv 17-26 (27) foi concebido

inicialmente no contexto do Escrito Sacerdotal e lembra o antigo material legal em que encontramos as últimas adições. O mesmo ocorre com as leis em Lv 1-7 e 11-15.

Todos esses textos têm uma pré-história, conforme Reinhard Kratz (2005), que retorna para os antigos rituais, e para as pequenas coleções. As leis sacrificiais, por exemplo, pressupõem a historicização e mostram o estilo de sacrifício no oferecimento ao pecado. Isso é típico do Código Sacerdotal. As leis de pureza são ligadas ao contexto todo, no começo e fim (o anúncio em 10,10 e em 11,44s; 15,31), e pelo conceito da Terra Prometida. Esses textos parecem não ser do Escrito Sacerdotal em Lv 1-7, mas se formaram antes ou depois dessa "costura" textual. Tomamos paralelos e isolados com o Livro da Aliança em Ex 20-23 e Dt (cf. Lv 11= Dt 14).

Rad em seu comentário a Dt (1984) mostra a orientação dada em Dt e os paralelos terminados em Ex 23, Lv 26, Dt 28, em que podemos perguntar se o Código da Santidade em Lv 16-27 e, sobretudo em Lv 1-15 não fora concebido depois pela combinação literária de P^G, em Ex 25-40, como texto não Sacerdotal, Ex 19-24 (mais 32-34), adicionado ao Dt. Além da dúvida de como a revelação da lei junto com Ex 19-40, localizada no Sinai e proclamada em Moabe no texto de Dt, se encontra de forma admirável no contexto da narrativa e como ela foi usada neste local. As ligações dessas narrativas são feitas só em Nm, especificamente em Nm 10,11ss e 27,12ss, textos em que pode ser mais provável o trabalho de inserção, nesse contexto na narrativa, do Pentateuco e do Código da Santidade. Isso ocorre e veio a ser enquadrado no Escrito Sacerdotal, tomando desse modo um lugar segundo de estágio posterior. Apoiamo-nos pelo menos em Ex 35,40; Lv 8ss; 16,34; 21,24; 23,44; 24,23, a visão prevalece quando Moisés deu aos israelitas as primeiras instruções e leis reveladas a ele por Deus (em Ex 24,3-8; 34,31s) em Sinai e não em Moabe. Assim Lv 26 (27) marca o fim do Escrito Sacerdotal expandido e independente, mas em Ex 25-40 e Levítico existem textos de leis expandidas, entre outras, os detalhes do culto e, acima de tudo, a noção de perdão que é dominante no Suplemento Sacerdotal.

O estrato original e as expansões em Nm, conforme Noth (1976), são diferentes. Isso tem sido provado nas narrativas antigas como as ameaças do Escrito Sacerdotal em Nm 1ss; 10;11ss; 13s; 20,1-13.22-29 e 27,12-23. Esses textos pressupõem o contexto não Sacerdotal de Nm 20-24 (25,1a) e Dt (Js e

Jz). O Escrito Sacerdotal mostra com clareza que há um extrato redacional que não foi mudado em seu contexto e fim. Isso está expresso na sigla que significa o Escrito Sacerdotal em Nm: R ou R^{p}. Estes textos têm muitos suplementos que preenchem gradualmente o contexto narrativo de Nm, como histórias posteriores dos pecados que têm um matiz no Código Sacerdotal e em Dt (Nm 11s; 16-18; 25;21); as listas e instruções no contexto do assentamento (Nm 1-10;26,1-27,11; 32; 33; 33,50-57 + 34-36) e o material posterior legislativo (Nm 5-9; 15; 19; 28-30). A base simples não é a distinção entre a primeira redação e o complemento do Redator, mas essa redação é caracterizada por outras letras que designam a formação literária das quais são suplementos diferentes.

Essas fórmulas são encontradas num sistema em que Moisés, no livro de Dt, recapitula as histórias e as leis de Ex 19 – Nm 24, conforme descreve Noth (1967). Essas fórmulas são encontradas nos suplementos de Dt 3,12-20; Nm 32; 34,13-15. Mas a legislação no deserto entre o Sinai e Zin (Nm 1-19; cf 1,1; 15,40s) e nos campos de Moabe (Nm 25-36; cf 36,13 e Lv 26,46; 27,34), onde a proclamação da lei no Sinai/Horebe está localizada em Dt. As narrativas tendem a mudar de figura e situar-se depois da morte de Moisés em Jz 13ss (Jz 6-8). As leis em Nm são sempre dadas por Moisés para os israelitas. Essas leis não são ditas publicamente em Nm, mas em Dt. Isso significa que os suplementos em Dt são proclamações de leis acrescentadas ao livro de Nm. Esta tese se apoia na complicada e completa introdução de Dt 1,1-5 e nas fontes do relato de Horebe (a Montanha e o Deserto do Sinai) via Kadesh (o Deserto de Zin) para a terra de Moabe e as três épocas de legislação – Sinai, deserto, Moabe. Ainda encontramos os estágios individuais da revelação da lei – Sinai, deserto, campos de Moabe, completados em Horebe na terra de Moabe. Esses textos foram acrescidos na sua totalidade à Torah que foi revelada por Deus a Moisés, que a comunicou aos israelitas em várias ocasiões. A recapitulação de Ex – Nm em Dt 1-3 e a repetição de Nm 27,12ss em Dt 32,48ss, são textos apoiados em Nm 26-36, que constituem os limites desse livro. O Rolo do Templo (*Qumran*) demonstra que houve um lento processo de redação. Isso resolve o problema depois, mais ou menos na atualidade, num mesmo caminho: aqui encontramos a transformação do discurso de Moisés num discurso de Deus. Esses textos são introduzidos depois de Ex 34, como revelação no Sinai junto com as instruções para a construção do templo, em cujos degraus recolocam o relato Sacerdotal da

sua construção, em Ex 35-40, e outras leis de Lv e Nm com o Dt.

Conforme Kratz (2005), o P^G é encontrado no estrato original de Ex 25,40; o P^S (adições no quadro do Escrito Sacerdotal independente), na adição da lei em Lv 17-26 e nos suplementos em Ex 25-40; Lv 1-16 e 27; R^P (suplemento no contexto literário de Gn – Rs – Eneateuco e Gn – Dt – Pentateuco), em Nm 10,11ss; 13ss; 20,1-13. 22-29; 27,12-13 e as elaborações em Nm 1-10 (11-12); 15-19; 25-36. Aqui ocorre uma distinção entre o Primeiro e o Segundo Cr. Há expansões várias nos modos coletivos de estágios principais como prática, há um grande número, provendo o esclarecimento do estrato secundário (P^S e R^P) não com a mesma mão do mesmo escritor, mas de muitas mãos e que se formou em várias épocas ou períodos diferentes. O Segundo Templo tem escritos básicos provendo um programa teológico diferente, que transcende as formas circunstanciais. O quadro 2, abaixo, ilustra como os escritos foram divididos por Kratz (2005), que mostra três características do Escritor Sacerdotal e do seu redator final.

Quadro 2: Divisão dos escritos da Fonte Sacerdotal (KRATZ, 2005)

P^G	P^S	R^P
Gn – Ex	P	Gn – Ex e P J E
Ex 25-29 /40,16-17 /33b.34	30-31 /35-39 /40,1-34/40,35	J E Ex 32 – 34 / 40,36-38
Lv	1-7 - 8-10 - 11-15 - 16	
Nm		1ss / 1,1-10,10 / 10,11-12 10,13-38 / 10,29-12,26 / 13- 14 / 15 – 16 / 18 – 19 J E 20,14-21 / 21,1-3 20,22-29 / 21,4b-9 / 21,4a 21,10-20 JE 21,21-24 21,25-35 JE 22,1-25,1a/ 25,1b.5.6ss 26,1-27,11 / 28-36

3.3.3 As Reformulações dos Textos no Pós-Exílio do Livro de Deuteronômio

O comentário de Dt elaborado por Rad (1984) em contraste com o de Nelson (2002) traz algumas diferenças. Para o primeiro, a Segunda Lei (Deutero – *nomos Mishneh ha Torah*) é o quinto livro da Torah ou Pentateuco. Foi assim denominado em razão da tradição grega na Septuaginta (LXX) e da Vulgata de Dt 17,18. É um livro chave para a solução do problema literário dos livros de Gn a Nm, denominado de Tetrateuco, ao qual se junta para formar o Pentateuco, que unido a Profetas Anteriores – livros de Js a Rs – forma o Eneateuco. Com a divisão proposta por Noth (1981) tomou uma feiçao diferente e independente e associado a Profetas Aneriores, forma a OHD. Se retirarmos o Código Sacerdotal de Ex e Nm, a estrutura do texto passa a ser a seguinte: Após o Êxodo do Egito, em Ex 1-4 e a caminhada pelo deserto, em Ex 15-18, os israelitas passam pelo Sinai, onde Moisés recebe a lei de YHWH, que obriga o povo de Israel a observar e a guardar a lei, em Ex 19-24; 32-34; permanece parado em Kadesh, depois, o povo continua a sua caminhada e Miriam morre e logo após é queimada (Nm 20,1aβb); o povo continua a sua caminhada e, depois de idas e vindas forçadas, o último retorno ocorre em Shittim, nos campos de Moabe (Nm 20,14ss; 21,21ss; 22-24; 25,19).

Rendtorff (2009) fala de uma antiga ameaça, que remonta ao escrito Pré-Sacerdotal, no livro do Javista (J) e na narrativa do Jeovista (JE), que foram expandidos no Elohista (E, ou seu suplemento). Mas essa ameaça não se cumpre, o que força a reelaboração desses textos. Nessa tarefa, verifica-se que muito tempo depois a ameaça foi cumprida, não em Nm ou em Dt, mas somente em Js 2,1; 3,1 em que se pressupõe a chegada à Terra Prometida, quando Josué envia os espias de Shittim à terra da promessa e depois Israel cruza o Jordão. Dt permanece entre os livros de Nm e Js. Em vários trechos de Dt 1-11 vemos a história para trás, em Ex e Nm e, com a escolha de Josué e morte de Moisés, os elementos em Dt 31-34 preparam a continuação da história, nos livros de Js a Rs. Em Dt 12-30, a lei está na dependência literária de Ex 20-23 é assim proclamada publicamente uma vez e o povo é obrigado a observar pela conclusão da aliança. A introdução desse livro não simplesmente o junta a Dt por

um lado. A questão surge onde em sua origem pertence ao trecho e como veio a esta forma literária atual em relação entre Nm e Js no quadro do Eneateuco em Gn – Rs.

O Dt conforme Rad (1976) é separado dos livros anteriores do Pentateuco e é obra de um último redator deuteronomista. A questão da autoria é muito debatida e só mais tarde se concluiu que o livro não é apenas idêntico à lei redescoberta e narrada em 2Rs 22-23, mas também pertence a esse período histórico. Na forma como foi encontrado, com duas introduções e duas conclusões, o livro não resultaria no Deuteronômio atual. Na pesquisa, verifica-se que o livro de Deuteronômio é o coração literário e torna-se distinto da lei de Dt 12-26. Seu quadro, duas vezes, em Dt 1-4/27 e 5-11/28-30 são as molduras de uma estrutura mais recente. A lei em Dt 12-26 foi denominada Proto/Ur/Deuteronômio. Há outros pontos ainda em pesquisa, como a separação do Deuteronômio primitivo (Ur/Dt) e a sua relação com a reforma do rei Josias. Outra questão é a incorporação literária de Dt no Pentateuco que foi sempre negligenciada pelos pesquisadores.

Para Nelson (2002) existe uma distinção entre esse quadro de narrativa, e a narrativa da lei é a principal análise que deve ser feita de Dt. Outras observações mostram como esse livro apresenta um estilo de discurso de Moisés na terra de Moabe. As partes mais importantes são repetidas em 1,1-5; 4,44-5,1 (4,1; 6,1; 12,1 são diferentes) e a conclusão é uma sentença que ocorre em 28,69. O novo começo do discurso, em 27,1-9.11; 29,1, e as partes narrativas, em 4,41-43; 31-34 – com partes posteriores do discurso –, caem nesse estilo do escritor deuteronomista. A referência ao livro escrito “desta *Torah*”, em 25,58.61; 30,10 (17,18), às vezes o ponto de partida é adotado no discurso ligado com clareza num estilo de discurso de Moisés e pressupõe a nota narrativa em 31,9. A expressão “esta *Torah*” ocorre só em Dt 1-4, mas não em Dt 5-26, em Dt 28s; onde o v 27 denota os discursos anteriores. O discurso de Moisés é sempre demarcado pelos acontecimentos *ante et retro-oculata* na narrativa, que está no começo em Dt 27. As introduções ao discurso e o estilo narrativo estão em Dt 27-28; 29-30; 31-34, e o texto parece que termina em 26,19. As partes mais antigas correspondem aos trechos em que o estilo do discurso é mantido, o que ocorre somente em Dt 5 de forma similar. Podemos notar que em Dt 1-4 e em Dt 5-11 Moisés anuncia e apresenta a lei. As

admoestações à obediência preparam o povo para a lei que ainda não foi comunicada, mas só se materializa depois, em Dt 12. No discurso de Moisés, em Dt 5-26, distinguimos outros discursos anteriores de Dt 5-11 e o corpo da lei em Dt 12-26. No corpo da lei, Moisés não é mencionado como o que fala.

Ao analisarmos o centro da Lei Deuteronomista, que se encontra em Dt 12-26, o quadro em Dt 1-11 e 27-34 mostra em Dt 1-11 os discursos anteriores e em 27-34, nos discursos posteriores encontramos uma narrativa contínua (quadro 3). Para a maioria dos autores, essa deveria ser a sequência do livro de Dt. Mas optamos por outras sequências, pois consideramos arbitrária essa divisão. Mas existem outras divisões interessantes, como a que veremos depois de Zenger (2003) e Lohfink (2009).

Quadro 3: Estrutura do Deuteronômio conforme a Lei Deuteronomista

Dt 1-11	Dt 12-26	Dt 27-34

Para Nelson (2002) o livro de Dt possui os discursos posteriores em 27-30 e as narrativas em 31-34. Essas passagens indicam um quadro interno e outro externo. Assim foi determinado não pelo estilo do retrospecto histórico de Dt 1-3, que tem um ponto de contato com as outras partes narrativas do quadro externo, em Dt 31-34. A parênese legal está em Dt (4) 5-11 com os discursos posteriores do próprio quadro de Dt 27-30.

O centro e a moldura de Dt, conforme Nelson (2002), tem aspectos relacionados um com o outro. A lei em sua substância traça uma revisão secundária e tem um sentido sem o quadro, mas este não tem sentido sem a lei. Ou seja, pode-se tirar Dt 1-11 e Dt 27-34 que Dt 12-26 não se modificará. Mas, se tirarmos Dt 12-26, o resto não terá sentido sozinho. Segue a uma conclusão de um quadro secundário para a lei em termos literários. Isso traz uma diferença entre o quadro interno e externo do livro de Dt. Indicamos que houve uma expansão posterior. Reconhece-se que as edições diferentes de Dt tornam-se independentes umas das outras. Ou que a relação do centro com a moldura e também a estratificação da lei e do quadro é mais facilmente explicada pela hipótese suplementar e dá origem à extensão literária gradual do centro com as partes externas. Pode-se provar que o centro literário de Dt 12-26 não combina

muito com o original, mas um pertence ao outro. Não há sentido na ordem do material atual, nem provavelmente encontramos esse sentido. É clara a ruptura em 16,17.18 que separa o culto e a lei. O acréscimo tem uma ênfase da lei familiar em Dt 21-25. Pode-se falar de uma tríplice aliança: Dt 12,1-16,17 que narra as leis sobre os cultos; Dt 16,18-21,9 que fala da lei sobre os oficiais e Dt 21,10-25,19 que mostra as leis familiares e uma variedade e mistura de leis.

Em Dt 26, conforme Nelson (2002), há uma expansão das leis sobre o culto no início e as regras sobre o roubo em 14,22ss. A ligação que se tem feito sobre as sequências das leis ou os blocos de leis segue a estrutura do decálogo, e isso pode ser reconhecido nas várias exceções. Assim, essas diferenças podem ser vistas na última edição e no estrato básico do material. As opiniões são diferentes sobre Dt; esses trechos foram estudados em estratos ou blocos. Sabemos que a base do material foi expandida e preenchida por outros materiais. As leis do culto em 12,1-16,17 são originais. Porém, o resto foi acrescentado. Essas visões podem ser corretas: um escrito básico tem sido aumentado ou alargado com essas adições.

Os critérios são variados, conforme Rad (1984) para reconhecermos como o próprio texto foi separado do escrito básico de Ur/Dt. Várias formas de indicativos, como: o emprego da segunda pessoa do singular deve ser anterior em comparação com o acréscimo, na segunda pessoa do plural, mas nem toda segunda pessoa do singular é original. O extrato original no singular foi aumentado com adições no plural e no singular. A relação do Livro da Aliança em Ex 20,22-23,33 serviu para Dt como modelo literário. O Livro da Aliança tem uma história própria e indica não menos a mudança de um número que pode ser encontrado aqui. Pode ser também do Ur/Dt, escrito no singular, e na forma de revisão da segunda pessoa do plural que está no quadro em Ex 20,24-26 e 22,20-23,19, como uma antiga coleção dos *Mishpatim*, em Ex 21,1.12-22,19. Uma adição secundária ao Livro da Aliança mostra o estrato básico em Dt. O corpo recebido de adições na segunda pessoa do plural e na segunda pessoa do singular (Ex 20,22s; 23,20-33). Aqui temos a qualificação aplicada a toda alusão ao Livro da Aliança como original e no Ur/Dt que contém leis que não estão nesse estilo literário.

Para Rendtorff (2004), em “a fórmula da aliança”, a mudança de número e a comparação com o Livro da Aliança traz um esclarecimento final para

entendermos a composição do livro de Ex. A dependência do critério na tendência do criticismo literário, a noção da centralização do culto passa a ser dominante. A comparação com o Livro da Aliança (Ex 20,24) e o resto de textos do antigo Oriente e a sua tradição legal, a exigência é feita no programa de Dt 12, o sacrifício é oferecido num só lugar escolhido por YHWH o qual provê um fator específico da Lei Deuteronomista. A exigência da centralização do culto é o motivo que leva ao agrupamento do livro antigo com a lei e às mudanças que ocorrem nesse agrupamento. A lei principal do Ur/Dt e o critério para a divisão literária é superior às outras possibilidades.

Para Rendtorff (2004) todos esses textos de Dt pertenceram ao Ur/Dt e não às coleções pré-deuteronomistas que encontramos em Dt 12-26. Os textos legais estavam supostos na evidência externa do tratado hitita e assírio com seus textos. Esses tratados têm influenciado tudo, mas não influem no número e no gênero, e na relação com o Livro da Aliança e a centralização do culto. Esses critérios têm uma base nas leis seguintes e provam pertencer a um material básico: Dt 12,13-28, como lei principal, centralização do culto; Dt 14,22-29, em que se encontra a lei do roubo; Dt 15,19-23, que fala dos primogênitos; Dt 16,1s, sobre os festivais; Dt 16,18-20 e 17,8-13, em que se encontram a escolha dos juízes e a corte central; Dt 19,1-13, que fala das cidades refúgios. Nos textos dos povos vizinhos mais próximos de Israel, encontramos também isto: Dt 15,1-18, o ano da redenção e a libertação dos escravos; Dt 16,1-15, o calendário das festas; Dt 18,1-8, as provisões dos levitas; Dt 19,15-21, as regras de testemunhas; Dt 21,1-9, o juízo sem testemunho. Todas essas leis têm paralelos no Livro da Aliança: Ex 20,24-26; 22,28s; 23,14-19 sobre essas leis cúlticas; Ex 23,1ss sobre o juízo; Ex 21,13s, sobre o refúgio; Ex 21,29s; 22,25s; 23,10ss, sobre as leis sociais em Dt 15,1ss; 18,1ss. As leis permanecem sob o sinal da centralização do culto. Esse assunto das leis cúlticas 12,13-16,17, é o caso com as leis sobre a prática da justiça. A centralização do culto exclui as decisões legais sacerdotais nos santuários locais, que eram os portões das cidades. A função das cidades asilos era proteger os acusados do “olho por olho, dente por dente”. Assim, os juízes podiam enviar ou não os condenados para essas cidades, locais de refúgio, escolhidas pelos juízes e sacerdotes.

Na obra de Nelson (2002) em seu comentário ao livro de Dt, a seção de Dt 12-25 sai desse quadro em razão dos termos de estilo. A composição e o

tema variam, e esse modelo prova serem acréscimos secundários. Dt 12,1-7 (segunda pessoa do plural, acrescida no singular nos vv 1.5.7.9) e 12,8-12 (segunda pessoa do plural) são as duas mais antigas variantes de uma lei principal em Dt 12,13-18, que só não completa a fórmula dos escritos antigos nos vv 13ss e em 4-7.11, mas tem ligações em novas condições. Após Dt 12,1, tudo segue na base da promessa do assentamento da terra que ainda não aconteceu, a fórmula em 13ss.20 completa a ação. A versão nos vv 8-12 tem a escolha do que é certo “aos próprios olhos do povo” antes de cruzar a terra (v 8) e o que é “certo aos olhos de YHWH” (vv 25.28). Este último relato pode mostrar o cumprimento desses fatos sob Davi e Salomão após a ocupação de Jerusalém e a construção do templo (2Sm 7,1.11; 1Rs 5,18; 8,16ss. 56). A adição no singular em 12,9 pode ser do tempo de Moisés e Josué. O v 12a imita o v 18; o v 12b pressupõe o v 19. As variantes nos v 2-7 vêm como complemento. O antes e o depois estão na alternativa da posse da terra e entre Israel e outras nações. A consequência da demarcação é que os santuários são lugares mencionados não profanados, mas destruídos.

Isto representa um perigo de infiltração do culto estrangeiro, conforme os vv 4s descritos em Rendtorff (2004). O modelo da unidade cultual está ligado ao ideal de pureza cúltica. A conclusão está no v 7, que imita o v 18, ou o v 12. A descrição dessas fórmulas, vv 1.8.12, em que se encontra a história, e nos vv 2-7, uma teologia da Lei Deuteronomista. A comparação secundária com a lei da centralização do culto e a diferença entre o local profano e o sacrifício nos vv 13ss liga a outras formas históricas e parenéticas de Dt. A OHD e o escrito deuteronomista são distintos da Lei Deuteronomista.

No livro de Nelson (2002) o trecho de Dt 12,29-13,19 e 14,1-21 elabora extensivamente e de forma independente o sinal da pureza cultual. As leis interrompem essa forma de centralização em Dt 12,13-28 e 14,22s. O mesmo ocorre em 16,21-17,7 e interrompe em 16,18-20 e 17,8ss, a jurisprudência e a justiça nas comunidades são aplicadas pela observação da pureza do culto. Se as transgressões são cúlticas, agora precisam de uma corte central para eliminar o mal no lugar. A lei do rei, as provisões para os levitas e a lei dos profetas estão em 17,14-20; 18,1-8 e 18,9-22 e interrompem a ordem da lei em 16,18-20 com 17,8-13 e 19ss, e tornam a lei sobre os oficiais e as autoridades mais compreensivas. As adições sobre as provisões dos levitas estão relacionadas

com a centralização do culto. As leis sobre a guerra em Dt 20; 21,1ss constituem uma sequência da lei de Dt 19 – o resto de Dt 21, 10-25,19 é um apêndice, segue como exemplo de 21,1-9 e a interpretação da ordenação da corte em 16,18-19,2 como instrumento para criar a pureza (16,21-17,7; 17,12s; 19,13.19s.21; 21,9 e 13,6. Nesse sentido, a lei familiar é acrescentada; existe uma forma original em 22,15s.18 e o quadro de todo apêndice: Dt 21,10-14.15-17.18-21 (ver o v 21); 22,12-22,29 (ver 22,21s); 24,1-4; 25,5-10. As peças de material diferente foram incorporadas nesse quadro. Temos uma disposição dessa junção – o bloco 21,22-22,12 foi inserido entre 21,22s; o bloco 23,1-26, em 23,1; o bloco 24,5-25,4, em 24,5; o apêndice 25,11-19 foi acrescido a 25,11-12. Os blocos introduzem leis de conteúdos misturados, noção de pureza (21,22s; 22,5; 23,2-15.18-19; 24,7.8-9; 25,11s.16.19) e tornam o relato da ética da irmandade, em Dt 15 e 19,18, um misto de conteúdo social e cúltico. A introdução da noção de pureza cultual em Dt 12-14 e 16,2ss já fora pressuposta. As adições em Dt estão relacionadas ao Código da Santidade e às leis relativas à pureza em Lv 11-27. A dependência não está só no Código da Santidade (Dt 14/Lv 11 e 19).

O estrato original das leis da centralização não tem uma unidade, conforme Rendtorff (2004). As inserções foram incorporadas como leis sobre humanidade em Dt 15,1-18 entre 14,22-29 e 15,19-23. Aqui encontramos uma longa versão dos calendários de festas, em Dt 16,1-15, em contraste com os vv 16ss. A exigência básica feita em Dt 12,13-14a é explicitamente dirigida contra a lei do altar, em Ex 20,24: “o altar terreno será feito para mim e o sacrifício com ofertas queimadas, o oferecimento pacífico, cordeiro ou boi. Em todos os lugares onde estiver meu nome a ser lembrado, virei e te abençoarei”. Mas, em Dt 12, 13-14a diz: “fica atento a ti mesmo! Não oferecerás teus holocaustos em qualquer lugar que vejas, pois é só no lugar em que YHWH houver escolhido”. Então, Dt 12,18-18, fala sobre os sacrifícios nas localidades profanas e mostra a comida cúltica no santuário central. Isto não deve ser feito como sacrifício a YHWH. Todos os oferecimentos e dons não serão consumidos nos portões das cidades. Em Dt 12,19 fala-se de novo sobre a provisão dos levitas e sobre as suas funções. Eles não devem ser privados de nada, nem de alimentos e nem na centralização do culto. Os vv 20-28 consideram o lugar central de adoração como lugar principal e nos vv 14a e 14b existem detalhes posteriores. O v 20

antecipa o v 21 e faz do local profano uma dependência para conquistar a terra. Os vv 25.28 generalizam os preceitos da prática do bem e do direito “aos olhos de YHWH” e a prosperidade das gerações depende disso. Dt 12,19-28 tem adições no original entre os vv 13 e 18.

Em conexão com esses textos de Dt 12,17; 14,22-27.28-29 os quais mostram a lei do roubo e retomam os oferecimentos dos sacrifícios de vegetais de Ex 22,28 e 23,19. A lei sobre o roubo trata explicitamente da produção do campo em seus restos, feita de ano em ano e consumida no lugar que YHWH escolheu (o Templo). Há também a lei da jornada longa e o a do controle do peso. Esses procedimentos são usuais em festas alegres diante de YHWH no lugar escolhido. O v 26 e em 12,18; 12,19 e o v 27 acrescentam o papel especial dos levitas. A forma da lei original estabelece que os levitas legislem nas portas da cidade. Ex 12,18 conclui a lista dos que tomam parte do culto no, v 26b. Porém, Ex 15,20 e 14,29 falam de outra lei diferente. A regra adicionada em 14,28-29, que é um acréscimo posterior, é uma consequência da centralização dos oferecimentos sacrificiais. Isso serviu como provisões e que o roubo deixou os intervalos de três anos para que os pobres dessa localidade pudessem coletar alimentos, não incluindo os levitas. Isto perde um caráter cultual, e o texto foi expandido no v 27 e 23ss.29b mudando o conteúdo da lei.

Conforme Rendtorff (2009) aqui se interrompem as leis humanitárias de Dt 15,1-18 e se acrescentam os pobres, em 14,28s e se expande a ética da irmandade, em 19,18s; 15,19-23, continuando a legislação cúltica de 12,13-18 e 14,22-29. O roubo da produção dos campos é seguido pela oferta dos primogênitos dos animais (Ex 22,28s). Dt 14,22; 15,19 referem-se a 12,17: todo macho primogênito de boi ou cordeiro será consagrado a YHWH e depois de um ano consumido no lugar que YHWH escolheu. As palavras de 12,15s os animais com mancha não serão levados para o culto, devem ser libertados e soltos. Se Dt 14,22-29 e 15,19-23 relaciona os oferecimentos de sacrifício com Dt 16,1-17, esse texto se refere à data e ao local onde serão oferecidos. Esses textos estão correlacionados em termos de conteúdo e forma literária; Dt 16,16s oferece uma breve versão do calendário de festas, Ex 23,14-17 é citado e mostra a centralização do culto. Existem três festivais agrários mencionados em Ex 23,17 para os peregrinos em santuários locais e outros não ligados a peregrinações ao lugar que YHWH escolheu. Os nomes foram mudados: a festa do pão não

levedado permaneceu. O festival na primavera torna-se o festival das semanas, e a festa das tendas passa a ser a festa dos Tabernáculos. Não se pode explicar a mudança desses nomes. Os festivais são privados de locais com a ideia de centralização do culto.

No Antigo Testamento, Rendtorff (2009) mostra essas adições históricas, em Ex 23,15, que são retomadas em Dt 1,16s e podem não ter tido um modelo anterior. Foi na ocasião das elaborações e adições posteriores de Dt 16,1-15 que deu um novo sentido aos novos festivais e tem então sido pré-fixados. Os três festivais vêm do caráter agrário e são fixados no ritmo de sete dias: vv 1.3,8; vv 9s; vv 13.15. A festa do pão levedado é combinada nos vv 1-7, com a Páscoa. E no v 8, com o *Shabath*, nos vv 1.3.6 como nas Festas das Semanas no v 12. Tudo isso é explicado em termos do Êxodo do Egito. Em outras palavras, são fatos históricos. Nos vv 11-12 e 14-15 as Festas das Semanas e dos Tabernáculos são tomadas como ênfase social. A alegria e as listas das participações nos cultos estão em Dt 12, e a escolha do lugar de adoração é expressa em outros casos. Nos vv 2.5s.11 há uma forma secundária da forma da centralização do culto. Dt 16,1-15 é uma elaboração das leis de centralização sobre o festival em 16,16-17, que serve como resumo nos vv 1-15. Esses versos têm uma versão básica deuteronomista e combinam a Páscoa com o Êxodo; têm paralelos no Escrito Sacerdotal e nas expansões pós-Sacerdotais, em Ex 12-13, mas não fazem parte do Ur/Dt; a festa do pão não levedado de Dt 16,1aα.3a tem relações com a centralização do culto.

Nelson (2002) mostra uma nova ordem legal inspirada pela ideia de centralização de 16,18. A justiça no portão da cidade foi exercida pelos anciãos, e as decisões legais foram tomadas pelos sacerdotes no local dos santuários (Ex 22,7) e recolocadas por um grupo de juízes profissionais que substituem os anciãos e os sacerdotes. No v 19, esse assunto da prática da lei foi mudado – os juízes não estão mais em atividade, na passagem da segunda pessoa do singular como forma de endereço em Dt – em outras palavras em que a mensagem é endereçada ao povo. As admoestações gerais são mostradas em Ex 23,6-8 e são acréscimos. A continuação original de Dt 16,18 (sem as tribos) está em 17,8ss. O exercício sacerdotal da justiça passa aos santuários locais e ao santuário central, quando não for decisão para os juízes locais profissionais. A impureza é caso e responsabilidade dos juízes. A pureza para o sacerdote ou

levita. Os verbos estão no plural, os sacerdotes estão no original – o juiz que estiver julgando nesses dias (v 9) é um acréscimo do v 12 (cf. 19,17b-18a).

Para Nelson (2002) o trecho de Dt 17,10b-13 tem adições recentes – o v 10b é duplicata do v 10a; o v 11 repete o v 10 e acrescenta uma nova frase "desviar nem para a direita nem para a esquerda" (cf. Dt 2,27; 5,32; 17,20; 28,14; Js 1,7; 23,6; 2Rs 22,2). Os vv 12s colocam a corte central a serviço da pureza do culto. A inserção da provisão levítica em 18,1-8 (em sua origem, só os vv 3s. 6-8) para os sacerdotes levitas que se tornaram desempregados como resultado da centralização, a ordenação da justiça continua em 19,1ss, com o estabelecimento das cidades refúgios (após Ex 21,13ss), em que torna o papel sobre as testemunhas em 19,15ss e o procedimento sem testemunhas depende de 21,1-9. O refúgio não é centralizado, mas em algum grau secularizado e desligado dos santuários. As passagens originais são: 19,2-7 (sem os vv 2b. 3a). 11-12; 19,15.16-17a. 18bα. 21b (a *Lex Talionis* depois de Ex 21,23s); 21,1-4.-7.8b. As conclusões similares em 19,13.19b-21a, que ocorrem em 17,12 e em outras passagens secundárias, são cheias de assuntos de regras. Parecem ter sido acrescidas, mas podem ter suas origens aqui.

Questões diferentes podem ser encontradas em Rendtorff (2009) e são importantes para marcar um lugar na história literária para um Ur/Dt. Isso tem sido demarcado desse modo: a historicização da lei e o começo e fim do corpo legal. A iminente escolha de um lugar de adoração (Dt 12,13.18.21.26;14,23-25; 15,20; 16,16; 17,8.10a), o dom da terra (16,18; 15,4.7; 16,20; 19,2s.10; 21,1, alargamento em 12,20; 19,8) e o Eu referindo-se a Moisés (12,14.,21.28; 15,5.11.15; 19,7.9) ocorrem como historicização das leis. Na maioria dos trechos, as características aparecem nos acréscimos. Para o extrato original, permanece uma estranha fórmula dos portões das cidades (lugares) em 16,18, imitado em 1,5 e 17,2 ou como a escolha de um lugar: em hebraico ocorre no imperfeito e retirado das leis da centralização. A escolha do lugar é anunciada de forma clara após o assentamento e o contexto literário na qual Dt foi escrito. Talvez não haja coincidência com o Livro da Aliança em Ex 20,23 que serviu de base para o UrDt. A história e a dependência literária surgem com a questão se Dt foi separado de seu contexto entre Nm e Js. O esboço abaixo (quadro 4) mostra como está a formação dos livros, mas, numa leitura atenta, fica bem evidente que as "costuras" e inserções posteriores mudaram essa forma

histórica, pois existem textos de todas as espécies que, no Período Persa, foram acrescentados depois.

Quadro 4: Formação dos livros e contexto de Dt entre Nm e Js

Nm	Dt	Js

Nem o começo e nem o fim de cada livro leva a uma sequência que apoia um original independente, declara Noth (1981). Dt 12,13 não é um começo independente: 19,12 ou 19,21 ou 21,8 não são finais, senão fórmulas conclusivas em 19,13.19b-21 e 21,9, que são inclusões posteriores e que pertencem a outro trecho de 12,25.28. Todas essas passagens são suspeitas de serem adições posteriores. O Eu em 12,28 pressupõe um conhecimento de que não está no estrato original de Dt. É impossível que YHWH seja o falante, se falou na terceira pessoa, e a suposição de Dt como original de um discurso divino é apenas especulação. Contrastando de forma clara o contexto literário, só Moisés foi considerado o falante e o povo o ouvinte. Pensamos na fórmula "Shemá Israel" (ouve Israel) em Dt 6,4-5 como o início. YHWH é derivado de um único lugar de adoração em 12,13ss; no começo tem um sentido de ser diferente, local diferente das manifestações de YHWH (YHWH de Samaria, YHWH de Temã, YHWH de Jerusalém) como no período pré-exílico mas um só e único YHWH, o Deus do lugar escolhido por Davi e Salomão em Jerusalém. Aquele que fala permanece sempre anônimo, e o texto é uma introdução para um Dt independente, a fórmula da eleição acrescenta o v 6, na primeira pessoa e vem por último a audiência.

O *Shemá* Israel está narrado em Dt 6 e, conforme Rad (1984), também pode ser encontrado em 26,16 de um modo diferente. O Ur/Dt termina nesse verso de 26,16. Em sua origem, foi independente e agora é referido ao dia da proclamação da lei. A conclusão em 26,1-15 é precedida por uma espécie de apêndice às leis de centralização formadas em 14,22s. Parece que Israel entrou na terra por essas portas, nas quais permanecem e observam a regra de oferecer o primeiro produto da terra como adoração (vv 1-2.11). A história está além desses pressupostos. Conforme o texto de Dt 26,16, que se refere à

situação breve antes de entrar na Terra Prometida, a cena é do contexto literário entre Ex/Nm e Js. Não sabemos qual das conclusões é mais antiga: Dt 26,1-12.11 ou 26,16. A questão continua aberta sobre o original, mas mantém a base do material das leis em Dt 12-21 com a fórmula de eleição do último conteúdo como elemento histórico. O quadro parentético em 6,4-5 e 26,16 não depende do contexto literário, mas pode ser encontrado em outro, com o Eu em 6,6 e a convocação para oferecer os primeiros frutos da terra em 26,1-2.11. O *Shemá* Israel, em 6,4 pode ser ligado a Nm 25,1a num quadro interno, a introdução do discurso em Dt 5,1aα – "E Moisés chamou todo Israel e falou a ele da seguinte forma: ouve Israel". A continuação da narrativa está em Js 2,1; 3,1 que se parece com Dt 2,1s.11.16 e com a morte de Josué em Dt 34,1.5s. As últimas adições e apêndices no escrito básico de Dt 12,26 pressupõem um colorido histórico e a incorporação no contexto literário do Pentateuco e dos Profetas Anteriores. Isso é visto no quadro 5, abaixo, sobre o começo e o fim do Dt. Lohfink (2009) põe outra situação da sequência de Dt. E o mesmo autor põe ao lado o centro de Dt 12-26 e o germe do quadro em 6,4-5 e 26,1-2.11.16.

Quadro 5: Estrutura do Dt

Dt 4-5	Dt 12-26	Dt 26,1-2.11.16

A morte de Moisés em 34,5s ao lado das narrativas e discursos em Dt 31-34 fecha a moldura, como mostra Nelson (2002). A morte não tem relação com a lei. Se for retirado do Dt original e distribuído entre as fontes antigas do Pentateuco não alterará nada. A forma correta é que Moisés já estava morto quando o Dt e seu quadro foram inseridos no Pentateuco. Moisés morreu e todos os anúncios ou elaborações literárias e textuais sobre a sua morte estão descritas em Nm 20,12; 27,12s; Dt 1,37; 3,23ss; 4,21s; 31,1s; 32,48ss; 34,7ss; Js 1,1s, e estes textos dependem uns dos outros. Moisés morreu sem a lei, mas a lei não está nesse contexto antes da morte de Moisés; a descrição da sua morte é mais antiga que a descrição da lei. Isto sugere, na ameaça de morte, em Nm 25,19 a Js 2,1; 3,1, que pressupõe a morte de Moisés, mas não pressupõe a Lei Deuteronomista. Tomamos de Dt e colocamos em Nm 25,1a e Dt 34,5-6, juntando com a notícia da morte de Miriam em Nm 20,1aβ e a morte de Moisés

em Shittim ou Moabe e onde ele é enterrado, no vale de Moabe oposto a Bethpeor. Esse é o texto original mais antigo, a narrativa da sua morte não foi inserida antes, mas está como uma interpolação em Dt, o que pode ser visto pela mudança que a inserção causou. O testamento de Moisés para depois do assentamento mostra Dt num lugar depois da chegada a Shittim em Nm 25,1a, e sua morte em Dt 34,5s. Moisés garante ao povo a permanência em Shittim (Nm 25,1a). Ele faz o discurso: Dt 5,1aα + 6,4-26,16 e fala de sua morte. Dt 34,5 perde a referência de inserção do discurso de adeus de Moisés. Ele sobe no monte em Moabe (cf. Nm 22,1) no cume de Pisgah, em Shittim oposto a Jericó (Nm 23,14) e aí ele morre (Dt 34,1a.5s).

Em obras exegéticas a importância textual é subestimada em vários autores, sobretudo na escola fundamentalista e na exegese norte-americana, criticada por Rendtorff (2009). O texto confirma a análise dos Escritos Sacerdotais e as suas conclusões em Números, que faz Israel sair do deserto e permanecer no Sinai e ter uma conexão antiga da narrativa que o levará do deserto à Terra Prometida. Essa antiga narrativa não pode ser dividida em diferentes fontes escritas, mas deve ser vista como a forma literária com que foi incorporada depois no texto final. Isso oferece provas para a conjectura de que Dt na sua forma original não fecha o Pentateuco nem abre a OHD, mas foi inserido no texto básico que liga Nm 25,1a através de Dt 34,5s (sem as adições) a Js 2,1; 3,1 – é Pré-Sacerdotal e Pré-Deuteronomista e depois Pré-Deuteronomístico. Esse texto pode ser o antigo Hexateuco (Gn – Js), que não pode ser esquecido. Sob a influência da formação da Lei Deuteronomista então gradualmente formou o Eneateuco Dtr (Gn – Rs). Há uma forma atual interna (mais parenética) e um modo externo (mais histórico) no livro de Dt ilustrado pelo quadro 6, a seguir, deste modo: Dt 5-11/17-30 e 1-4/31-34.

Quadro 6: Sequência literária e textual final do Dt

Dt 5-11/17-30	Dt 1- 4/31-34

Na descrição desse quadro, retirado de Kratz (2005), podemos notar como foi a sequência literária e textual final. Nesses casos, a formação do texto foi direcionada de forma diferente e, no quadro atual, em Dt 5,1aα e 6,4-

5/2,1ss.11.16 mais 34,1.5ss, nos quais foram incluídos os textos no corpo de Dt 12,13-21,9, esse trecho conecta com o contexto da redação final. O germe do quadro antigo é o “Ouve Israel”, em Dt 6,4-5. Isto foi originalmente mudado para o modelo – fórmula de um Deus no sentido dos vv 6-9 e através do v 5 e a cláusula relativa no v 6 foi colocada secundariamente antes de 12,13ss, como uma introdução a Dt. A probabilidade é que antes foi formulado como prótasis a 12,13ss e depois isolado com a inserção de Dt 7-11 por 6,6-9 e estilizado como confissão de fé, a qual é usada ainda no Judaísmo.

Para Kratz (2005), a parênese em Dt 6-11 (12,1ss) foi inserida no começo entre 6,4-5 e 12,13ss, e a interpretação de Ouve Israel (Shemá Israel) e o Decálogo como é colocado antes de Dt 5,1-6,3. Dt 6,6 pode relacionar a lei como modelo de outros textos. Dt 6,7-9 faz uma introdução ao resumo da lei e declara ser uma instrução religiosa e a prática da oração pessoal o fundamento da vida piedosa: a confissão de fé e a lei são tomadas como centro do texto, coração da redação, inculcada nos filhos e no corpo de cada israelita. A instrução é repetida em 11,18s e a parênese em 6,10ss e a questão para os filhos em 6,20ss, tem uma exposição posterior do “Ouve Israel” em 10,12ss, e isso é uma novidade. Em todas as passagens citadas, o mandamento de amar é colocado como credo do Êxodo e entendido no sentido do primeiro mandamento.

Braulik (1991), analisando a lei deuteronômica e o Decálogo, mostra que essa compreensão esclarece a expressão em que há uma nova coletânea ou coleção da revelação em Horebe, no Deserto e Monte Sinai, que é denominado em Dt, por assimilação em Ex 3, e o Decálogo ou no primeiro mandamento citado: Dt 5,1-6,3 e Dt 7-11. Em Dt 5,1-6,3, a versão deuteronomista de Ex 20 pode reconhecer como uma adição na segunda pessoa do plural. Das versões do Decálogo, a mais antiga tem a prioridade em Dt 5, e tem um estado denso no texto sinótico. Em Dt 12-26 há uma narrativa do Livro da Aliança em Ex 20-23 em que Dt é uma nova edição da cena de Ex 19-20. Isso pode ter origem em Ex e Dt 5 que aparece como contexto da narrativa sobre a nuvem. No quadro de Dt 5 há a revelação da lei transmitida no Sinai em Ex e assimila mais duas cenas. Ex 20-23, o Decálogo e o Livro da Aliança têm uma cena diferente; em Dt o Decálogo segue a proclamação revisando o Livro da Aliança, em Dt 6-26. A ideia de retrospecto é uma nova adição colorindo a história de Dt como discurso de adeus de Moisés antes do assentamento. A continuação repete e comunica

publicamente a lei revelada no Sinai só para Moisés.

Braulik (1991) afirma ainda que a inserção do Decálogo, o relato “Ouve Israel” em Dt 6 (5,1/6,4) e a Lei Deuteronomista têm um novo sentido. A unidade de YHWH interpretada no sentido de unicidade e exclusividade: YHWH não é o Deus único, mas um é só Deus para Israel. Ao mesmo tempo essa é a base para o relacionamento do povo com Deus. O único ato histórico de YHWH é a libertação de Israel do Egito. A Lei Deuteronomista tem sido um assunto para mostrar o amor de Deus e a lei que permanece sob o signo da exigência de YHWH para essa exclusividade. Por essa razão, a Lei Deuteronomista é encontrada na revelação do Sinai em Ex 19,24 até Dt 5. As várias parêneses são acrescentadas a Dt 7-11 – com ou sem reminiscência histórica, desenvolve o primeiro mandamento de várias formas e explica a conexão entre eleição, testemunha e desobediência do povo na história do Êxodo (Ex 23 e 34 em Dt 7; Ex 16 e os 40 anos em Nm 14,34 em Dt 8; Ex 32 -34 em Dt 9 -11) e a história do povo após o assentamento com Josué. Não há uma ordem dos mandamentos no Decálogo, mas o primeiro mandamento governa a história da redação de Dt.

Nelson (2002) mostra que o quadro externo do livro de Deuteronômio em Dt 1-3 tem a sua interrupção em Dt 4. Uma vez fora interrompido em Dt 4,45-49. Aqui muda o curso da história a qual recapitula a narrativa do Sinai e a revelação na terra de Moabe. O povo caminha através do deserto e faz a proclamação das leis descritas em Nm 11; Ex 18 em Dt 1,9ss; Nm 13s em Dt 1,19s; Nm 32; 34,13-5 e Js 1,12s; 12s em Dt 3,12ss; Nm 20,12 e 27,12ss em Dt 3,21s.23s. Esses textos têm o recurso das revisões de um autor recente, mas podem ser de um antigo extrato no Pentateuco em que se pressupõe a sua incorporação no texto atual e podem ser do Escrito Sacerdotal em Nm, inserido aqui posteriormente. Dt 1-3 é uma glosa de textos com várias histórias – na segunda pessoa do singular, no endereço, glosas arqueológicas – e em Dt 1,9-18 o texto é expandido em várias passagens, e as referências ao livro de Nm são integrais. Em Dt 1 e 3,23ss são explicados pelos textos de Nm 13s e 20. Esses textos mostram a geração do deserto que não entrará na Terra Prometida. Em Dt 2,3 fala-se da caminhada através do deserto em Nm 20-21 e esse é o primeiro ato do assentamento encontrado em Nm 32 (34,13-15) que somente ocorre na narrativa de Josué. Tudo isso esclarece o seguinte plano do redator ou editor final: existe uma teologia da história, os israelitas posteriores invadirão e

conquistarão Sion e Og, os territórios que ainda não pertencem a Israel: Edom, Moabe e Amon serão derrotados. Alguns países nem foram conquistados, pois não ofereciam resistência.

A reedição dessas histórias conforme o redator final não tem muito sentido, são ficções do discurso de Moisés. A ordem é ver se Moabe e Sinai nesses discursos foram inseridos entre Nm 25,1a (27,12s) e Dt 34,1.5s, que servem de parênese para o povo antes do assentamento. Tudo isso é descrito depois no livro de Josué com outros detalhes. O conteúdo e as alusões literárias nesse trecho como a Lei do Sinai foi reeditada em Ex/Nm e estão pressupostas em Dt 4 e 5 – 28. A conexão entre história e a lei em Dt 1-3 assim é explícita aqui, com exceção do começo do texto em Dt 1,1-5, que explica o retrospecto histórico sobre a Torah. A indicação dessa história torna-se um paradigma da lei, não precisando fazer um retrospecto sobre ela. Serve para preparar a parênese em Dt 5-11 e proclamar a lei em Dt 12-26. A antiga narrativa em Dt 5,1 está ligada ao discurso de Moisés em 4,1 e em 6,1;12,1. Esses textos fazem uma ponte para os textos posteriores: 4,41-43.44-49. A inserção em Dt 1-3 (4) antes de Dt 5ss serve como introdução da cena do **adeus** encontrada em Nm 27,12s o qual preenche como no livro de Números na sua forma atual, o relato de Nm 25-36. Esses textos contribuem para a demarcação de todos esses livros. A ficção nesses retrospectos repete Ex/Nm e cria a pressuposição para lembrar que o livro de Deuteronômio segue o mesmo esquema (31,9ss) e segue os livros de Josué a Reis, como um modo independente, o livro normativo da lei está no início, em Dt 1,5. Tudo isso foi depois acrescido ao Pentateuco como o quinto livro e incorporado a toda Torah de Moisés.

Em Kratz (2005), o cerne da narrativa está na conclusão do corpo da lei em Dt 12 – 26 (26,1-2.11.16) e o seu final está no *Shemá Israel* e na morte de Moisés em Dt 34,5s. Porém em Dt 26,17-19 encontramos a parênese em Dt 26,16 como uma cena da conclusão da Aliança de Deus com o povo. Esses textos estão ligados por seu conteúdo, em Dt 26,1-11. Aqui encontramos a bênção e a maldição, em Dt 28, em 30,15-20 temos a conclusão parenética. Essas adições interligam o Dt como um todo aos demais livros do Pentatetuco como faziam os tratados ou documentos de aliança dos hititas ou neo-assírios. O tratado entre dois estados com os seus deuses como testemunha, a aliança de Deus com o seu povo, céu e terra são suas testemunhas. A Aliança não tem

dois lados, mas um só, e faz da lei e a obediência para a lei o conteúdo do relacionamento com Deus. A fórmula da aliança chega da seguinte maneira: a exigência ao amor de Deus encontrado em Dt 5-6; a comunicação da lei em Dt 12-26; fazer a aliança em Dt 26; a bênção e a maldição em Dt 28; chamado a testemunhar em 30,15 – 20, nessa sequência, que não corresponde ao começo do desenvolvimento histórico de Dt, mas pressupõe e finaliza o primeiro mandamento. Para Rendtorff (2004) a fórmula da aliança é expandida depois em Dt 27,9s.15ss por uma série de maldições e o povo fica obrigado (Ex 24,3s) e em Dt 27,1-8.11-14 prepara o texto de Js 8. Essas passagens são reconhecidas como adições que renovam as introduções aos discursos em 27,1.9.11. A parte principal do texto de 28,69 é diferenciada entre a aliança de Horebe e a aliança de Moabe, dois modos de relatar as alianças que as relacionam de formas diferentes, pois indicam um novo estímulo para o escritor posterior que está relatado em Dt 29s. Uma fala da aliança e outra é uma parênese legal. Uma mostra a aliança com o formulário hitita, e a outra aliança está mostrando a cena da entrada, da bênção, da maldição, do exílio, a chamada ao arrependimento e conversão a Deus. O singular em Dt 30,1ss.15ss começa em Dt 28, antes de Dt 29 ser inserido em Dt 28,9. A aliança foi rompida em Dt 26,28, mas mantém a ficção da aliança. Em Dt 29 começa de novo o rompimento da aliança, a punição e o retorno para a aliança. Em Dt 26,16, começa uma nova narrativa em 26,17-18,19 e Dt 28 mais 30,15ss em relação a Dt 27 e 30 e depois Dt 29. Existe uma aliança e uma parênese igual em Ex 24; 34; Js 23-24 e 2Rs 23, no quadro da OHD e em Gn – Rs (Eneateuco).

Para Kratz (2005), essa narrativa enfoca o assentamento em Dt 26,1ss; 27,1ss; 28,29 e 30,15ss e narra a continuação da morte de Moisés em Dt 31-34. Essas passagens poéticas em Dt 32 que foram introduzidas em 31,16ss e concluíram em 32,44ss (cântico de Moisés) e Dt 33 (bênção de Moisés) permanecem no contexto. Esses textos foram inseridos numa ordem a dar ao Dt e ao Pentateuco uma forma conclusiva, semelhante à bênção de Jacó em Gn 49. As variantes dessas cenas em que Moisés prepara a sua morte foram indicadas pela tradição em 34,1.5s e os discursos de adeus. Esses textos são transições para Josué e a narrativa em Js 1ss. Isso significa que o livro de Dt e o Pentateuco foram concluídos. Na base desta arquitetura do texto foram agrupados outros modelos. O relato da morte de Moisés em Dt 34,1-6 (em sua

edição original, sem a visão da terra nos vv 1b-4), depende da primeira ruptura da narrativa em Dt 31,1-8 (nos vv 1-2a.7s) e Js 1,1-6 (no começo sem os vv 3-4). Esses textos foram formados com o comissionamento de Josué por Moisés e a repetição pela boca de YHWH. O escrito da lei em Dt 31,9-13.24-2a tem um pós-escrito em 32,46s, que foi inserido entre Dt 31,1-8 e 34,1ss. Isto serve de ruptura para Js 1,7.8s. Entre eles tem a consagração de Josué em Dt 31,14s.23 e entre Dt 31,1-32,47 e 34,1ss surge Nm 27,12ss (Dt 3,23ss) em Dt 32,48-52 e as adições em Dt 34,7-12, o cântico de Moisés foi ajuntado com os textos em Dt 31-32 (31,16-22.26b-30; 32,1-45) e a bênção de Moisés em Dt 33 selando a conclusão do livro e encorajando a separação do Pentateuco como Torah.

Em Noth (1974) a transição da narrativa de Dt para Js está em Dt 26-34. Essa transição prepara a mudança de níveis: no começo há uma transição de cores históricas da lei em Dt 26,1s.11 e a parênese em Dt 2,16 que correspondem a Dt 5,1aα; 6,4-5 antes de morte de Moisés em 34,1.5s na qual Js 2,1ss;3,1ss foram acrescidos a esses textos (seguindo Nm 25,1a). O mesmo grau de conclusão em 30,15-20 é uma duplicata de Dt 26,1-16 com uma diferença enorme, a maldição e a bênção, a parênese em Dt 2,16ss e 27,30. Essa conclusão foi formada sob a influência do Decálogo e do primeiro mandamento, essa é uma parênese introdutória encontrada em Dt 4; 5-11. Parece que depois da construção de Dt 27-30, vem a narrativa mostrando a cena da morte de Moisés em Dt 34,1-5s em Dt 31-34 que rompe a narrativa de Números, recapitulada em Dt 1-3. Essas formas têm uma transição de Js – Js 1 que marca a divisão dos livros entre Dt e Js.

O documento básico de Dt foi denominado de Ur/Dt e é um relato da narrativa do Livro da Aliança em Ex 20-23. Esse texto, em seu início, contém somente leis da centralização em Dt 12-21, conforme declaram Kratz (2005) e Rendtorff (2004). O culto está num só lugar de adoração, escolhido por YHWH, e também lugar da administração da justiça. Dt 6,4-5 e 26,16 formam mais ou menos um quadro independente do Ur/Dt. A historicização da Lei Deuteronomista está na fórmula sobre a eleição e o dom da terra. O principal texto está em 5,1aα, escrito na primeira pessoa, usada por Moisés em 6,6. Mas a conclusão parenética está em 26,1s.11 e a transição em 34,1a. O livro de Dt foi incluído nessa última narrativa como sequência de Nm 25,1 através de Dt 34,5s a Js 2,1; 3,1. O quadro da narrativa em sua origem coloca a lei no lugar de

adoração como sinal do amor de Deus para o povo e explica que o amor de Deus é igual à obediência da lei. O corpo legal de Dt 12-26 e as passagens fundamentais foram desenvolvidos em muitas formas, e sob o aspecto do Decálogo e o primeiro mandamento. A ligação de Gn/Nm tem a mão de um escritor, e Js/Rs, outra totalmente diferente. O livro de Dt recapitula Gn/Nm que é citado em Js/Rs incorporando a Torah e demarcando o Pentateuco.

As datas das composições desses textos são muito importantes para Rad (1984). A conexão de Dt com a descoberta do livro da lei, fazer aliança, reforma do culto sob Josias em 2Rs 22-23 tem correlação com a última formação e redação do texto. O extrato original desses textos tem pouca ou nenhuma relação com o outro. O conteúdo de Ur/Dt tem a ideia da centralização; Josias é mostrado na perícope de 2Rs 22,1-2; 23,11s; 23,28-30 de forma original associando o engajamento político desse rei com o Faraó Neco, e espera o apoio contra os assírios e babilônicos. Consegue somente remover os sinais da supremacia assíria em Jerusalém, em 2Rs 22,3-7.9 há uma renovação do templo, com a transição para a reforma em 2Rs23,4a. A descoberta do livro, a aliança, e a reforma são levadas a cabo pela leitura das adições posteriores, inspiradas em Dt e nos desenvolvimentos correspondentes. A centralização do culto em Dt, a duplicidade refere-se a Jerusalém como um e somente um lugar legítimo de adoração.

As razões políticas e as analogias da história da religião devem ser relacionadas conforme Schwantes (2008). São significativos os resgates das datas do Ur/Dt sob Josias em 2Rs 22-23. A redução de Judá a um pequeno território com a cidade de Jerusalém, em 701 a.C., mostra que existe uma concentração de forças políticas e o culto nessa cidade. O rei de Judá, de modo especial Josias, adota uma força limitada contra os assírios como forma política e leva um programa teológico com a lei divina com base em Dt. Esse é o sinal para ganhar a confiança de Judá contra o declínio da Assíria, no fim do século VII a.C., onde espera a oposição extensão e encorajamento dos poderosos cultos locais em todo país. Isso pode ser reconhecido na nota sobre a campanha contra o faraó Neco e a reforma do culto. Semelhante aos tratados do Estado assírio e de modo especial no tratado de vassalagem de Eshardadon com os príncipes da Média coincide com os níveis literários dos textos neoassírios em relação a Dt. Dos textos paralelos do Antigo Oriente são encontrados resquícios

em Sl 104; Pr 22,17-23,11 ou no poema de Jó.

Para Rad (1984) e Nelson (2002), a datação de Dt coincide com o programa teológico da centralização do culto. A ideia de centralização e *Shemá Israel* em Dt 6,4s mostra que ainda há vários locais de adoração a YHWH; porém, isso é uma reação à Samaria e ao fim dos israelitas do norte, que perderam a pátria política e religiosa para Judá e Jerusalém. O programa é uma reação à queda do reino de Judá, a deportação e ao perigo de descentralização ameaçada com a vinda dos babilônicos (cf. 2Rs 17 e os remanescentes do paganismo israelita em Elefantina, no Egito), criando um substituto para um lugar de adoração escolhido por YHWH. O centro natural do texto é recolocado por um centro artificial, e o culto estatal recolocado como exigência do culto da própria deidade, isto é, a centralização do culto em Jerusalém. Mas não se pode ignorar as necessidades sociais e legais das comunidades locais para com o culto. O exílio coincide com a data para Ur/Dt e a resposta para a ameaça da queda de Jerusalém.

Quadro 7: Esboço dos acréscimos posteriores ao Dt

Narrativa do Hexateuco	Ur/Dt	Suplementos
Nm 25,1 - Dt 5,1aα		Nm 25-3
	Dt 6,4-5	Dt 1-4 / 5,1-,3 6,6-9.10ss / 7 – 11
	12,13-28	12,1-12/12,14b.19-20/12,29-3,19
	14,22-29	14,1-21 / 14,23s.27-28
	15,19-23	15,1-18
	16,16-17 / 16,18-20	1,21-17,7
	17,8-13	17,9aβ.10b-13/17,14-20
		18,1-8/18,9-22
	19,1-13/ 19,15-21	19,1.2b-3a.8-10.13.14
		20,1-20
	21,1-9	21,5.8a.9/21,10-25,19
	26,1-16	26,5-10.12-15.17-19
		27-30
		31-39
34,1a		34,1b-4
34,5-6 e Js 2,1;3,1		34,7-12

3.3.4 O Decálogo e o Livro da Aliança na sua redação final, e a sua influência na redação final do Eneateuco

Vemos deste modo como o livro de Deuteronômio e a Lei Deuteronômica foram compostos. Houve uma ligação dos livros anteriores e a separação dos livros formando a narrativa do Hexateuco. Agora juntamente como no esboço seguindo Kratz (2005) e Rendtorff (2004) nós notaremos que as sequências foram elaboradas nos textos veterotestamentários a partir destas perícopes.

Quadro 8: Sequência dos relatos acrescidos

Nm 25,1a		Nm 25-36
Js 2,1 e 3,1	Ur/Dt	Suplementos de Dtr

Se removermos o elemento sacerdotal das perícopes do Sinai e do livro de Dt, notaremos que ainda permanece a lei no Pentateuco, que é o Decálogo, e o Livro da Aliança em Ex 20-23. Esses textos são preenchidos por partes da perícope do Sinai em Ex 19-24 e 32-34, em que o precede e o segue. Em substância, a perícope do Sinai é Pré-Sacerdotal e Pré-Deuteronômica e Pré-Deuteronomista ou OHD. Mas não possui uma unidade literária e contém uma série das últimas expansões influenciada pelo Dt, pelo Deuteronomista e pelo Escrito Sacerdotal.

Para Rendtorff (2009) e Kratz (2005), a análise sobre a composição e cesura dos textos deve mostrar a existência de uma simples observação legal em Ex 32-34. Esse texto representa uma renovação da Aliança, encontrada também em Ex 19-24. Por um lado, o texto de Ex 32,1-6 é uma narrativa tirada de Ex 24,15a.18b. Mas o texto de Ex 34,28 é uma narrativa que não é repetida nos demais textos: Moisés está com Deus na montanha por quarenta dias e noites. Nesse ínterim, ele desce da montanha e faz duas tábuas que recebeu de Deus em 24,12b e 31,18, e o bezerro de ouro já fora construído pelo povo para adoração, pois a demora de Moisés foi grande (32,7s.15.19s). De novo vai à montanha e toma a segunda versão ditada das tábuas (34,1-4.27s). Foi escrita em tabuinhas (34,10-26). É um breve resumo do que foi dito em Ex 20-23 e

23,20ss (34,10-1); 23,10ss; 34,18-26). Em 24,4.7 isso foi escrito por Moisés no Livro da Aliança e em 24,12 fez as primeiras tábuas. A renovação da Aliança e as tábuas foram necessárias para mediar o bezerro de ouro que prefigura o pecado de Jeroboão em 1Rs 12 (v 28 em Ex 32,4), assim é importante para 1 e 2Rs. A mediação separa Moisés e o povo. Como consequência, a revelação na cena vital de Ex 19-24 é em algum grau repetida só por Moisés excluindo o povo (34,2s com 19,10-13).

Em Noth (1974) o texto de Ex 19-24 está inserido completamente em Ex 32-34, com uma adição secundária da antiga perícope do Sinai. Ao notarmos isso, o texto nos mostra e nos faz descobrir alguns antigos núcleos em Ex 34. Há no coração da perícope do Sinai um complexo narrativo como um todo que está na estratégia da narrativa encontrada em Ex 19-34. Esse trecho literário cai numa dependência literária. Isso significa demonstrar que o texto é denominado "lei do privilégio de YHWH" por Horst (1961), que é uma espécie de primeiro Mandamento, mais antigo que todos os demais mandamentos. Pode-se demonstrar com sucesso que todos esses textos estão já em Ex 23,14-17. Mas a regra da comparação não explica como ocorreu essa duplicidade. Temos algumas dificuldades para esclarecer; mas as coisas não são simples e se fosse simples de explicar, declararíamos que essa é uma adição do Pós-Sacerdotal e que tudo foi feito pelo redator final. Sem dúvida essas passagens são compostas individuais, e em Ex 33,7-11 têm as suas relações com a construção Sacerdotal do santuário, que está em Ex 25-31; 35-40, mas certamente houve várias adições posteriores. Concluímos por algo como uma inserção Pós-Sacerdotal, mas não como ocorre em Ex 34, como uma resposta a Ex 32-34 e a sua transição posterior para Ex 35ss.

Para Noth (1974) as narrativas estão em competição com as adições de Ex 32-34. Os círculos envolvem o bezerro de ouro (Ex 32), o outro texto tem o tema do povo no deserto (Ex 33), e vem com uma introdução do bezerro de ouro em 32,1 e na renovação da aliança em Ex 34: comparar com os vv 9.17. Isso foi coberto com uma variedade de adições secundárias: vv 1-6.7s. 15aα.20 que pertencem ao material original em Ex 32, 2-4 e nos vv 12-17 a Ex 33. A quebra ou ruptura literária em Ex 32,30-34. 35; e 33,1a. O bezerro de ouro em Ex 32, YHWH está com o povo, e o resto do Ex 33,14 que tem uma margem no horizonte literário e o ponto em direção à iminente caminhada no deserto, a terra

e o templo. A análise de Ex 34, depende da lembrança do original com o motivo das tábuas em Ex 24,12b; 31,18; 32,15s. 19; 34,1-4. 28b. 29; que interrompe a conexão literária de Ex 33,18-23 e 34,5ss em Ex 34,1-4 e pode negligenciar sem posterior acréscimo, a prioridade lembra o bezerro de ouro (34,17) ou o motivo do guiar pelo deserto (34,9). O endereço ao povo em Ex 34,11-26 traz uma cena do quadro demarcado pelos vv 10 e 27s.

Em Kratz (2005) o tema mais marcante da ruptura textual está na renovação da aliança em Ex 32 e 34. O autor considera que esses textos podem ser originais. Mas se analisarmos o motivo da relação de YHWH para com o povo de Israel, descrito em Ex 33,12-17, notaremos que algo foi acrescentado na base do texto de Ex 32,1.34, podendo ser ou não igual ao original. Em Ex 32,30-34, temos outro texto de Ex 32,35, que pode ter ligação com Ex 33,12ss ou com Ex 34,1ss. Podemos assim conceber que há uma correlação entre Ex 34,9ss e Ex 32,30 e o posterior rompimento com os dois temas principais, em Ex 32,1, em que é mostrada a relação de YHWH com o seu povo, e o rompimento deste com a aliança. Podemos ter o reverso da relação de YHWH com o povo e encontrar o motivo antigo de que YHWH está ao lado do povo em Ex 33,1a. 3a. 12-17 (33,18s; 34,5-8) e 34,9 (com a conclusão em 34,28a). Esses textos lembram a ruptura da aliança, em Ex 32, e confirmam Ex 20-23 ao praticar a aliança ou primeiro provocar a renovação da aliança. A segunda motivação do texto está na conversação, em Ex 33,1. 12ss. Não é fácil decidir entre as possíveis soluções das relações textuais, e é costume identificar que o estrato textual mais antigo se desenvolveu muito tempo depois de ser escrito. A narrativa sobre Aarão em Ex 32,1-6 foi vista de várias formas de especulações como a história da tradição em Êxodo. Esse texto pode-se explicar não só pelo dito de Aarão, mas por toda a cena que foi acrescentada depois no contexto de Ex 17,8ss (24,14 Aarão em Ur), que vai contra uma primeira variante textual e apoia uma variante posterior. O comando para caminhar adiante e a punição dos idólatras são postos posteriormente no último relato (2Rs 17). Isso fica mais fácil de entender do que em Ex 32,34, que relata o contrário. Ex 33,1ss parece não saber nada da punição anunciada em Ex 32,34b, ou não mostra que algo foi infringido em Ex 32,35 e às vezes foi narrado de outra forma em Ex 33,3. A questão linguística em Ex 33,12 rompe com Ex 33,1a mais que com Ex 32,34. Contra a segunda variante, podemos objetar que as formas circunstanciais encontradas em Ex

33,12ss na ocasião fazem YHWH retornar em direção ao povo com um problema a mais (cf Ex 32,1; 33,3). Retirando o texto de Ex 32, pode-se ver a causa simples de um acréscimo posterior ao Livro da Aliança, em Ex 32,2-33 (dependente em 32,34aβ; 33,2). Esse texto não tem sido mencionado em Ex 19-24. A resposta apropriada é falar que o texto está um após o outro, em Ex 34,9a, mas isso não soluciona a questão. A resposta pode ser dada em Ex 34,10.11ss, em que esses relatos pressupõem a ruptura da aliança em Ex 32 e 34,9b.

No texto anterior, uma cena descrita em Ex 32-34 e repetida entre 24,18b e 32,28a pressupõe a permanência de Moisés na Montanha e a sua aparição na próxima cena, da revelação de Deus, em Ex 19-24. Conforme Kratz (2005) aqui se inclui o Decálogo e o Livro da Aliança, em Ex 20-23, e as ligações existentes entre Ex/Nm e Js/Rs. A primeira subida de Moisés ao Monte de Deus, no Deserto do Sinai, começa na narrativa de Ex 19,2-3a e termina em 24,18b. Os israelitas vêm ao Deserto do Sinai e acampam no deserto oposto à Montanha de Deus. Moisés vai até Deus e permanece na montanha por quarenta dias e noites. Essa peça literária segue alguns passos interessantes. Na teofania, após a primeira comunicação da aliança ao povo, Moisés toma as palavras de Deus e responde ao povo; não desce e nem sobe (19,3b-9). YHWH finalmente envia Moisés na parte baixa do monte para prepará-lo à teofania em que aparece YHWH com um trovão e relâmpagos, com fogo e fumaça. Moisés fala e Deus responde no meio do trovão (19,10-19). No fim, YHWH desce ao Monte Sinai e aparece; chama Moisés à Montanha (19,20), imediatamente envia-o de novo e comunica as medidas de precaução ao povo e retorna à montanha com Aarão (vv 21-25).

Nesse texto há outra cena da proclamação do Livro da Aliança, conforme descrito por Rendtorff (2004). YHWH comunica a Moisés a lei que ele apresenta aos israelitas (20,22-23,33 com princípios em 20,22; 21,10). Surge outra cena no horizonte. Agora é a elaboração da aliança, depois de Moisés lembrar de novo que está na presença de YHWH junto com Aarão e outros homens – Nadabe, Abiú e setenta anciãos (24,1.2). Moisés vem da montanha, comunica a lei ao povo (todas as palavras de YHWH e todo fundamento da lei), e no dia seguinte convoca o povo para ler o Livro da Aliança e sela a aliança com o sangue da aliança (24,3-8). Moisés volta ao Monte mais três vezes: com Aarão, Nadabe, e Abiú e os setenta anciãos, na ordem para celebrar a comida na presença de

Deus de Israel (24,9-11 após 24,1-2). A outra vez, com seu servo Josué, e toma as tábuas escritas por YHWH (24,12-14). Na última vez, permanece com Deus, na montanha, por quarenta dias e noites (24,12a. 15a. 18b).

Esse bloco textual em Kratz (2005) torna mais claro o complexo dos demais textos. Moisés repete a subida e a descida, e esse modo de relato mostra o interesse nessa composição. A análise mostra que o texto sofreu mudanças. Os versos foram distribuídos entre outros relatos ou fontes literárias. Os leitores do texto final ainda estão sob o efeito das hipóteses das fontes. Quando se tenta reconstruir a formação do texto, o próprio conteúdo tem uma descrição da versão atual do TM. A divisão das fontes terminou. A leitura das fontes ao fim do texto traz um grande prejuízo ao próprio texto. As diferenças literárias e críticas dessas hipóteses levam a outra hipótese, denominada suplementar. Nessa suposição, toda a composição literária é desfeita. Em Ex 24, ao fazer a aliança (3-9), interrompe-se o contexto da visão de Deus nos vv 1-2 e 9-11, mas os vv 9-11, por seu turno, interrompem a conexão do descer e subir ao monte de Moisés, nos vv 3-8 e 12-15a. 18b. Os vv 1-2. 9-11 são reconhecidos como uma adição posterior na introdução do discurso no v 1, e representam uma ideia interessante e, à luz dessa cena, vemos o contexto de Ex 19-24. Isso repete a implementação de Ex 19,23 trazendo as pessoas admitidas nessa situação em Nm 11. O motivo das tábuas em Ex 24,12b relaciona-se com a adição em Ex 31,18; 32-34 e assim se torna secundário. Josué e os anciãos voltam à cena de repente. O trio Josué, Aarão e Hur são nomes acrescentados em Ex 17,8ss (Ex 32,1ss. 17s). A comunicação da lei se dá duas vezes, e é secundária; o fazer a aliança nos vv 3 e 4-8 que foram extraídos do antigo elemento do texto de Ex 24. Ex 34,27 e Dt 26,17-19 mais Dt 27-30; 31,9ss podem ser vistos desse modo.

Ao fazer a aliança em Ex 24,3-8, conforme Rendtorff (2004), o texto pressupõe a comunicação da lei, encontrada em Ex 20-23. Todas as palavras de YHWH e os preceitos da lei no v 3 pontuam tanto para o Decálogo (20,1.2-17) como para o Livro da Aliança em Ex 20,23 (21,1). Dessa forma, foi concluída a aliança, ao deixar os preceitos encontrados em Ex 24,4. Assim, temos também a antiga observação da lei que está nas ligações textuais com o v 3. Essas redações são secundárias ou posteriores. Nesses textos, a cena da aceitação das obrigações, contida nos documentos da aliança e do sangue da aliança,

encontrados nos vv 3.4-8, se referem somente ao Decálogo em Ex 20,1-17 e não no Livro da Aliança em Ex 20,22-23,33 depois colocado em Ex 24,7. As indicações textuais são quase todas como nos preceitos de Ex 24,3 e são frases secundárias e, por não terem sentido claro se, nas palavras de YHWH encontradas nos vv 3-4, significam que ambas são do Decálogo ou o Livro da Aliança. O início do texto encontrado em Ex 20,1 foi anteriormente uma referência somente ao Livro da Aliança ou foi acrescido ao Decálogo e formulado na base de Ex 24,3.4. A construção do altar em Ex 24,4-8 provavelmente pressupõe a lei do altar do Livro da Aliança em Ex 20,24-2. Assim, as palavras de YHWH foram incluídas posteriormente. A questão da sequência da incorporação do Decálogo e do Livro da Aliança não resolve a base dessas leis em Ex 24,3.4.

Para Noth (1974) o texto de Ex 19-23 tem entidades que já foram vistas anteriormente – teofania, Decálogo, Livro da Aliança – que são dependentes da ascensão de Moisés à montanha em 19,3a. A sua pressuposição para a exigência vem de 19,10ss, e é separada de sua conexão original escrita em sequência no ponto de antecipar a aliança de 24,3-8 em 19,3b-8.9. Em 19,20ss pressupõe o descer em 19,10ss, mas o subir em 19,3a forma uma base para a introdução do discurso em 20,1, que não menciona a teofania, mas, como o Decálogo, interrompe a conexão entre Ex 19,10-25 e 20,18ss. O discurso introduzido em 20,22b-23 foi formulado na segunda pessoa do plural. Essa sequência narrativa pressupõe as narrativas da teofania e do Decálogo, antes da lei como endereço na segunda pessoa do singular, que começa em 20,24. Isso dá sentido ao povo, e só em 21,1 e em 20,22a Moisés mesmo difere dos israelitas. A origem da questão são as conexões em 19,3a-10ss ou 20,1 ou 20,22ss que são originais. Isso depende se a teofania veio ao texto antes da lei ou se a lei é anterior à teofania e se as duas leis vieram antes.

A fonte de Êxodo para Noth (1981) põe a sequência da teofania (com a conclusão em Ex 24) então, depois, vem a narrativa da lei, ou que esse editor do texto colocou um antes do outro. Primeiro o Decálogo (Ex 20 em E; Ex 34 em J) e depois, mediado em Ex 20,18-21, o Livro da Aliança. Muitas objeções podem ser levantadas para essa reconstrução. Nem Ex 19 e 24 produziram um texto coerente, mas todos são fragmentos de uma fonte individual do Escrito Sacerdotal do período do exílio. Propôs-se que as relações dos textos estão

reservadas a um redator final posterior à Fonte Sacerdotal, e o relato da teofania somente diz respeito ao caráter original da religião israelita pré-exílica e que esse relato não predominou sobre a lei – mas que depois da lei redigida, foi descrita a teofania e, assim, segue-se a hipótese documentária clássica: o Decálogo foi escrito antes de tudo. O correto é que o Decálogo estava sem a descrição de certas leis e que as circunstâncias do pós-exílio acompanham a comunicação do Mandamento. Essa lei foi elaborada de forma dramática, e as ideias encontradas e descritas sobre a Montanha de Deus foram realmente revistas num contexto do pós-exílio. Isso pode ser secundário. Todas essas discussões não decidem sobre a questão: se as leis de Moisés foram primeiramente ouvidas pelo povo e depois inseridas no Decálogo e no o Livro da Aliança. À luz da conexão decisiva em Ex 19,3a é possível detectar essa relação. Ainda contamos com a prioridade do Decálogo (19,3a e 20,1.2-17 mais 24,3-8 com 24,12a. 13b. 18b), se as dez palavras são termos literários dependentes do Livro da Aliança e, nesses casos, compactam e margeiam as passagens que foram rompidas para dar sentido aos textos posteriores.

Conforme Rendtorff (2004) a sequência do Livro da Aliança, do livro de Dt e do Decálogo permanecem como na história do seu desenvolvimento. Porém, as redações posteriores nos mostram outra realidade. As redações posteriores marcam que a última lei foi encontrada no cerne do Pentateuco primeiramente redigidas no pré-exílio ou no exílio, e que os dois corpos de leis são mais antigos e independentes um do outro, mas que, depois das várias redações posteriores, tornaram-se dependentes em termos literários. Tomando-se o relato do Decálogo no Pentateuco como início de discussão, surge outra possibilidade, que parece mais provável, em Ex 19,3a, em que esse texto foi seguido pelo Livro da Aliança, em 20,24-23,33. Se em Ex 20,1 ou Ex 20,22a com ou sem a adição obrigatória de Ex 24,3.4-8 e, depois, em Ex 24,15, podemos ter antes a forma relatada em Ex 24,18b, a teofania foi escrita entre a ascensão de Moisés e a comunicação do Mandamento e o Decálogo e/ou entre a teofania e o Livro da Aliança. Depende do começo do relato: se preferimos como início o Livro da Aliança, produzem-se as ligações seguintes e necessárias no texto: a teofania em 19,10-20 antes de 20,1.24ss; 21,1.2ss; o Decálogo em 20,2-17 mais 20,22 a entre 20,1 e 20,24-26; 21,1.2ss. A teofania em 19,10-19 mais 20,18.21 antes de 20,22a. 24ss; 21,1.2ss. O Decálogo 20,1-17 entre 19,10-19 e 20,18.21.22a.24ss.

O Decálogo e o Livro da Aliança relatam que tudo é comunicado a Moisés na montanha, mas, como texto, com a conclusão em Ex 24,3.4-8 (com o retorno da subida em 24,12a.15a), pode ser uma forma melhor de entender o próprio texto. A teofania ocorreu durante a comunicação do Decálogo e após a descida de Moisés que está com o povo e com Deus de novo. Os eventos em 19,3b-8. 11b-13.15b. 17-18.21-25; 20,19s.22b-23 são adições posteriores.

O livro da Aliança e o Decálogo, conforme Rendtorff (2004) e Braulik (1991), têm suas próprias pré-histórias. O centro do Livro da Aliança em Ex 20,22-23,32 é uma coleção de preceitos legais, os *mishpatim*, em Ex 21-22. A coleção contém dois modos de preceitos: o princípio legal casuístico formulado no impessoal com a condição (se), sob condição (e se) e a conclusão (então) no imperfeito; o perfeito consecutivo e a sentença de morte apodítica que identifica o crime cometido na sentença principal do perpetrador do ato (de onde – para que) e impõe a penalidade de morte (ele será morto). Aparecem primeiro em Ex 21,18-22, 16 nos casos legais e de modo especial a injúria foi incorporada como uma infração de um homem a outro e de um animal sobre o homem (21,18ss. 28ss) e exige uma compensação pelos danos. Essa lei pertence à lei da propriedade e à lei familiar (21,33ss). Outro aparece em Ex 21,12.15-17 e 22,18-19. A sentença de morte relata o valor básico da vida e é em algum grau a proteção da lei casuística tomada na vida diária. No modo legal casuístico, que vem do antigo Oriente, a lei apodítica é lembrada como original dos israelitas, isenta de analogias com o antigo Oriente. As formas diferentes de leis não são bases para distinguir entre Israel e Canaã, mas nas esferas das diferentes leis – clã, família, portão da cidade, santuário.

Conforme Braulik (1991) essa coleção de lei foi elaborada com propósitos didáticos ou práticos e está contida na história da lei pré-exílica, do estado e da religião; foi desenvolvida de várias formas, e o curso dessas leis vem da formação de uma lei divina. As expansões são reconhecidas pelo estilo, com a formulação na segunda pessoa do singular, no lugar da segunda pessoa do plural e faz dos *mishpatim* seus modelos formulados anonimamente no discurso divino a cada indivíduo do povo ou o povo todo. As admoestações apodíticas são formuladas na segunda pessoa do singular, a proibição (negação = *lô* + imperativo imperfeito = tu, você não) e outro modo (negação *al* + o jussivo = você não poderá), o comando positivo deixa de ser um modelo legal. A segunda

pessoa do singular foi acrescida no fim do Livro da Aliança e no primeiro apêndice a Ex 22,20 -23,19, e uma segunda ocorrência podem estar no texto em 23,20-33, não encontrada nos outros textos em Ex 20-21.

Segundo Braulik (1991), as adições não têm o mesmo nível. Algumas leis que estão na segunda pessoa do singular são os mais antigos e completos *mishpatim*, e as leis sobre os escravos em 21,2-11 (com a segunda pessoa do singular só em 21,2), a *lex talionis* em 21,23.24s e o modo apodítico em 22,17.27. Outras leis têm a ênfase social: 20,20-23,9 e 23,10-12. Os textos têm assunto de proteção aos desafortunados, estrangeiros e débitos do povo (a segunda pessoa do plural em seu estrato adiciona a viúva, o órfão) e depois da segurança legal e o direito do fraco diante da corte, o cuidado do pobre, mostra a consideração do trabalho forçado por vários anos, e o resto no ritmo de sete anos (no caso da lei de escravos em 21,2-11). Aqui a passagem 22,22.26 é mostrada para esclarecer que Deus mesmo fala e favorece o pobre e o fraco. A lei social mostra a distinção entre a lei e a justiça, ao dar o direito aos sem direito. No mesmo código de lei YHWH é aquele que vê tudo; a lei se aproxima da parênese. A diferença entre a ética da lei e a integração da ética na lei é entendida; o fato mostra que houve uma expansão da lei através da norma ética por Deus. A mudança importante da segunda pessoa é revista nos pontos em que se relaciona à deidade. O Livro da Aliança contém regras cúlticas e a lei decretada pela deidade como a lei do altar em 20,24-26. O santuário e o altar como lugar de asilo em 23,13s; o oferecimento dos primeiros frutos em 22,28s; o calendário de festas em 23,14-16, com instruções sobre os sacrifícios em 23,18-19. Essas leis foram acrescentadas depois.

Em Rendtorff (2004) a teologização da lei começa com a segunda pessoa do singular e a revisão do Livro da Aliança. Essa mudança marca, pelo conteúdo da jurisprudência, regras sociais e culturais que garantem, nesse período do pré-exílio, a lei de Deus. Essas leis foram proclamadas e autorizadas pelo próprio YHWH e exigem a observância de todos os indivíduos do povo. A pressuposição dessas regras perdeu a vivência natural, que formou as autoridades e a validade da lei. O desenvolvimento na história da lei está na queda de Samaria de 722 a.C. e a crise Assíria em Judá, em 701 aC. As normas legais e cultuais, as instituições garantidas pelo estado no Norte falharam e um grande perigo ocorre para o reino do Sul, as sanções divinas são previstas. O Livro da Aliança toma

forma e é muitas vezes usado para garantir as denúncias dos profetas dos séculos VIII e VII que lamentam e declaram ser juízo de Deus sobre o povo que não tem Deus. Tudo isso deriva de uma lei divina da lamentação e da crítica dos profetas.

Noth (1971) mostra que há outro acréscimo posterior em Ex 23,20-33 e na segunda pessoa do plural. As adições estão em 20,22; 22,20-24,30; 23,9.13. A lei positiva de Deus derivou da crítica ou negação dos profetas. YHWH exige que as decisões tomadas sejam para garantir a permanência na terra, mas o questionamento da lei levou o povo à desobediencia. A lei, decretada por Deus no Livro da Aliança, tem um só propósito: a sua observância legal, social e cúltica. A observância ao primeiro mandamento é para tornar YHWH um Deus exclusivo. Isso serve de conexão para a salvação histórica no Livro da Aliança, com base na observância da lei no êxodo e no assentamento, como sinal da eleição do povo. Tudo isso ocorre depois da queda de Judá, em 587 a.C. No colapso completo no pré-exílio, em oposição à ocupação da terra contra os estrangeiros, a exclusividade de Javé e a eleição do povo tornam-se dogmas – continua a ideia de centralização de adoração e da divindade em Dt.

O Decálogo, conforme Braulik (1991) está concentrado em Ex 20,2-17 e ocorre em duas fontes: o Livro da Aliança e a acusação profética em Os 4,2. Nos dois textos aparece o Decálogo e tem o mesmo princípio: cúltico e não cúltico, leis casuísticas e apodíticas com regras relacionadas e proclamadas, contendo exigências básicas de Deus, com a ajuda da acusação profética. Essa lei é transformada em lei apodítica. No começo, em Ex 20,2-6, a exigência básica de Ex 20,2-17 abrange a lei divina (vv 7-10) e a lei humana (VV 12-17). As obrigações cúlticas dirigem-se a homens e mulheres (parentes – ameaça e morte, adultério e roubo – vizinho) permanecem sob a exigência de exclusividade, ligadas ao Êxodo. Os vv 7-10 e 12-17 desenvolvem-se, como no princípio, nos vv 2-6 e no contexto literário de Ex 20-23, e o Livro da Aliança avança a exigência básica do Decálogo.

Nas descrições de Rendtorff (2004) e Braulik (1991) as formas literárias no Livro da Aliança que contém o Decálogo não foram usadas no sentido que vieram a ter no contexto literário posterior, mas no que passam a ter no prefácio ao Livro Aliança. A formulação do texto demarca a categoria de YHWH, o Deus de Israel, diferente de outros deuses, aqui nesses textos, aparece pela primeira

vez. O estrangeiro é descrito de forma geral para os deuses distantes de YHWH e é a contrapartida para YHWH, o único Deus no "*Shemá Israel*" de Dt 6,4. A ideia básica da centralização do culto no Templo, o local diferenciado para YHWH como o Deus dos israelitas, está a favor de uma manifestação da deidade nesse local de adoração, e o povo deve ir a esse local. O início ou prelúdio desse texto e o primeiro mandamento do Decálogo, mostram que torna-se um só Deus, além de todos os outros deuses dos outros povos. Para Israel, cultuar deuses de outros povos torna-se uma idolatria, um crime. Esse Deus trouxe o povo do Egito para ser um povo para YHWH. As duas obrigações servem para toda a lei introduzida pelo "Ouve Israel" em Dt 26,1.17-19. E esse texto é colocado com as duas obrigações introduzidas pelo Decálogo em Ex 24,3. 4-8 e talvez seja favorecido só como Decálogo. O Decálogo provoca o avanço da teologização da lei do Livro da Aliança e leva a ideia para a centralização em Dt para YHWH e a sua exigência à exclusividade, que agora governa a lei no Pentateuco e nos Profetas Anteriores, e acrescenta a confissão monoteísta de Is 40-48 e Dt 4 como o modo completo do Primeiro Testamento.

O Livro da Aliança, para Rendtorff (2004) está em Ex 20,1 ou 20,22a e 20,24-23,19 com intervalo em 21,1; a teofania em 19,10-20 com a mudança em 20,18.21; o Decálogo em 20,2-17 com a mudança em 20,22a ou 20,1 e fazer aliança em 24,3.4-8 e por último a renovação da aliança em 32-34 são estágios do avanço literário da perícope do Sinai no livro do Êxodo: em substância é o Escrito Pré-Sacerdotal e o Pré-Deuteronômico e depois o Pós-Deuteronômico. Encontramos no texto o lugar entre a chegada do deserto do Sinai em 19,2 e a permanência de Moisés por quarenta dias e noites na montanha de Deus, em 19,3a e 24,18b (34,28a). O Livro da Aliança foi estilizado como discurso de Deus e acrescido na segunda pessoa do singular, seguido pelo Ur/Dt, enquadrado no "Ouve Israel" em Dt 6,4 e 26,16. O Ur/Dt foi seguido pelo Decálogo, com o fazer a aliança em Ex 20 e 24. O Decálogo e o fazer a aliança em Êxodo têm como sequência o fazer aliança em Dt 26,17s. O texto segue depois a elaboração sucessiva literária de Ex 19-24; 32-34 com o texto de Dt sob a influência do primeiro mandamento. Conforme a descrição encontrada na obra de Kratz (2005), o esboço mostrado na figura 9, abaixo, apresenta como deveria ser a sequência dos textos e não a atual composição final.

Conforme Kratz (2005), o desenvolvimento narrativo dessa forma histórica

e literária inclui a lei e a teologia, e toma um lugar muito importante no Pentateuco. Para Braulik (1991) e Rendtorff (2004) o Decálogo em Ex 20 e o Livro da Aliança possuem um novo preâmbulo com o início do “Ouve Israel” em Dt 6,4-5 e surge como um novo fundamento: “Eu sou YHWH, teu Deus, que te tirou e trouxe da terra do Egito, fora da escravidão” e em toda a frase desenvolve um acréscimo ao Decálogo em Ex 20-24; 32-34 e Dt e a conexão literária com o Livro da Aliança e Dt deve ser proposta. Antes, o Decálogo era tomado de Ex 19-20, após Dt 5, e não se diz explicitamente como os dois corpos legais e a dupla publicação da lei e o compromisso no Deserto do Sinai e na terra de Moabe, a aliança do Sinai e a aliança de Moabe estão relacionados no contexto narrativo. O endereço diferente dá alguma indicação: no Deserto do Sinai, Moisés ouve a lei da boca de Deus e a recebe das mãos Dele “As palavras de YHWH” sob a instrução do próprio Deus. Na terra de Moabe, ele fala do próprio acordo e inculca a lei no povo, com a visão do assentamento iminente como seu testemunho na forma da lei parenética.

quadro 9: Disposição dos textos em discussão segundo Kratz (2005)

Hexateuco	Mishpatim	+ 2ª pessoa sing.	Teofania	Decálogo	Suplemento
Ex 19,3a					Ex 13,3-39
		Ex 19,10-20	Ex 19,10-19		19,21-25
		20,1		20,1/20,2-17	
			20,18.21		20,19-20
		20,22a		20,22a	20,22b-23
		20,24-2			
	21,12 21,15-17	21,1.2- 11/21,13-14			
	21,18-22	21,23-25			
	21,2-37				
	22,1-16	22,17			
	22,18-19				
		22,20-29			22,20b.21
		23,1-19			23,24b.30 23,20-33
24,18b				24,3.4-8	
					32-34

Para Noth (1974), permanecer no Deserto do Sinai é uma rota secundária no caminho de Israel através do mar em Ex 15 para Kadesh em Nm 20,1. O itinerário de Ex 19,2a foi originalmente acrescido a Ex 1,1aα: “E eles foram de Elim... e retornaram ao deserto do Sinai, e eles acamparam no deserto do Sinai”.

O material introduzido em Ex 16-18 no tempo é dado pelo itinerário Pós-Sacerdotal em 16,1aβb (no Deserto de Zin, uma duplicação artificial do Deserto do Sinai), em 17,1 (de Zin a Rephidim) e 19,1aα (de Rephidim), e tem sido inserido depois. Ex 16,1aα (e eles foram de Elim) e 19,2a (e eles vêm ao Deserto do Sinai) está retornando, dependendo dos episódios breves no deserto em 15,22-25a.27. Nesse local do texto tem sido inserido outro relato entre a partida e o Êxodo, após o Deserto de Shur, em Ex 15,22a, e o assentamento em Kadesh em Nm 20,1. Um é mais antigo do que encontramos em Ex 16-18 e Nm 20,1. A continuidade da ação indica os termos originais juntados ao texto final: em Ex 15,20s. Miriam canta seu cântico de vitória, essa é a reação ao milagre do mar em Ex 14; após a partida em Ex 15,22a e a chegada a Kadesh, em Nm 20,1 ela morre e é queimada. Gn 16,7.14; 20,1 pode nos dar a comparação geográfica.

Rendtorff (2009) mostra que a lei vem ao Pentateuco não só no pré-exílio e no exílio, mas principalmente no pós-exílio e de forma revisada, atualizada modificando os textos anteriores. Israel tem colocado a Montanha de Deus no Deserto do Sinai. De Kadesh, no Deserto de Shur (Ex 15,22a/Nm 20,1) dirige-se primeiro para Marah e de Marah a Elim e de Elim volta ao Deserto do Sinai, a Kadesh, em Ex 15,22-25a.27; 1,1aα; 19,2a “E eles vieram”; Nm 20,1aβb. Antes do povo estar assentado em Kadesh e Miriam morrer, Moisés subiu ao cume da Montanha de Deus (Ex 19,2b.3a; 24,18). A lei mudou, e o primeiro Livro da Aliança, em Ex 20,1 ou 20,22a e 20,24-23,19, é relatado após a teofania, em Ex 19-20. Surgem, então, outras narrativas que foram posteriormente inseridas, como o Decálogo, em Ex 20,2-17, acrescentado com 20,1 ou 20,22a, e a narrativa de fazer a aliança em Ex 32-34. A lei levou em direção ao deserto com os episódios de Ex 15 (v 25b-2), mas isso foi desenvolvido em uma direção para trás.

Conforme Rendtorff (2004), o Livro da Aliança é a base original do Ur/Dt (Dt 5,1aα; 6,4-5 + 12-21 + 26,1.11.1; 34,1a.5s). Esses textos foram inseridos depois dos textos da caminhada pelo deserto, em Nm 20,1-25,1ª, entre a chegada em Shittim, em Nm 25,1a, e a morte de Moisés em Dt 34ss (com a continuação em Js 2,1; 3,1), e recapitulam o Livro da Aliança em termos da ideia da centralização. O quadro parenético do Ur/Dt, o “Ouve Israel” em Dt 6,4-5 e 26,16, provoca a formação do Decálogo em Ex 20 e torna o ponto de partida

para a elaboração extensa da perícope do Sinai em Ex 19-24; 32-34 com vários estratos, e depois a legislação e parênese da lei em Dt. Todos esses sinais estão no primeiro mandamento, no quadro de Dt 4; 5-11; 26-30. As passagens são conectadas na história, em Dt 1-3 (4), e 31-34 são posteriores. A outra forma reforça a conexão narrativa com (Gn) – Nm e Js – (Rs) e contribui marcando o Dt como a Torah de Moisés. Em Ex 25-40, o Escrito Sacerdotal leva à fundação do Santuário do Sinai, onde Deus toma seu culto no meio de Israel e faz possível para Deus ser o Deus de Israel. Isso revela em Gn 17 e endossado por Moisés em Ex 6 como um contra-esquema da lei e da aliança na perícope do Sinai e a aliança de Moabe. A lei parece fazer isso, e está na base de Dt o escrito básico de P^G, expandido com o Código da Santidade de Lv 17-2 (27) e a lei em Lv 1-16 de Os. A Lei não Sacerdotal e o Código Sacerdotal são trabalhados em R^P, que traz com o encher a caminhada do deserto em Nm com o material Sacerdotal e a narrativa não Sacerdotal. A demarcação de Dt como Lei de Moisés marcada por Nm 27,12ss na divisão da lei em três estágios: Monte Sinai em Ex-Lv, no deserto do Sinai em Nm 1-15; e em Moabe Nm 26-36 mais Dt e finalmente a separação do Pentateuco como Torah do resto do Eneateuco.

Quadro 10: Narrativa do Hexateuco

<table>
<tr><td colspan="4">Narrativa do Hexateuco Ex 15,22-19,2-3a+Ex 24,18b +Nm 20,1-25,1a +Dt 34,5s + Js 2,1;3,1</td></tr>
<tr><td colspan="4">Livro da Aliança Ex 20,21 (22a) – 23,19</td></tr>
<tr><td colspan="3"></td><td>Dt 5,1; 6,4-26,1; 34,1a</td></tr>
<tr><td colspan="4">Decálogo Ex 20,2-17</td></tr>
<tr><td colspan="2">Suplemento ao Livro da Aliança</td><td>Ex 32-34</td><td>Suplemento ao Dt</td></tr>
<tr><td>P^G</td><td>Ex 25-40</td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>P^S</td><td></td><td>Lv</td><td></td></tr>
<tr><td>R^P</td><td></td><td></td><td>Nm</td></tr>
</table>

Dtr^S			

Nessa descrição percebemos que os estratos da lei, a narrativa literária, aparece em muitas extensões, agora encontradas nos livros de Gn a Ex e, por último no livro de Js - Hexateuco. A lei não pertence só ao Tetrateuco – Gn a Nm – ou ao Pentateuco – Gn a Dt –, nem permanece no começo da OHD – Dt a Rs. Mas do começo pressupõe o Hexateuco – Gn a Js – que sob a lei formou o Eneateuco – Gn a Rs. A lei em Gn – Nm mais Js interrompe uma antiga conexão redacional em Js a Rs, e estimula para a frente a composição e a coleção dos livros. Podemos esclarecer a diferença entre a antiga narrativa em Gn a Ex ao dar sentido aos livros dos Jubileus. Acontece aqui e em Gn a Ex, na qual se introduz a lei de volta na história da criação, dos patriarcas e do êxodo, em Ex 14.

A ênfase dada por Albertz (1999, p. 612):

> O caminho que se seguiu nos primeiros tempos do pós-exílio para conseguir esse objetivo foi a inclusão do Pentateuco no Cânon dos livros sagrados. E isso implicava uma reelaboração escrita da história fundacional de Israel e sua conseqüente imposição aos diversos grupos, como base obrigatória de sua identidade coletiva. Se desse modo se colocava como centro do Yahwismo oficial não a instituição litúrgica do templo, senão mais bem um livro, isso equivalia a aceitar uma decisão que já tinha tomado o movimento deuteronomístico quando, para legitimar suas aspirações reformistas frente às instituições mais fundamentais (a monarquia e o templo) e frente a inteira sociedade contemporânea, tinha apelado à autoridade de Moisés e a comum experiência religiosa dos começos mesmos de Israel. Agora, o verdadeiramente importante era reelaborar e impor como base da convivência social do "livro da lei de Moisés" (Js 8,31; 23,6; 2Rs 14,6), que já durante o reinado de Josias tinha sido, ainda que por breve tempo, lei estatal obrigatória e, posteriormente, tinha merecido o maior respeito, ao menos em círculos deuteronomísticos. (Traduzimos).

Deste modo Albertz (1999) mostra como houve reelaborações posteriores no Pentateuco ou Torah depois do pós-exílio, exatamente no final do Período Persa.

4 AS REVISÕES DEUTERONOMISTAS À TORAH NO PERÍODO PERSA

Neste capítulo, será examinada a tese da revisão da composição do Pentateuco no pós-exílio. Os estratos das leis e as narrativas literárias aparecem em muitas extensões em Gn e Ex, e também no livro de Js. A lei é encontrada não só no Tetrateuco, mas também em todo o Eneateuco. Analisaremos as revisões Dtr efetuadas em alguns textos da OHD. Essas revisões tiveram influência marcante da legislação e do contexto sócio-histórico pós-exílico, sobretudo no Período Persa. Inicialmente falaremos sobre as relações do Dtr com os Profetas Anteriores e discutiremos, concordando ou não, com os autores analisados sobre essas redações posteriores. A redação e a tradição Dtr nas narrativas dos livros de Sm e Rs são bem evidentes, quando notamos as cesuras, ou quebras de assuntos. Nos quadros inseridos ao final de cada seção, vemos que a parte principal é atribuída às narrativas antigas, e as outras são revisões secundárias do próprio redator deuteronomista. Analisaremos as redações posteriores nas narrativas, principalmente nos textos de 1Rs 3-11. Os outros textos escolhidos para serem analisados são: 1Rs 12-14; 1Rs 15-16; 1Rs 17 – 2Rs 10; 2Rs 11-17; 2Rs 18-2. Analisaremos ainda textos dos livros de Js e Jz.

Para Albertz (1999, p. 612):

> A aceitação do Pentateuco no cânon dos livros sagrados se pode relacionar, tradicionalmente, com a chegada de Esdras a Jerusalém, que segundo Esd 7,1.8, teve lugar o ano sétimo do reinado de Artaxerxes, quer dizer, o ano de 458 ou 398 a.C. ...Se inscreve nesse marco político o processo de configuração da Torah e sua inclusão no cânon dos livros sagrados, como tem feito pela primeira vez com Erhard Blum, não só entenderão melhor as razões e os mecanismos do processo, como também se poderia ver com clareza quem foram os verdadeiros responsáveis de tal movimento... A elaboração de um documento base com caráter de obrigação constituía um ponto de confluência dos interesses da comunidade judaíta com os interesses da administração imperial... A redação do texto significava uma oportunidade de assegurar e consolidar a identidade do próprio grupo étnico, porém, para os funcionários imperiais, um catálogo de normas que unificaram a vida de seus súditos judeus limitava possíveis desavenças ao interior do grupo.

Dessa forma, a redação e reelaboração de textos tanto da Torah como dos Profetas Anteriores se deram nesse Período Persa. Assim, é possível a demarcação da mudança do texto antigo para o texto atual, que temos agora, co-

mo texto final.

4.1 A REDAÇÃO DEUTERONOMISTA DOS PROFETAS ANTERIORES

Na leitura da redação dos Profetas Anteriores, seguimos Rendtorff (2009); Noth (1971, 1974, 1976), para os comentários de Ex, Lv e Nm; Rad (1984) e Nelson (2002), para os comentários ao Dt. Para os demais livros do Pentateuco seguimos Kratz (2005) e Albertz (1999). Porém, as obras de Campbell e O'Brien (2000) e O'Brien (1995) é fundamental para se estudar as fontes dos Profetas Anteriores, o Pentateuco e suas relações. Para os comentários dos livros de Js e Jz, utilizamos Soggin (1984, 1999). A leitura dos livros de Rs é analisada com base em Long (1984; 1991); para o livro de Sm, a obra de Campbell e O'Brien (2003; 2004).

Segundo esses autores, o texto do redator deuteronomista começa com esta descrição:

> "Moisés, o servo de YHWH morreu e Josué filho de Num e servo de Moisés, recebeu a ordem de YHWH para partir e cruzar o rio Jordão com todo o povo e tomar posse da terra e dividi-la como herança que YHWH prometeu a seus pais e procurou dar-lhes. Mas eles devem observar a lei que YHWH deu a Moisés" (Js 1,1-9; Dt 31,1ss). "Josué trabalhou e inspecionou o campo e seguro de si mesmo assentou-os" (Nm 32; 34,13-15; Dt 3,12ss). "Depois cruzou o Jordão e Josué ocupou toda a terra e como YHWH disse a Moisés e dividiu a terra como herança a Israel após sua divisão entre as tribos, e entraram em guerra com o povo da terra" (Js 2-12; cf 11,15.1.23). "E quando Josué estava velho e cheio de dias YHWH revelou a ele que ainda muita terra tinha de ser dividida e tomada a posse. Uma vez que a terra foi distribuída entre as tribos de Israel por porções, YHWH deu a Israel a terra que tinha prometido a seus pais, e eles tomaram possessão dela e assentaram nela e o resto dos inimigos foram dominados" (Js 12,21; cf 21,43-45). "E Josué libertou as tribos do este do Jordão (Js 22) e duas vezes reuniu o povo numa grande assembléia" (CAMPBELL/O'BRIEN, 2000, p. 145.(Traduzimos).

Campbell/O'Brien (2003) mostra que existem grandes discursos em que o redator deuteronomista fala da transgressão do povo à lei. YHWH chamou a todos pelo profeta e mostrou o que aconteceu aos patriarcas. O profeta intercede pelo povo junto a YHWH e à sua lei e sua aliança. Como Moisés na aliança (Ex 24 e 34) e em Moabe (Dt 2-30), Josué concluiu a aliança e deu ao povo a justiça e a lei em Siquém (Js 23-24).

> E Israel assentou na terra, observou a lei e serviu a YHWH quanto viveu Josué. Mas parece que ele e a sua geração morreu e os israeli-

> tas fizeram mal aos olhos de YHWH e seguiram outros deuses. Foi assim um ciclo de pecado, juízo, lamento e libertação e de novo pecado, juízo, lamento, e libertação. O povo constantemente sentiu a presença de YHWH. O resultado foi que sentiu a mão do inimigo, foi salvo só com a intervenção de YHWH e cada tempo surgiu um juiz/salvador em Israel (Jz 2,6-3,6).

Para Soggin (1972), a narrativa acima mostra que há a colaboração, relutante, do escrito deuteronomista e que YHWH fez dos juízes uma instituição fixa e garantiu a Israel um rei que tanto eles desejaram. A instituição da monarquia ainda restrita por YHWH e sua lei, foi *a priori* um mau sinal. No impressionante discurso de adeus de Samuel, o fazedor de rei escolhido por YHWH, chama o povo, que sob Moisés e Aarão tinha uma história, e exige dele a observância da lei.

> "Se vós temereis a Deus e o servir, escutareis sua voz, e não vos rebelardes contra o mandamento do Senhor, sereis, assim vós como o rei que reina sobre vós, e seguireis o Senhor, vosso Deus" (1Sm 7-12; cf. 12,12-15.24s).

Soggin (1972) mostra que Saul, o primeiro rei, logo passou. Para substituí-lo, YHWH escolheu Davi e Salomão como reis de Judá e Israel. Davi foi um dos fundadores de uma dinastia denominada davídica. O outro foi o construtor do Templo em Jerusalém (2Sm 7). Mas todos os que fizeram mal aos olhos de Deus foram admoestados e punidos (2Sm 11,27 e 12,1; cf. 1Rs 15,5; 1Rs 11 ou 11,9-13). Porque Salomão quebrou a aliança e abandonou os mandamentos de YHWH, Israel e Judá entraram em colapso com o seu filho Roboão.

Nesse comentário, Soggin (1972) afirma que o pecado foi praticado pelo rei Jeroboão, que selou a divisão dos reinos, com adoração de imagens de touro e estabeleceu seu reino na transgressão do primeiro mandamento (1Rs 12-14 ou 12,28 e Ex 32,4). Os reis e o povo de Israel e Judá permaneceram no pecado de Jeroboão e voltaram a escolher o que é certo ou errado aos olhos de YHWH. Procuraram observar ou quebrar a aliança e a lei (1Rs 14,22-24; 15,3-5). O resultado foi que o reino do Norte – Israel (2Rs 17) – e depois o reino do Sul – Judá (2Rs 18-25) – sucumbiram. Josias foi o último rei a se voltar para YHWH, e o fez mais do que qualquer outro rei antes dele, com toda a sua alma em seu poder, conforme a Torah de Moisés com que esteve em aliança. Isso não aconteceu mais (2Rs 22-23 ou 23,25). YHWH não cessou sua ira e resolveu: "Removerei também Judá diante dos meus olhos, como Eu tenho removido

Israel, destruirei todas as suas cidades que escolhi, Jerusalém e a casa que eu disse: meu nome estará ali" (2Rs 23,26-27).

Em Soggin (1972), há o mesmo curso da história narrada em Js a RS, com algumas formas recontadas, como nos recentes relatos da história secular e religiosa de Israel. Nessas narrativas, foram relacionadas várias formas de lei, principalmente nos escritos em Dt. Isto foi descrito não só no livro de Dt, mas em outros locais (Js 24) do Pentateuco. Na Torah, e em especial no primeiro mandamento (Ex 20 e Dt 5) também ocorreram essas descrições. Ainda nessas narrativas ocorreram outras variações da forma de lei. Temos outra conexão baseada nela, a construção histórica vem com a narrativa do colapso da política e da perda da terra. Mas se retirarmos essas partes principais, nada se modifica: as narrativas da conquista, a guerra, as listas misturadas das fronteiras em Js, as narrativas dos heróis tribais individuais e os episódios do começo do reinado de Jz, a origem e queda do reino de Saul e o reino de Davi em 1 e 2Sm, notas breves e lendas individuais sobre os reis e profetas em 1 e 2Rs.

Long (1991) considera individuais essas tradições, e que nem todas as tradições de Israel e Judá foram rompidas. O povo em si não tinha essa visão da história de Israel. Esses episódios individuais têm certa ligação com a lei produzida a partir dessa conexão histórica. A tradição histórica é bem enfatizada na tradição de 1 e 2Rs, e as breves notícias individuais analíticas dos reis dos dois Estados de Israel e Judá foram perpassadas. A narrativa mais extensa do reino de Saul e Davi foi preservadas em 1 e 2Sm; foram compostos de narrativas individuais e rompidas na história de Saul em 1Sm 1-15 e as histórias da corte em 2Sm 13-20. Esses textos foram enquadrados em 2Sm 11-12 e 1Rs 1-2. Os mesmos textos foram inseridos e formaram uma história contínua anterior e independente da construção histórica sob a influência da lei em 1Sm 16 - 2Sm 10 (2Sm 21). Se considerarmos a última construção histórica de Judá e Israel sob a influência da lei, os livros de Js e Jz terão sido tomados de tradições e documentos anteriores ao Estado. As narrativas sobre os heróis em Jz e as lendas Saul/Davi quebram as condições do período (início) monárquico depois das grandes tradições do Estado de Israel e Judá. As diferenças não são cronológicas, mas sociais. O material de Js foi tomado da narrativa do Hexateuco (Gn/Ex-Js), o final da narrativa sobre a história de Israel, e continua em Ex 14.

Para Rendtorff (2004) e Braulik (1991), a lei e o primeiro mandamento, que antes provê uma conexão histórica à luz da lei e da história do povo de Deus, têm um complemento no Hexateuco. Essa conexão contém uma justaposição dessas tradições com sequências históricas, e os episódios de pessoas individuais e grupos que tornam a história de Israel e das doze tribos a história de um só povo. Em Js – Rs temos uma revisão que vai além dos livros individuais e dá uma diferença nas tradições – a conclusão da história do êxodo do povo de Israel em Js, as narrativas sobres os heróis e tribos em Jz, as lendas de Saul e Davi em 1 e 2Sm e os extratos dos anais do reino de Israel e Judá em 1 e 2Rs. Temos aqui uma conexão literária, histórica e teológica. Essa revisão estende-se além dos livros individuais, emprega uma linguagem uniforme do Dtr e as parênesis da lei em Dt. Há um longo trecho denominado Redação Dtr, e outra redação que tem um sentido não Deuteronomista, mas é idêntica ao Dt e deriva dele. Há também traços dessas redações deuteronomistas derivadas do Dt no próprio Dt e no resto do Hexateuco, em Ex e Nm.

A pesquisa mostrou e reconheceu que há uma conexão de uma narrativa consecutiva através de Gn–Rs de que foi feita uma revisão Dtr em vários pontos. Os documentos fontes estendiam-se além de Nm, e Js seria um apêndice do Pentateuco, e Jz–Rs um apêndice do Hexateuco. Mencionam-se as antigas fontes no Tetrateuco de Gn–Nm e em Dt 34. Separam-se os livros de Js–Rs como Redação Deuteronomista. A descoberta e a criação da OHD por Noth mostram que em Dt de forma inicial em Dt 1-3 foi elaborada de forma de pregação (*kérigma*). A redação em Dt–Rs foi obra de um autor apenas, que colecionou e ordenou as tradições e as colocou na forma atual. Noth (1971) explicou que existem formas inadequadas na revisão unitária, e há uma linguagem estereotipada. A interpretação da história foi feita pelos discursos ou reflexões desse autor (Js 1; 23-24; Jz 2,6ss; 1Sm 12; 2Sm 7; 1Rs 8; 2Rs 17,7ss). A cronologia é consistente, e os princípios de teologia Dtr da história aparecem fortemente. A disparidade dessas fontes de materiais antigos e as expansões são bem posteriores. O autor reconheceu que a revisão Dtr sobre o perdão de Jeoiaquim, em 2Rs 25, começa com a invasão babilônica de 592 a. C. e pode ser datado em 562 a.C. pela lista do rei Amel-Marduk. O ponto de partida dessa forma mostra que “esta foi uma grande confissão de pecados de uma nação exilada ao ver a sua história anterior” (NOTH, 1971, p. 15).

Kratz (2005) pondera que tudo isso merece estudos e explicações. Há várias revisões Dtr no Hexateuco, cujos modelos são diferentes e constituem propostas para novas discussões. Quem vê a OHD como um bloco literário, com uma raiz básica em Dt–Js, que se estende até o pré-exílio em Ezequias ou Josias deve repensar esse assunto. Dependendo de como vemos a extensão editada nesse material básico pertencente ao redator Sacerdotal, essas revisões teriam sido elaboradas nos *Nebiim*, ou em Levítico, ou em outros relatos da mesma espécie na OHD. Porém, o Dtr^{H} ou Dtr^{G} é uma obra histórica, ou é documento básico. Os suplementos e revisores das narrativas proféticas - (Dtr P) e o nomista – o que trata da lei Dtr^{N} têm fundamental importância.

Kratz (2005) mostra que há uma coisa em comum a todos esses blocos e estratos literários propostos. Como existe no primeiro mandamento e que leva YHWH contra os outros deuses, o povo de Israel contra outros povos e os reis de Israel e Judá contra outros reis e contra a exigência incondicional de YHWH para o governo da nação. Em Sm e Rs, o primeiro Mandamento tornou-se o critério para dar aos Reis um novo estágio e tem recolocado outro critério. Ele derivou de Dt e o modelo de Dt é o critério na união do reino e no culto. Em Dt ocorre o mesmo como em Js e Jz, e é mais ou menos como no começo desse critério do Dtr (profeta, sacerdote e outros) demonstrado em sua revisão. Esse é o começo da Redação Dtr, e não está ligado apenas ao livro do Dt, mas também aos livros de Sm–Rs, e isso se estende a todos os livros, pois essa forma de redação vai de Gn–Dt, Js e Jz.

Rad (1976), de modo diferente, fala de uma coleção de textos “costurados” no Hexateuco e diz que a noção da OHD se estende de Dt a Rs. O autor pressupõe que devemos reconhecer a revisão e a extensão de Gn ou Ex a Rs (Eneateuco). A primeira conexão existe no último estágio literário. A partida vai da narrativa sequencial que está no Hexateuco (Gn–Js), e gradualmente forma o Eneateuco (Gn–Rs). A redação inicial foi interrompida pela redação sob os auspícios da lei só em Ex–Nm e Dt. O desenvolvimento da redação muda para o que é exigido na construção anterior do Javista e bem posterior em Gn–Nm, que pode ser colocado diante de Dt–Rs. Isso permanece ou rompe com a hipótese de uma OHD independente, que é contrária à obra final. A conexão não foi feita através do texto em Gn–Nm, mas é estampada na forma secundária, como foi o estágio posterior da redação. A antiga visão das adições

deuteronomistas ao Hexateuco é confirmada, exceto a direção que veio através de vários estágios. O começo liga a Sm–Rs, e o último estágio é idêntico aos textos em Dt–Rs. A esse estágio, Noth (1981) denominou deuteronomista, identificando-o pela sigla Dtr. Outros especialistas fazem outras abreviações: Dtr P e Dtr N (ou Dtr^1 e Dtr^2). Para o Dtr^G é Dtr^P e Dtr^N, abarca todos os demais textos. O Eneateuco antes foi dividido em duas partes do cânon: Torah e os Profetas Anteriores.

4.2 AS REDAÇÕES POSTERIORES E AS TRADIÇÕES DO Dtr NAS NARRATIVAS EM SAMUEL E REIS

Em Kratz (2005) a história do reino de Israel e Judá está de acordo com um esquema parecido e prefixado que aparece na fase da fundação do reino pela primeira vez em 1Sm 13,1 com Saul, em 2Sm 2,10-11; 5,4-5; 1Rs 2,10-12 com Davi, em 1Rs 3,1-3 e 11,41-43 com Salomão e em 1Rs 14,19-20 com Jeroboão. Isto foi totalmente desenvolvido após a divisão do reino com Roboão em 1Rs 14,21-31 para os reinos do Sul e Nadabe em 1Rs 15,25-32 para os reis do Norte, mas tudo isto com regularidade. As antigas narrativas do começo do reino em 1 e 2Sm ocorrem só esporadicamente e são secundárias em 1 e 2Rs e nas formas do quadro básico nas quais o material narrativo tem sido trabalhado. Na distribuição da obra toda, há uma alternância entre as partes em que o material narrativo é predominante e o esquema tem um só quadro - especial modo é o caso de 1Sm–1Rs 14; 1Rs 17–2Rs 10 e 11; 2Rs 18-23 –, em que o esquema paralelo domina, ou a narrativa toma o limite a ser pesquisado (1Rs 14,21-31; 15-16; 2Rs 21, 23,31ss; 24-25). As complementações são espalhadas nas passagens depois referidas. No caso de 1 e 2Rs, parecem com o material todo não original da narrativa, mas têm sido preenchidas as lacunas.

Os esquemas vistos anterioremente nos mostram tal direção. A forma básica aparece em 2Rs 13,10-13 nos vv 12s igualmente em 14,15s e assim é narrada: “Os demais atos de Joás, tudo o que fez, seus grandes empreendimentos, suas guerras contra Amasias, rei de Judá, não está escrito no livro dos Anais dos reis de Israel?” Para Long (1991) de modo similar ocorre no retrato breve do rei de Judá em 2Rs 15,32-38, mas com um modo narrativo diferente. Os ingredientes foram fixados no esquema seguinte: a data do

reinado, o sincronismo dos reis de Israel e Judá e o que ocorreu no reino nesse período; no caso de Judá, também a época de subida ao trono e o nome da mãe do rei. O veredicto se o rei foi bom ou mau aos olhos de YHWH são narrações teológicas. E a referência ao *Livro dos Dias* – crônicas ou anais dos reis – de Judá e de Israel são anacronismos. A nota sobre a morte, enterro e o sucessor desse rei faz uma sequência histórica.

Para Campbell/O'Brien (2003) todas essas fórmulas são conteúdos programáticos para se fazer uma história do povo de Israel. A referência ao *Livro dos Dias* tem um interesse particular para a relação, esse esquema e essa narrativa. As datas do reino sob o sincronismo têm outras informações que podem ser tomadas desse modelo. As passagens citadas mencionam os eventos individuais de fora em conexão com o *Livro dos Dias*: 2Rs 13,12, a guerra com Amasias de Judá; 2Rs 15,35, a construção do portão superior da casa de YHWH; e os vv 36-37, o ataque e a guerra siro-efraimita sobre Judá. Essas espécies de anais, que oferecem uma mera data do reino em adição à nota relativamente importante dos eventos e são expandidas aqui e ali, têm suas conexões paralelas nas crônicas dos babilônios, e permanecem no começo das origens de 1 e 2Rs. O breve episódio típico foi o caminho do material narrativo inserido em elementos entre eles mesmos como as datas, a morte do rei, e o seu sucessor. Todos entre eles preenchem e estendem os elementos como os veredictos do rei e o *Livro dos Dias*.

Em Soggin (1972) esse esquema sofre variações historicamente pouco significativas. Algo é ocasionado pelo destino particular dos reis, a ausência de referencias sobre alguns reis, como no livro de Rs, o caso mais explícito é de Jorão de Israel, em 2Rs 3,1-3 e de Acazias de Judá, em 2Rs 8,25-29, na base de 2Rs 9 – acrescentado em 9,28s – e na ausência das datas e o veredicto no caso do próprio Jeú, em 2Rs 9-10 – repetido em 10,28-36. As variações parcialmente permanecem nas expansões posteriores. Acima delas, o veredicto da piedade – e a simples exceção (em 1Rs 15,23) – sempre tem como constante "o que é certo/errado/mau aos olhos de YHWH". Em substância, isso é um quadro redacional unitário de uma redação posterior.

Em Kratz (2005) essas variações incluem breves versões do esquema encontradas em 1Rs 16,8-14. 15-20. 21s e 2Rs 15,13-16, em que encontramos o veredicto sobre a piedade, ausente em 1Rs 1,21; 2Rs 1,13-16. Esses textos

têm sido acrescentados a 1Rs 16,13, ou no lugar errado em 1Rs 16,19. Não é simples ver essa narrativa da brevidade do reino, ou o veredicto ausente sobre Zacarias e Peca em 2Rs 1,8s. 23s. Esses textos podem talvez mostrar as exceções como uma indicação da fonte da qual o Dtr trouxe a informação não contida no veredicto sobre a piedade, mas das próprias revisões, nesse caso, do breve reino que terminou por usurpar o outro reinado. Não há base aqui para a reconstrução das palavras originais dessa fonte, denominada "crônica sincrônica" por Jepsen (1962). Vale lembrar que esse sincronismo está presente na Crônica da Babilônia e por trás dessas narrativas bíblicas. A sincronização do reino de Israel e Judá na sua primeira forma é uma interpretação deuteronomista. A crônica em 2Rs 18ss continua sem sincronismo e é impossível ver que a mesma crônica pode ter terminado em 18,1-3. A distinção entre crônica e extratos dos anais parece artificial, mas estas têm analogias no Oriente antigo. É simples assumir que o Dtr viu esses anais, ou trechos e os usou para escrever os relatos dos dois reinos, mas que usou também outras fontes acessíveis, ou outras informações que selecionou e apresentou numa uniforme e sincrônica forma correspondente dos anais do Oriente antigo. Depois, foi redigindo, como complemento, relatos com o veredicto sobre a piedade.

Kratz (2005) mostra que o veredicto sobre a piedade é um sistema do autor Dtr e que há uma tendência deuteronomista para falar sobre os reis de Israel a fazer o mal. O redator enumera os graus diferentes do mal, porém e diferentemente os reis de Judá sempre fizeram "o que é direito aos olhos de YHWH", com todas as qualificações e exceções como antes. O ponto de partida é claramente judaíta; o critério para o acesso é o "pecado de Jeroboão", a abolição da unidade do reino e o culto prévio estabelecido por Davi e Salomão, em 1Rs 12-14, que faz Israel culpado por si, mas sempre afetando Judá. Que o pecado de Jeroboão tem a fazer com Judá uma regra para os bons reis (Ezequias e Josias). No norte, há uma diferença entre o rei e o povo, mas em Israel o rei causou o pecado junto com o povo. Em Judá, os bons reis e as suas ações divergem das ações do povo. O rei que fez "mal aos olhos de YHWH" significa ter posto a unidade do reino e do culto em risco, relacionado ao parentesco com a casa de Israel – no caso de Jeorão e Acazias em 2Rs 8,18.27 –, ou que governou em tempos políticos instáveis, dominados por poderes estrangeiros, depois da divisão do reino – Roboão e seu filho Abias em, 1Rs

14,22; 15,3 –, breve o relato do fim de Israel – Acaz, em 2Rs 16,2 – e também breve o relato do fim de Judá – Manassés e seu filho Amon, em 2Rs 21,2.20; os últimos reis em 2Rs 23,32.37; 24,9.19. A política poderosa para consolidar a unidade do reino e do culto em Judá foi considerada má por trazer os lugares altos no caso de Ezequias e Josias – 2Rs 18,3; 22,2. A rebelião contra os assírios termina e isto não retira as ameaças das narrativas sobre os lugares altos que continuaram a existir junto aos reis de Judá e as suas ligações com os reinos do Norte. A situação política só é mencionada nos estratos desses anais que mostram que o escritor ou o redator faz um juízo teológico contra esse problema.

Para Kratz (2005), os textos disponíveis mostram que há um critério de unidade para o reino e para o culto. Mas o que aconteceu foi o contrário: idolatria e corrupção continuaram. Assim, veio o veredicto diferenciado sobre os reis de Judá e Israel. O juízo teológico está ligado à formula “certo e mau aos olhos de YHWH”, à comparação com os patriarcas Davi e Salomão e seus predecessores imediatos e à nota sobre os lugares altos – no caso dos reis de Judá, vistos positivamente, como para Judá 1Rs 14,22-24; 15,12s; 22,47; 2Rs 16,3s; 18,4-7; 21,2-16.21s; 23,4-27 e cf 1Rs 15,4s; 2Rs 8,19 e sempre relativo a Israel em 1Rs 12-14; 16,26.31-33; 22,54; 2Rs 3,2 cf 1Rs 15,29s; 16,1-4.7.13.34. Eles acrescem as medidas cúlticas concretas: dependem da piedade do rei, a introdução ou a abolição dos lugares altos, altares, aserás, e massebas, ir atrás de outros deuses, de forma especial a adoração a Baal, Aserá, Astarte, sol, lua, estrelas e outras coisas que são contrárias ou de conformidade da lei no primeiro mandamento. A diferença é bem clara e imediata: o grande ideal da unidade do reino e do culto é também o ideal de pureza cultual. O primeiro mandamento (ou o segundo) mostra que Israel e Judá são iguais, são colocados à prova e há o mesmo fim para ambos – o desastre. Os touros de Jeroboão II (1Rs 12), têm uma afinidade do culto a Baal. A adoração de YHWH como “Senhor” (Baal) de Samaria não foi vista como rebelião contra a unidade do reino e do lugar de adoração, mas uma apostasia a outros deuses, uma rebelião contra a unicidade e exclusividade de YHWH. O Pecado de Jeroboão é um pecado contra Deus (Ex 32-34) como os lugares altos que foram assunto dos reinos de Israel e Judá e tiveram um mesmo veredicto. “Fazer mal aos olhos de YHWH” significa a transgressão do primeiro mandamento e “fazer certo aos olhos de YHWH” é a

observância desse mandamento. Esses critérios servem para unir o lugar de adoração, a deidade e a unicidade de YHWH, com colorido deuteronomista e o primeiro mandamento. Após a inserção do decálogo em Ex 20 domina a lei sinaítica em Ex e Nm. Na linguística, o primeiro mandamento se relaciona a Dt mais que ao primeiro Mandamento. O lugar que YHWH escolheu para fazer a sua moradia e o seu lugar de adoração é deuteronomista, e ocorre só em passagens secundárias no esquema de 1 e 2Rs (1Rs 14,21; 2Rs 21,4.7; 23,26; e 1Rs 8; 9,3; 11,13.32) e converge à fórmula típica de Rs; "certo ou errado aos olhos de YHWH" ocorre em Dt só nas passagens secundárias que o primeiro critério do esquema é relativo em substância ao Ur/Dt e que o segundo critério relaciona-se a termos literários não só no Dt, mas também no todo da lei no Pentateuco. Entretanto, no quadro do Eneateuco, Só notamos isso no signo dessas conexões literárias em Sm e Rs em relação com o Hexateuco. Isso também está em Dt, que, em relação ao Pentateuco, é designado de forma correta como "Lei de Moisés" e depois citada sempre dessa forma (cf 2Rs 18,6; 21,8; 22,8.10ss; 23,1ss.2 citado em 14,6).

Em Rad (1976) existe uma proximidade desses dois critérios para o livro de Dt como Lei de Moisés. Essa é a justificação para o chamado esquema do Dtr em 1 e 2Rs junto com toda a redação final Dtr. Como em Dt, o segundo critério tem emergido do primeiro mandamento e é de forma secundária. Contra a ideia básica do Dtr e do Dt para uma unidade do lugar de adoração, o esquema original em Rs apresenta uma linguagem dos anais e relaciona-o à história política dos reinos de Israel e Judá. Aqui houve as expansões do primeiro mandamento em relação ao redator final. O segundo narrador acrescenta ao primeiro mandamento (3º e 4º, etc.) outro nível deuteronomista. Assim, não narra de forma complicada, designando os níveis diferentes, na base do Código Sacerdotal, com abreviação Dtr^{G} para o escrito básico e o Suplemento Deuteronomista (Dtr^{S}, - do alemão *Deuteronomischer Suplementum*), para os acréscimos secundários – que eles próprios têm vários outros níveis diferentes. Para Rad (1976) o autor Dtr, ao preencher o quadro analítico com outro material narrativo do Período Persa, leva a algumas consideráveis infrações do esquema inicial. Só a parte menor do texto nesse processo pode derivar do Dtr^{G}. A parte principal é atribuída às revisões secundárias de Dtr^{S}. A análise do quadro provê um critério para a distinção.

Encontra no original o estrato do quadro analítico com o texto original. Isso converge com as expansões secundárias. A arquitetura do texto final do deuteronomista decide se vai ou não ser de forma diferente como pré ou pós Dtr em suas origens. Conforme a narrativa, o material é bem distribuído e sortido em sua redação final. O quadro que se segue ilustra o que estamos dizendo.

Quadro 11: As fontes e suplementos

Fontes Originais	Dtr^{G}	Suplemento Dtr^{S}

4.2.1 As Redações Posteriores e as Tradições Deuteronomistas nas Narrativas de 1Rs 3-11

Conforme Long (1991) o texto de 1Rs 3-11 narra a construção do Templo e do palácio, que são o centro (1Rs 6,1-9,9) e põe num quadro duplo, no próprio quadro em 5,15-32 e 9,10-28 (cf depois 10,14ss), as medidas implementando a construção do Templo e as relações com Hiran de Tiro e no quadro externo em 3,4-5.14 e 10,1-29 em que fala da sabedoria e do esplendor de Salomão. Há divisão em dois relatos de teofania em 3,4ss e 9,1ss. Encontramos uma tradição independente, “o livro das palavras e coisas de Salomão” (11,41) em 1Rs 3-11, que confirma uma revisão Dtr e uma glosa em outras formas. Mas o quadro dessa tradição antiga, que tem sido colocado entre a subida ao trono em 1Rs 1-2 (2,46 e 3,1-3) e a nota conclusiva em 11,41-43, faz parte do Escrito Básico Deuteronomista. O quadro é formado por notas sobre a construção em 6,1.37-38; 7,1, talvez as relações completas com glosas das construções em 9,15-23 e depois a conclusão das medidas da construção em 9,24.25, ligada antes em 3,1-3 com o episódio de Jeroboão em 11,2-(28).40 acrescido a ele. Este prepara a continuação de 11,41-43 em 12,2ss. A informação pode ter sido tomada dos anais escolhidos pelo Dtr e foi o último suplemento com detalhes de outras fontes: o Templo em 6,2-36 entre 6,1 e 6,37s. O palácio em 7,2-12, tomando de 7,1 e ligando-o com ambos, os objetos encontrados sobre o comércio de Tiro, feito com Hiran de Tiro em 7,13-47, com o suplemento em 7,48-51. Há detalhes nesse quadro do redator Dtr que sugerem ser esta a forma original, menos o restante, que foi acumulado no centro ou no miolo da narrativa final.

Long (1991) mostra que as notícias oficiais ou/e as falsas foram acrescidas antes da atividade de construção final do texto, em 4,1-5,8 (com a insersão de 4,20-5,6) e depois dividido em 9,25 em 9,26-10,29. Nenhum assunto relativo a essas notícias vem mais dessas narrativas. Esses relatos pertencem a outro tema e ao projeto espetacular do começo brilhante sob Salomão (cf 9,26-28; 10,11.22 com 22,49s). A forma da lenda sobre a sabedoria de Salomão (cf 11,4) serve para esse propósito, bem como parte do sonho de Salomão em 3,4-15. Essa ruptura está no relato oficial em 3,16-28 e 5,9-14 e insere-se em 10,1-13 entre 9,26-28 e 10,14-19. O texto fala numa linguagem da revisão secundária conforme a narrativa deuteronomista (cf 2Sm 7). É o caso do trasladar ou mover da arca da aliança, a consagração do Templo e a resposta da oração de Salomão (dependente de 3,3ss) em 8,1-9,9. Esses textos são adições complementares usadas de antigas tradições (8,12s). Os textos foram acrescentados entre 6,1 e 9,10ss para os detalhes em 6,2-7,51 e têm deixado seus traços antes de 6,11-13. Antes de 9,1-9, encontramos nesse texto um enquadramento, e o próprio quadro está fora de 2Sm 5,11 sobre o rei Hiran de Tiro em 1Rs 5,15-32 e 9,10-14. O texto pode ter sido incluído ao lado da narrativa da construção do Templo e do palácio. 1Rs 9,1-9 antecipa 9,10 e abre uma nova seção paralela a 3,4ss. Os relatos desses textos foram expandidos para mostrar os pecados de Salomão em 11,14-22.23-25. Os textos trazem de volta a cena dos antigos inimigos de Davi, um dos quais, Jeroboão, teve de fugir e encontrar refúgio no Egito.

4.2.2 As Redações Posteriores nas Narrativas de 1Rs 12-14

Em Long (1991) existe uma continuação original do episódio de Jeroboão em 11,26(28).40, cuja conclusão está em 11,41-43 e aparece também em 12,2.20a.25.26-30; 14,19-20. A unidade política floresce sob Davi (1Rs 6,1.37-38; 9,25) e depois rompe nos dois reinos de Israel e Judá. Essa etiologia do "pecado de Jeroboão" é a causa da divisão do reino sob Salomão. Ela é narrada numa segunda versão deuteronomista e tem a forma exortativa na qual o povo de Israel foi separado da casa de Davi, em razão do trabalho forçado para seus irmãos. Em 2Sm 5,1-5, prevalece a visão de que a unidade política permanece num acordo: 1Rs 12,1.3.19. A segunda versão interrompe a primeira e a

pressupõe em 12,1.3a.12 e pode também ser entendida como um suplemento, mas é fonte original e da época da narrativa pós-exílica. 1Rs 12,21-24 tem aqui um tom que pode ser entendido como a narrativa profética midráshica em 13,1-14,18, e que depois introduziu o texto de 12,31,2s, acrescentada em direção às posteriores expansões. Isso sempre pressupõe o primeiro mandamento e o material de Crônicas.

4.2.3 As Redações Posteriores e as Tradições Deuteronomistas nas Narrativas de 1Rs 15-16

A obra de Long (1991) registra que o texto de 14,21-16,34 está no quadro do esquema e mostra certa margem de mudanças em poucas passagens (1Rs 15,16.17-22; 15,27-28.32; 16,8ss.15ss), que pertencem a trechos de um escrito básico. Na realidade, houve poucas expansões e, em geral, as mudanças ocorrem no veredicto da piedade: 14,21b (“só na cidade a qual”) 22b-24.26b-28 (após 10,16s); 15,4-5.6.12-13.15.29-30 (após 14,10); 16,1-4.7.11-12 (cf 14,7ss). 13bβ.19 (?). 26b. 31bβγ.32-33.34.

4.2.4 As Redações Posteriores e as Tradições nas Narrativas de 1Rs 17 a 2Rs 10

Para Long (1991) o texto introdutório sobre Acabe em 1Rs 16,29-31 é tomado junto com 22,39-40. Ele é seguido por Josafá de Judá em 22,41-51 (sem o v 47), Acazias de Israel em 22,52-54 (sem o v 54) junto com 2Rs 1,1.18, Jorão de Israel em 3,1-3 (sem o v 2), Jeorão de Judá em 8,16-24 (sem o v 19), Acazias de Judá em 8,25-27 (22-29 para Jorão de Israel ver depois 3,1-3 em seguida 9,14-26) e Jeú de Israel em 9-10 (9,14-10,17.33-44), que prepara um fim de Jorão de Israel e Acazias de Judá. Nos escritos básicos há uma menção a Acabe em 1Rs 16.29-31, o último representante da dinastia de Omri, que não só continua “os pecados de Jeroboão”, a ruptura política e cúltica com Judá, mas em adição entra numa aliança por casamento com a Fenícia. O usurpador é Jeú em 2Rs 9-10, que extingue a dinastia de Omri – exceto por Atalia, a filha de Omri em Judá (2Rs 8,2;11) – e toma a vingança sobre o crime de Jezabel contra Nabote em 2Rs 21,1-16 (2Rs 9,21b.25). Mas isso é só um ponto em que os documentos básicos divergem do esquema e um pré-existente israelita na

narrativa incluída e presumível em outras fontes para o fim de Jorão e a fonte que contém o fim de Acazias. Em 2Rs 1,13-16 o veredicto sobre a piedade está ausente e tem sido acrescido em 10,28s.30b; no caso dos usurpadores em 1Rs 16,8-22 (13.14a) com relação a outros reis (cf 1Rs 16,1-4.7.11-12 e 14,20a) a informação sobre a formação do reino em 2Rs 10,36 permanece no fim, a fórmula introdutória é perdida e é colocada nessa narrativa.

Em Long (1991) o texto atual é o modelo de 1Rs 16 a 2Rs 9s e tem um ponto diferente, igual ao culto a Baal introduzido por Acabe (1Rs 16,31.32s). Isso é mostrado no relato do profeta Elias, em 1Rs 17-22; 2Rs 1, que também mostra que o rei foi exterminado em Israel pelo rei Jeú. O relato é narrado em 2Rs 10,15s.18-30, relacionado com os discípulos de Elias. Eliseu é um dos discípulos desse profeta (2Rs 9,1-13). Essas lendas proféticas sobre Elias e Eliseu foram inseridas nesses quadros como um escrito básico deuteronomista: Elias em 1Rs 17-19; 21 e as narrativas das guerras em 1Rs 20; 22, estão dentro de 1Rs 16,29-34 e 22,39-40, sob o rei Acabe de Israel. O texto de 2Rs 1 deveria estar entre 1Rs 22, 52-54; 2Rs 1,1 e 2Rs 1,18, sob Acazias de Israel. Eliseu está entre 2Rs 3-8 e entre 2Rs 3,1-3 e 2Rs 8,16ss, sob o rei Jorão de Israel e os reis Acazias e Jeorão de Judá. O texto de 2Rs 9,1ss faz uma introdução ao rei Jeú dentro de 1Rs 9-10 e em 2Rs 2 e 13,14-25, que está fora do esquema.

Conforme Long (1991), as narrativas proféticas têm a sua própria história fora dos livros de Reis. Os núcleos das tradições são narrativas sobre Elias, o fazedor de chuvas, em 1Rs 17,1. 5b-6; 18,1α. 2a associado com 41-46 e as pequenas coleções de histórias de milagres em 2Rs 4 e 6,1-7, com suplemento na narrativa de 4,8-37 (v 8-18 mais 18-37), por seu turno, inserido em 8,1-6. Nesse quadro do livro dos Reis, os dois milagreiros foram inseridos em 1Rs 17,1 e 2Rs 3,11 assimilados em 1Rs 17,7-24, após 2Rs 4; 2Rs 3,9-20, depois de 1Rs 17s; estilizado como representantes da palavra de Deus em 1Rs 17,1. 2-5a.8-9.14.16.24b; 18,1; 2Rs 3,12; 4,44 4; 1Rs 19,9ss; 21,17ss; 2Rs 1,4.6; 7,1s. 17-20; 8,10.13; 9,3.6 e como sucessão em 1Rs 19,19-21, que rompe com 18,46 e com 2Rs 3,11; 1Rs 19,15-18 e 21,17ss e 2Rs 8,7ss; 9,1ss, estando fora do esquema de 2Rs 2. Isso é mais ou menos contínuo no caso do profeta Eliseu em 2Rs 6,8-7, 20; 8,7-15; 9,1-13 e 13,14-15, também fora do esquema. Em contraste à narrativa de Elias contra a casa de Omri e Baal, preparando uma ação contra o rei Jeú: 1Rs 18,17-18a. 21-39; 18,2b.3-16 e os v 18b-20.40. Em último lugar, os

textos de 1Rs 19,1-14.15-18 e 21,17-29 (22.28) têm uma expansão em 21,1-16; 2Rs 1,2-8.17; 9,7-10a e outras referências diretas e indiretas a Elias, em 2Rs 9-10 (10,15s.18ss), com 1Rs 18,16ss; 2Rs 9,7-10a.21b.25-26.36s; 10,10s. 14bβ.17.32s mais 1Rs 14,10s; 1,1-4.7.11-13; 18,13; 19,10.15ss e 21,1-29. O nome de Elias significa “Deus é meu Yah (weh)” tornou-se um programa monoteísta, e Elias veio com “os pássaros que cantam de manhã”.

No ciclo de Elias, outros profetas têm a tarefa de Eliseu em 1Rs 20,22. As tarefas são específicas; uma é a luta contra Baal e a outra é a palavra de Deus para libertar o povo, assim são as obras desses milagreiros. A palavra de Deus nessas narrativas dos milagres e das guerras mostra que há uma ausência do culto a Baal, removem-se as passagens da vitória sobre Baal e a palavra de Deus é identificada. A conclusão dessas narrativas estampa a tendência de um documento básico. 2Rs 3,14, a palavra de Deus nos relatos de milagres e guerras, mostra o reino dos omridas – o veredicto é negativo – mas a decisão é favorável às obras dos profetas a favor dos israelitas do Norte. A luta contra Baal mostra a negação da dinastia omrida e existem mudanças com expansões nos esquemas dessas narrativas para favorecer o povo. As duas intervenções dos profetas ao longo da narrativa pressupõem um deus único e universal. Em 2Rs 1,9-16; 2 e 5, a batalha de Deus é uma grande decisão do homem com o próprio Deus.

4.2.5 As Redações Posteriores e as Tradições Deuteronomistas nas Narrativas de 2Rs 11-17

No comentário de Long (1991) sobre Rs, após o texto de 2Rs 10,34-36 há um esquema de documento básico que deveria continuar em 2Rs 12,1-4 (sem o v 36). Em 20-22 narra a subida ao trono do rei Joás de Judá. Jeoacaz e Joás, reis de Israel, são descritos em 2Rs 13,1-2. 8-9 e 10-13 e Amasias de Judá em 2Rs 14,1-4.18-21 (22); Jeroboão II de Israel em 14,23-24.28-29; Azarias de Judá em 15,1-7; Zacarias, Salum, Menahem, Pecaia e Peca de Israel em 15,8-11.13-15 (16).17-22.23-26.27-31; Jotão de Judá em 15,32-38 (sem o v 37); Acaz de Judá em 16,1-3a.19-20; Oséias e o fim de Israel em 17,1-6.21-23. Essas fontes encontram-se no *Livro dos Dias*, que foi retrabalhado em 12,18-19; 13,7 (?); 14,5 (combinado em 12,21s).7 (a base de 2Sm 18,3); 14,25a; 16,5-9. Tudo isso foi

base para a redação de 11,1-20 como escrito básico. Os vv 1-4.19-20 narram como o filho do rei Joás sobreviveu ao governo de Atalia escondido no templo e depois tornou-se rei; nos vv 5-19 (“e ele tomou... e todo povo da terra”) há um importante detalhe: a cena de 2Rs 9 mostra a queda de Atalia numa ação sagrada. A cena da coroação no v 12 é uma glosa e podem ser antigas, podem ser retiradas ou ser periféricas. 2Rs 11 pressupõe 2Rs 9; 12,1 que fez essa conexão. O sincronismo em 12,2 inclui os seis anos de Atalia e pressupõe o seu governo. A tradição não concorda com a morte dessa família judaíta.

O texto de 2Rs 11,1 deveria estar depois de 10,12-14.2Rs 11-17 saindo, assim, do esquema normal e do resto do quadro da narrativa da provisão do Templo em 12,5-17 e da duplicata que ocorre em 22,3-7.9. A dependência de uma narrativa da outra está em 2Rs 12, em razão das concordâncias verbais, da conexão da ocasião, provisão do Templo e dos detalhes adicionais. Os dois mandamentos elaborados pelo rei aos sacerdotes, em 12,5-9, mostram a provisão do Templo com taxas e sacrifícios inseridos nos vv 10ss após 22,4; da arca no v 11, o v 11 requer os vv 12ss depois de 22,5s. os vv 14s são mera continuação dos vv 14-16, que de novo pressupõem os vv 12s e a correspondência a 22,7. Os vv 7-9 e a distinção nos vv 5.17 são paralelos aos anteriores. A inscrição foi inspirada em 2Rs 11,17ss, e a menção do sacerdote Jeoiada em 12,3. O pressuposto de justificar o veredicto no texto de 2Rs 12,3 que aos olhos do redator/revisor contradiz a fonte de 12,18-9 fica explícita a forma de redigir do Dtr. De sua parte, e diferentemente, o autor de 2Cr 24 faz uma exegese desses textos supracitados.

De forma diferente em Kratz (2005), o texto de 2Rs 13,3-6 é a última interpretação de 13,2 que tem o estilo do livro de Jz (com a recapitulação no v 6), e isso significa explicar as perdas no v 7. 2Rs 14,6 comenta 14,4, tirado de 12,2s, e faz os vingadores observarem a lei (Dt 24,16), que é literalmente citada. 2Rs 14,8-14.17 é uma implementação de 13,12s: 14,15s em combinação com a nota sobre Edom em 14,7. O midrash está em Cr ao interpretar as notas em Rs em 2Rs 14,7/ 2Cr 25,11 em 2Cr 25ss. Como 2Rs 13,3-6.14.25b-27 é uma expansão no estilo do livro de Jz, significa a sua explicação com Jeroboão, que não se encontra nesse esquema. 15,12 é a nota do cumprimento da profecia em 10,30, que é também secundário. O texto de 15,37 antecipa 16,5-9 e faz YHWH responsável pelo ataque à coalizão siro-efraimita sobre Judá. O texto 1,3b-4

suplementa um novo quadro do esquema anterior; em 16,10-18, o episódio em 16,5-9 dos “livros dos dias” sob o signo do primeiro mandamento, segue o modelo de 1Rs 12 (cf 2Rs 16,12ss). A questão é se a construção do altar em 2Rs 16,10-11.14-16 aconteceu antes ou depois, no caso de o episódio ter sido acrescentado aos v 5-9 no estágio secundário. 2Rs 17,7-20 generaliza o “pecado de Jeroboão” nos vv 2.21-23 e em retorno ao pecado dos israelitas contra Deus que os trouxe do Egito. Os vv 13-17 são adições à adição, como nos vv 19s.24-41, trazem os povos estrangeiros e o seu culto.

4.2.6 As Redações Posteriores e as Tradições Deuteronomistas nas Narrativas de 2Rs 18-25

Em Kratz (2005), o quadro narrativo está no esquema do documento básico com poucos estratos das fontes: 18,1-33(4aα) mais 20,20-21 e o episódio em 18,7b(8).13-16 mais 19,36-37; 20,12-13 para Ezequias; 21,1-2a(3a).17-18 para Manassés; 21,19-20.23-26 para Amon; 22,1-2 mais 23,28-30 e os episódios em 22,4-7.9 mais 23,4a e 23,1ss para Josias; 23,31-34 (35) para Jeoacaz 23,3-25,1.5-6(7) para Joaquim; 24,8-9 e o episódio 24,10-12.15-17 para Jeoiaquim; 24,8-9 e o episódio em 24,20b-25,7 para Zedequias; 25,8-30 a destruição de Jerusalém (v 8-10.18-21a); Gedalias (v 22.25) e o perdão de Jeoiaquim (27-30). Tudo isso foi gradualmente adicionado nos capítulos 18-20 como a reforma do culto em 18,4-7a e a repetição de 17,1-6 em 18,9-12 e também o primeiro desenvolvimento lendário de Senaqueribe, o episódio em 18,13-16 + 19,36s em 18,17-19,9a (para essa parte expandida em 18,2-36), um segundo em 19,9b-35 (em que 19-20.29-34 e nos vv 21-28 tem sido inserido depois), e o último relato sobre a lenda de Isaías em 20,1-19; no capítulo 21 o desenvolvimento marginal do veredicto sobre a piedade nos vv 2b.(3a).3b-11b e os v 21s; nos capítulos 22-23 o achado do livro, a aliança e a reforma na base da lei em 22,8.11-20; 23,1-3; 23,4b-10,12-20. A Páscoa e a obediência à lei em 23,21-25 e a narrativa sobre a angústia persiste no texto em 23,26s. Mas em 24-25 contém várias glosas que foram acrescentadas em 24,2.34.13-14.20a; 2,13-17.21b.23-24.26.

Conforme Kratz (2005) todo este material tem sido inserido como um esquema sequencial no quadro expandido, e os dois temas recorrentes são reconhecidos como importantes: a lei e os profetas. A regra tem sido feita para o

culto, os profetas e demais assuntos, a questão social e militar. É obvio que o culto marca (1Rs 8,1-9,9) a lei cúltica e a integridade cultual dos reis (1Rs 11,1ss). Essa lei cultual pressupõe o primeiro mandamento e é conectada com as expansões do esquema do quadro visto anteriormente e que pertencem a outro material secundário ou ainda a outra redação Dtr, com seus vários níveis de revisão posterior. Os profetas se referem a isso tudo e defendem o ideal cúltico da pureza (1Rs 11,29-39; 13-14), o mesmo culto e a mesma lei são verdadeiros para eles. Esperamos identificar todas essas passagens com o Dtr^N e a fonte assim denominada de "revisão teológica da aliança", se os textos mencionam ou não a Lei e a Aliança com Deus através de seu nome.

Para Long (1991) as narrativas proféticas e lendas falam da sabedoria e da riqueza de Salomão em 1Rs 3ss; 10,1ss ou da vinha de Nabote em 1Rs 21,1-16; dos milagres e dos oráculos políticos de Elias e Eliseu e outros em 1Rs 17; 18,41-46; 20; 22; 2Rs 2-8 e 13,14ss ou os milagres de Isaías e os sinais em 1Rs 19-20. Esses são os textos mais difíceis de localizar nas redações posteriores de 2Rs 18-25. Os antigos núcleos são Pré-Deuteronômicos e foram incorporados nos escritos básicos do deuteronomista. São identificados nas narrativas proféticas e contêm as notas dos cumprimentos. Os antigos resumos referentes ao "Servo de YHWH" são relativos ao Dtr^P, ou são chamados de "revisão da palavra de Deus". Esclarecemos que os textos do Dtr^P não foram removidos do Dtr N e são idênticos a ele. Foram inseridos e revisados antes ou depois da lei ou entre o estrato da lei e o próximo estrato. A sequência nunca foi esclarecida, não há uma redação unitária, mas consiste mais ou menos nas inserções com o seu desenvolvimento; não há nada de arbitrário nesses textos, mas têm sido elaborados na redação desse bloco textual. Não só a lei corresponde à figura atual da redação deuteronomista, mas acima das narrativas proféticas há um colorido especial não Deteronomista, e são partes narradas sobre os israelitas, que estão em conexão com o livro de Cr e têm interesse para todo Israel.

Para Kratz (2005) o horizonte literário da lei e profetas em Rs trouxe uma mudança redacional. Notamos nesses textos a reminiscência da história da salvação com as passagens secundárias e a polêmica contra os deuses estrangeiros; o interesse especial nas narrativas israelitas combina com a revisão de Rs com Js e Jz. Essa combinação sugere que essas revisões secundárias deuteronomistas se movem dentro do quadro do Eneateuco (Gn a

Rs). A lei e aliança do Sinai em Ex 24,34, de Moabe em Dt 26 e de Siquém em Js 24 revivem sob Josias em 2Rs 22-23 e em Sm a Rs os profetas são: Moisés, Josué e os Juízes foram para o povo de Israel antes do Estado (cf 2Rs 14,25-27). O quadro deuteronomista tem um esquema que não só se estende de 1 a 2Rs, mas inclui 1 e 2Sm. O começo do reino sob Saul, Davi e Salomão é pressuposto. O começo independente pode ser encontrado em 1Rs, pode ter a origem de 1 e 2Sm pertencente ao documento básico em Dtr^{G}. Em 1Sm 1,1, é o começo de uma outra narrativa independente – a narrativa da arca – que liga o nascimento de Samuel (1Sm 1-8) até a elevação ao trono de Saul sobre Israel (1Sm 9-11). Aqui o texto anterior vai além de 1Sm 16-2Sm 10, é muito relativo a Davi e Salomão em 2Sm 11-1Rs 2. Em 1 e 2Sm o texto foi originalmente colocado no livro e rompe a estrutura entre Sm e Rs tornando-o artificial nessa forma. Atrás, temos a divisão nos livros pela LXX e a V – em que o texto hebraico TM é fechado nos capítulos de 1Sm 31; 2Sm 21-24, que adicionam aos quatro livros dos Reinos, mas em que a narrativa tem um esquema em 1 e 2Rs, esses textos são originais. Os redatores fizeram uma obra narrativa sobre o começo do reino de Israel e de Judá em que desenvolveram seu próprio caminho em 560 a.C., denominado “crônica sincrônica”, esta narrativa fala da queda dos dois Estados, em que a crônica sob a influência da lei no primeiro mandamento foi enriquecida com o material narrativo.

O quadro analítico que encontramos em Kratz (2005) é concernente às intervenções deuteronomistas no material narrativo existente, limitado a poucos pontos: 1Sm 13,1; 2Sm 2,10-11; 5,4-5 como em 1Rs 2,10-12; 3,1-3. Provável é a causa da falta de fontes, os revisores trabalharam com figuras de épocas e durações dos reinos e fizeram ou inventaram ou calcularam números perfeitos para coincidir com as tradições, as datas e épocas de outros textos. Em 1Sm 13,1 não foram corretamente inseridos os textos subsequentes que ocorreram nas tradições anteriores. Há uma informação similar em 1Sm 4,18 sobre o sacerdote Eli, que disse ter reinado como juiz em Israel por quarenta anos, mas a nota entre a morte repentina de Eli e sua nora dando origem ao terror nos vv 18s é um lugar apropriado e tem sido inserida depois e pressupõe a conexão literária recente com os livros de Jz. Em 1Sam 14,27-51; 25,43s; 27,7; 2Sm 3,1-5; 5,13-16; 8,1ss convocam-se os anais dos livros de Rs. A redação Dtr em 1Sm 7-12 parece desinteressada. Temos a instalação de um primeiro rei pré-davídico.

Aqui temos o ponto de partida judaíta dessa redação inevitável, que causou alguns problemas de compreensão. Essa passagem foi revisada uma vez e de novo, na base do interesse de mudança da primeira, e toda revisão subsequente, os termos literários e as mais variadas tendências estão ligadas uma à outra. A brilhante análise de Wellhausen, em 1877, sobre esses textos narrativos, foi posteriormente confirmada por Noth (1981) e em épocas recentes refinada pelas ideias de Veijola (1996). Esse autor mostra que o compositor desses capítulos estabeleceu, ao longo de vários períodos, mudanças nesses escritos, que foram mudados em várias épocas diferentes pelo redator final.

As tradições de 1Sm 7-12 falam da formação do reinado (9,1-10,16; 11,1-15) e que os textos fazem uma crítica a este reino (7-89; 10,17-27; 12,1-25). Os textos anteriores mostram que um homem estava à procura dos asnos do pai e, ao encontrá-los, também encontra o reino (1Sm 9,1-10,16). O começo em 9,1 parece com 1,1 e assim a narrativa pode ter sido colocada em lugar independente. O fim antigo é encontrado em 10,7.9. A cena da mudança se encontra no homem de Deus. Ele está num lugar alto (*bamah*) na região de Zuph (9,5), e o homem de Deus vem ao encontro de Samuel (9,14.18ss) e isto parece com a história do nascimento do zufita Samuel em 1,1-20. Este vem ao mundo em Ramah que é seu lar (1,19s). O reino era secreto (10,1.14-1) e tem a necessidade para a proclamação de Saul como rei sobre Israel. O lugar do texto (10,17-27) mostra o local em Mizpa e pela segunda vez (rompe a escolha de Saul na guerra contra os amonitas em 10,27b-11,11) em 11,15 em Gilgal. Algumas versões são originais, a duplicata redacional em 11,14 faz da entronização em Gilgal em 11,15 a “renovação” do reino e o v 15 é a versão mais antiga; 10,17-27 é o texto mais recente. A narrativa continua em 13-14 em que a razão indica que o primeiro deuteronomista usa os anais (13,1) e os anais resumidos (14,47-51). A indicação de 10,8 é inserida no texto entre 10,7 e 10,9, a expansão em 13,4b.7b-15a indicando o fim do reinado de Saul e o livre acesso ao poder a Davi. 1Sm 10,8; 13,1.4b.7b-15a (sem os vv 13ss) representam o primeiro estrato da revisão na qual – no quadro de Sm a Rs – foram agrupados textos que falam da legitimidade do reino de Saul.

À outra margem dessa tradição em 7-8; 10,17-27a; e 12,1-25 esses textos pressupõem a antiga narrativa e, nesse contexto redacional, foi esboçada seguindo um novo modelo de narrativa. Aqui marca a instituição do reinado e as

críticas a ele. O último traço de revisão é removido como 7,3-4; 8,7b-9a; 10,18-19; 12,1-25; 13,13-14. O reinado é rejeitado no começo, e YHWH é somente o rei sobre Israel e o povo. O estabelecimento de um rei é um costume dos povos vizinhos, e ter um rei significa uma rebelião contra Deus. Isso leva a uma busca por outros deuses e à transgressão ao primeiro mandamento. O ideal de teocracia tem base na lei, no Decálogo e aliança no Hexateuco em Ex 19-24(32-34), Dt 2-30 e Js 23-24 (cf 1Sm 12). Omite as passagens críticas ao reino. O desejo por um rei não é lembrado como rebelião contra Deus, mas o reinado serve em algum grau em razão da depravação dos filhos do juiz Samuel (7,5-17; 8,1-5.22), e o desejo por um rei não é bom, mas "um mal aos olhos de YHWH" (8,6.7a.9b.10-21). YHWH dá um rei que é encontrado e eleito (9,1-10,16) e começa a governar sobre as tribos de Israel em Mizpa, o lugar da assembleia de 7,5s, fazendo um novo bloco literário (10,17; 20-25). Há uma resistência interna (10,26-27), e o reinado é renovado (11,12-14) e o espírito dos juízes vem sobre Saul (11,5-8). O carisma dos juízes penaliza a dinastia de Samuel, e a eleição do reinado é guiada pelo espírito de YHWH junto com as tribos de Israel (cf 2Sm 5,1ss), e assim começa nova revisão. Os delitos costumeiros de um rei (8) tornam-se um pecado contra Deus; a explicação por que Saul falhou no fim, o espírito de YHWH sai dele (1Sm 16,14) e a dinastia de Davi começa ser eleita por Deus (1Sm 15; 16,1-13) e ele recebe o título de *nagid* "príncipe" sobre todo Israel. Nisso fica claro que a influência de Josué e de todos os juízes é marcante nas redações posteriores, pois aqui houve uma grande revisão textual para combinar Sm a Rs com o Eneateuco.

Para Kratz (2005) há três níveis redacionais que ligam 1Sm 7-12 ao centro antigo e o seu contexto redacional em 1Sm 1-14 (1,1-20 + 9,1-10,16 + 11,1-5 + 13-14); a revisão no espírito do livro de Jz em 7,5-17; 8,1-22; 10,17.20-27;11,5-8.12-14 e a última revisão no espírito da lei em 7,3-4; 8,7b-9a; 10,18-19; 12,1-25; 13,13-14. Faz exceção em 13,1 – que é da tradição (fonte) pré-Dtr como parte integrante de 1Sm 1-14 e como Redação Dtr e dividida em Dtr^{H} e Dtr^{N}. As tendências pré-Dtr têm mais pontos de contacto com o escrito básico de Sm a Rs (Dtr^{G} = Dtr^{H}) e não como relato do reinado, mas com o comportamento dos reis do Norte. Essa última revisão está sob o espírito da lei, e esses escritos convergem com os suplementos das narrativas sobre os reis (Dtr^{S} = Dtr^{N}) que não cumprem o primeiro mandamento e a lei, o que mostra por que o veredicto

da piedade de YHWH para com o povo foi negativo. A salvação histórica anunciada ao povo de Israel aparece somente em 8,8; 10,18; 12,16ss. A revisão em Jz tem essa perspectiva, move-se no contexto redacional, e a última revisão no espírito da lei como no livro de Jz serve para mediar entre a história do povo e das tribos no livro de Jz e a história do reino em Sm a Rs. A revisão no livro de Jz está na parte do escrito básico em Sm a Rs, o Dtr^{G}, mas como material deuteronomista secundário, ou Dtr^{S}, exceto que a revisão de Jz seja mais antiga que a revisão através da lei.

Em Long (1991), o escrito básico da revisão do livro de Jz pressupõe o nascimento de Samuel em 1,1-20 ainda sem os vv 3b.10-12 e a história da sua juventude em 1,21-3,21 (Cf 7,17) e o perigo dos filisteus, reportando pela história da arca em 4,1-7,2. A ocasião em que ocorre a assembleia em Mizpa (7,5ss) esse texto mostra uma grande mudança textual na redação posterior e em 4,1b-2 há um antigo episódio com a arca em que ela é perdida ou roubada pelos filisteus: 4,1b-2(=v 10) + vv 11-22. No texto de 1Sm 1-7 há uma expansão recente, do Código Sacerdotal, e as revisões remotas ou mais próximas são do Dtr no livro de Jz e a revisão sob a lei = os pecados dos filhos de Eli, a explicação da sua morte em 4,11 (1,3b; 2,12-17.22-25.27-3). A juventude de Samuel foi passadas no Templo de Siló (1,21-2,11.18-21.26; 3,1-21); a história da arca (4,3-9.10; 5,1-7,2). Esses textos pertencem aos suplementos dos capítulos 13-14, fazem da vitória sobre os filisteus uma guerra de YHWH (14,15s. 18s. 23) e têm a maldição de Saul em 14,24, como ocasião de Jonatã e o povo permanecerem em pecado contra Deus; o capítulo 15 dá uma interpretação longa e teológica para a rejeição de Saul. Esse resumo em 14,47-51 é a transição para o reinado de Davi e se encontra nos capítulos 16 e 19. Todos esses textos são explicações midráshicas que correspondem ao esquema literário de Rs com esse material narrativo.

No livro de Kratz (2005) vemos os textos que estamos analisando: em 1Sm 1,1 e no fim, em 1Sm 14,46 (ou em 14,51), temos a conclusão em 1Sm 1,1-20 + 9,1 = 10,1 + 11,1-15 + 13-14 (removendo todas as adições posteriores). Aqui temos uma tradição independente original sobre Saul, formada redacionalmente. Essa redação emergiu do centro em 1Sm 9-10 e outras tradições independentes anteriores foram então incorporadas nos escritos básicos do Dtr, mais ou menos não mudadas, e são mero ajuste como em 10,8;

13,1.4b.7b-15a. Sabemos que em 1Sm 16-1Rs 2 há uma tradição pré-Dtr que se formou independente e é de uma tradição primária. Essa narrativa está nessa forma atual dentro do contexto do Dtr ou do próprio Dtr[1]. Uma distinção pode ser feita entre a "história da origem de Davi ao trono" em 1Sm 16-2Sm 15 (ou em 7 ou 9) = 1Rs 2 e a "história da arca" em 1Sm 4-6; 2Sm (e 1Rs 8). A forma dessas origens textuais é a postulação que se faz das obras narrativas, que estão no começo ou no fim, ou na rejeição de Saul. Esses textos são vistos em vários caminhos, não nos níveis da redação Dtr, mas na substância narrativa. A história da origem de Davi é a continuação natural da tradição de Saul. Com o reinado duplo sobre Hebron e Jerusalém (2Sm 2-5), prepara para a narrativa da sucessão e, com o reino duplo sobre Israel e Judá (2Sm 2,1-4 e 5,1-5), para a última divisão do reino. A "história da arca" pressupõe a conexão entre a "história da origem de Davi" e a "narrativa da sucessão" e tem um horizonte amplo. A impressão causada por essas narrativas força-nos a ver o mesmo nas obras narrativas independentes, mas a maior parte de todas foi mudada.

Para Long (1991) as partes dessa "narrativa da sucessão", o núcleo de que 2Sm 11 – 1Rs 2 é composto de narrativas individuais, tem uma comparável independência em relação à tradição de Saul em 1Sm 1-14. Há as narrativas sobre Amon e Absalom em 2Sm 13-14, que juntas com as outras narrativas das revoltas de Absalom e Sheba em 15-19 e 20 formam o pequeno ciclo de Absalom, e as narrativas de Salomão, em 2Sm 11-12 e 2Rs 1-2, são sobre o nascimento de Salomão e a revolta do palácio por Adonias e a entronização de Salomão como sucessor de Davi. Os redatores desse texto deuteronomista o colocam ao redor do texto maior, como no ciclo de Absalom em 2Sm 13-20. Isso pode ser visto na moldura do quadro final narrativo. 2Sm 21-24 é inserido entre os episódios e o fim da narrativa da sucessão e é apenas uma ligação das tradições de Saul e Davi, e 2Sm 23-24 prepara o fim de Davi. A pequena coleção de histórias da corte de Jerusalém em 2Sm 11-1Rs 2 não tem o mesmo sentido livre dessa narrativa e a sua ligação literária está nas tradições sobre Saul e Davi em 1Sm 1-2Sm 10, de forma especial 2Sm 2-9.

Há uma concordância entre Long (1991) e Kratz (2005) sobre a narrativa do ato incendiário de Amon e a revanche de Absalom (com interesse) em 2Sm 13-14. Essas narrativas provam ser menos influenciadas pelo contexto. As pessoas envolvidas são colocadas em separado. O curso da narrativa tem-se

formado gradualmente (13,1-22; 13,23-14,23.33; 14,24-32), mas é rodeado por ela e foram feitas duas expansões em 14,2-22 (cf 2Sm 12; 1Sm 25,24ss; com 14,17.20 cf 19,28) e em 14,25-26,28 (v 28b = vv 24s, + cf 18,18), parece pressupor a pré-história de termos literários, mas não de uma ação. O ciclo de Salomão em 2Sm 11-12 e 1Rs 1-2 é muito mais forte entrevisto na pré-história. Mas há muita sugestão de que as ligações foram feitas por revisões secundárias. 2Sm 11-12 volta ao discurso de Natã, anunciando a punição, a morte do primeiro filho e o nascimento do segundo filho em 11,27b-12,27b e as adições posteriores (com as mesmas camadas) em 1.(1-4).20b.35-37.4-48; 2,1-12.15aβ.bβ.24. 26b-33.

Em Campbell/O'Brien (2003) as narrativas das revoltas de Absalom e Sheba em 2Sm 1-19 e 20 são mais fortemente costuradas e trançadas neste contexto. Parecem ter vida própria, mas continuam na narrativa de Absalom em 2Sm 13-14. Vemos com dificuldade essas narrativas em suas formas atuais, que narram que Davi foi o rei sobre Israel e Judá, e que esses estados foram divididos em dois posteriormente. Davi é o rei que trabalhou nessa região dos benjaminitas contra os filhos de Saul (Maanain). Esse trecho textual requer um modo de conexão literário com a sua pré-história, encontrada em 2Sm 2-9. A indicação está nesse texto em 18,6 e é sempre negligenciada ou explicada pelos exegetas, onde o mesmo texto parece não ser mais o original. A batalha contra Absalom não toma lugar na Transjordânia, mas em Efraim a oeste do Jordão (cf 18,23). A porta da cidade está de acordo com 18,4 e 19,9, onde Davi permanece e recebe o povo não em Maanain (conforme 17,24). Da mesma forma e de acordo com 15,1-6.13, Absalom roubou o coração dos israelitas e foi para Jerusalém. Em 19,6 parece que nada se conhece da apropriação das concubinas em Jerusalém (12,11ss; 15,16; 16,21-23).

Segundo Campbell/O'Brien (2003) todo esse relato da fuga de 15,14, nos capítulos 1-17 e 19,9b.10ss, pode ter sido acrescido depois. A narrativa original está em 15,1-6.13; 18,1-19,9a e tem sido escrita de forma intacta. O texto sobre os israelitas e sua oposição a Judá e a Jerusalém sob o governo de Davi ainda permanece incerto. Nessa narrativa, Davi não é um sucessor para Saul, e "os israelitas" são como potencial indefinível e de incontrolável perigo de cuja habilidade Absalom faz uso. A oposição é mostrada no apêndice de 2Sm 20,1-22 que duplica a revolta de Absalom e conforme coloca o tema no começo da

batalha: “para as tuas tendas, oh! Israel”, é citada em 1Rs 12,16. O fato é que as tribos dos benjaminitas julgam a rebelião e isso sugere a pré-história do reino de Davi em 1 e 2Sm. A pré-história do reinado dos filhos de Saul em Maanain (2Sm 2,8s; 4,4) e o reino de Davi sobre Israel (5,3; 8,15) são completamente pressupostos depois. Mas só o relato da fuga que está nos capítulos 15-17 e 19 e nos episódios dos benjaminitas em 2Sm 9; 16,1-14 (com assunção de 15,37 em 16,15-19); 17,27-29 e 19,17-41) é tomado como adição em 1Rs 2,5-9.36ss (v 44). Quanto ao estrato básico e ao estrato suplementar todos eles são distintos em 1Sm 9.

O livro de Kratz (2005) mostra que se retirarmos essas passagens, algumas das quais notadas em sua pré-história, uma coleção de histórias da corte de Jerusalém permanece em 2Sm 11 – 1Rs 2, em cujo centro está a questão dos filhos de Davi que permaneceram como seus herdeiros. Encontramos uma antiga “narrativa da sucessão”, mas não extensa, assumida por pesquisadores e com a qualificação de que é composta de episódios individuais (Salomão ou Adonias em 2Sm 13-14 e 1Rs 1-2; Amon ou Absalom em 2Sm 13-14; Absalom e os israelitas em 2Sm 1,1-6.13 + 18,1-19,9a; 20). Não reconhecemos nessa coleção de narrativas as tendências para a crítica ao rei, que o Dtr invariavelmente faz. As narrativas descrevem o reino como ele é (cf 2Rs 9-10). Só no último estágio da tradição, e de acordo com a moral, o episódio de Bateseba como uma forma de transgressão (1Sm 12), faz da ação brutal de Salomão contra seus rivais sobre a família real justificar o testamento de Davi em 1Rs 2,5-9. Como no ciclo de Absalom em 2Sm 13-20, o interesse só está na turbulência da família real, uma boa história e a legitimação da dinastia de Davi. Salomão é de fato o filho de Davi, e nada mais se diz do hitita Urias, que então tem uma boa razão para dormir fora de casa (2Sm 11,10.13). Ao vencer os seus sucessores, Salomão é descrito na narrativa como herdeiro da promessa divina em 2Sm 7, e esta narrativa não é desconhecida.

Em Campbell/O’Brien (2003) a antiga tradição de Saul em 1Sm 1-14 e a coleção das histórias da corte de Jerusalém em 2Sm 11-1Rs em suas origens nada têm a ver com a narrativa anterior. Todas essas narrativas estão entre a chamada história da origem de Davi em 1Sm 16-2Sm 8 e servem de conexão com as narrativas de Saul e Davi e o começo dos reinos. Há um jogo de narrativas. Davi é estilizado como o legítimo sucessor de Saul e está ligado a

Israel e Judá. Ainda para Campbell (2003) o começo comum mostra uma história contínua do reino de Israel e Judá/Jerusalém e sugere a unidade que nunca aconteceu, mas 2Sm 15-20 entra em colapso em 1Rs 12-14 depois de Salomão e a "crônica sincrônica" dos reinos em 1Rs e 2Rs é estabelecida. As tendências diferentes, as várias mãos podem estar na obra da combinação secundária sobre Saul e Davi. Nisso pode ser que os textos ultrapassem o seu sentido em 1Sm 16-2Sm 10. Há uma ponte entre o pré-Dtr de 1Sm 1-14 e 2Sm 11 – 2Rs 2, e isto se relaciona com a casa de Israel para a casa de Davi/Judá/Jerusalém. Há outra revisão no quadro do escrito básico Dtr que foi tomado na conexão da narrativa de 1Sm-1Rs 2 mais ou menos não mudado e incorporado no quadro sinótico da história do reino de Israel e Judá em Sm/Rs. Há uma riqueza de suplementos, expansões e acumulações de material narrativo, antes e depois das ligações entre Sm/Rs com a narrativa do Hexateuco através da revisão Dtr em Js/Jz. O resultado disso foi que os dois reinos estão juntos em conexão com o começo da narrativa e a história do povo de Israel e Judá são juntados. O relato ainda mostra só o povo como as doze tribos. Devemos distinguir essas narrativas originais e as combinações hagádicas posteriores.

Campbell/O'Brien (2003) mostra que o verso é duplo, e a tradição antiga está ligada a Saul com sua continuação em 1Sm 14,52. Esse texto foi acrescido com os vv 46 e 51. Há um ponto de partida para a introdução de Davi na história de Saul e o primeiro encontro entre Saul e Davi; isso é narrado em três versões: 1Sm 16,1-13; 16,14-23; e 17,1-18,5. Na primeira versão, a escolha de Davi como sucessor de Saul está nos capítulos 9-10 e pressupõe a rejeição de Saul no capítulo 15. Os textos são recentes e preparam a sucessão em 10,8; 13,7-15. Também existem as recentes versões do encontro de Davi com Saul. Um desses textos é o original e está 16,14-23. Em 16,14ss Davi chega à corte de Saul como tocador de lira para livrá-lo de seus pensamentos maus. O motivo estranho ocorre em 18,10s e 19,9s e é o motivo da luta de Davi com Saul: Saul se exalta em loucura e deseja matar Davi nesse local. A ligação desses textos com 14,52 tem razão: Davi é um guerreiro capaz e experimentado tocador de lira (16,18). 17,1ss Davi é um jovem e é descoberto como guerreiro e está na corte de Saul. A ligação desse texto com 14,52 mostra onde Davi se coloca na corte. Saul e o leitor ainda desconhecem as consequências finais da narrativa nesse texto. O começo da narrativa tem mudado de forma, e é um texto secundário ao

menos no contexto literário. O texto de 17,15 pressupõe conhecer a primeira versão e a continuação em 18,17s, em que Davi toma uma filha de Saul para se casar. Essa relação faz parte da promessa a Davi em 17,25. A amizade posterior íntima entre Davi e o filho de Saul Jônatas começa no texto em 18,1-4. De novo tem um papel importante o texto que é uma adição posterior. Em 17,1-18,5 deve ser seguido de 16,14-23 e em 16,1-13 é uma narrativa posterior. A versão da LXX desses textos tem resolvido o problema dessa tradução do hebraico para o grego num caminho próprio e oferece essa versão breve e diferente nos capítulos 17ss.

Campbell/O"Brien (2003) em 1Sm 18,6 fala que o texto de 18,6 tem duas formas de hostilidades entre Saul e Davi. Em 18,6-9 vemos as razões dos sucessos militares de Davi e a ameaça do peso do reino. As marcas em 18,13-15.29s são iguais. Conforme o outro texto em 18,10s e 19,9a há o ataque de Saul sem causas como mania de inimizade. Não é fácil saber qual é o principal, e o veredicto em 16,14ss e 17 = a rivalidade militar e política em 18,6-9 é baseada na vitória contra os filisteus em 17. A tentativa condicionada psicológica de assassinar em 18,10s 19,9s se refere a 16,14-23, texto anterior. O curso da narrativa é perturbado em 18,6-19,10. A inimizade existe depois de 18,6ss nos vv 17ss. Saul promete a Davi sua filha Merab e depois nos vv 20ss dá-lhe a filha Mical como esposa, a ideia não é fácil de ser seguida. A mulher pode ser uma armadilha para Davi e traz a ele o poder dos filisteus. Nesse caso, Davi tem de lutar com os filisteus. Saul não precisa dar a ele a filha como esposa e a relação de matrimônio para o reinado. Em termos literários, o motivo ulterior é duplamente secundário. Assim, o gesto de Saul em 18,17s. 18-20(22-27), arbitrário e com o sentido de amizade, permanece uma contradição enorme para a rivalidade política em 18,6-16. A visão sobre a prioridade deste texto tem sido dada pelo motivo de ataque espontâneo de fúria de Saul e a realidade política foi acrescentada depois. A narrativa original alinha-se com o começo em 16,14-23 e continua em 18,10s ou 19,9s. A questão é apenas se Saul concorda com o casamento de sua filha Mical com Davi antes ou depois do ataque de ira. Primeiro, ele dá Mical a Davi como sua esposa (18,17a. 18-19. 22-27) e então o espírito mau cai sobre Saul (19,9s "espírito mau ou espírito de Deus" em 18,10), que aparece em outros eventos, a tentativa de Saul para matar Davi e a luta de Davi. Entre outros textos 17,1-18,5.6-9.10-11.12-16.28-30 têm sido inseridos

depois para salvar-se de Saul. O ataque maníaco é colocado depois, em 18,10s, para dar um motivo, e suplementado em 18,12.13-15.16, nas linhas de 18,5.6-9. Podemos reconstruir de modo correto o fato após 16,14-23; 18,17-27 19,9s em 19,11ss. Mical ajuda Davi na fuga. Jônatas ajuda em 19,1-8 (com a ligação de 18,30 em 19,8) e o capítulo 20, dependente disso, é secundário.

Segundo Kratz (2005), esse texto marca o caminho de Davi. Ele está zombando de Saul = 19,11ss (v10) + capítulos 21-27. É um texto complexo e parece ter sido aumentado em muitas ocasiões, ou se formado num longo período. Os textos podem ser sido costurados em muitas ocasiões de 19,11ss em 19,13-18aα, em 19,18-20,1. A outra versão tem a conexão com a forma original e é pontuada em 21,2, pelo excurso em 24,1-23 (em 22,4 e entre 23,19-28 e 25,2ss em Maon) ou nas duplicatas dentro dos capítulos 23,19-24,23 e 26,1-25. Encontramos o quadro básico da narrativa, preenchida por um número de episódios em conexão com 19,11-12 em 21,2-7; 22,1-4; 23,14s.19-28; 27,1ss. A narrativa vem a um modo de conclusão nos capítulos 27-31. Davi muda para o lado dos filisteus em 27,11-4.12 e o 3 pressupõe 2,42s, e dá a cidade de Ziklage onde ele tomou os saques nos vv 5-7.8-11. Davi tomou parte da guerra dos filisteus contra Israel como guarda-costas de Akish de Gate em 31,1ss = vv 9b-10, uma adição posterior. Em 29,1-11 reverte o envolvimento de Davi e faz o retorno a Ziklage; 2Sm 1,28 e 30 são adições e tentam dar as razões do fim de Saul e a origem de Davi = em 28,3-25 o espírito de Samuel morto confirma a rejeição de Saul no capítulo 15. A batalha com os amalequitas em 2Sm 30 é a forma positiva para isso e pressupõe 2Sm 1,1-16, que, por seu turno rompe com o cântico nos vv 17-27. A distribuição do saque em 1Sm 30,26ss prepara o texto do reinado sobre Judá em 2Sm 2,1ss.

Para Campbell/O'Brien (2003), após a morte de Saul em 1Sm 31, a narrativa principal continua em 2Sm 2,8s. Abner, o filho de Ner, e general de Saul, faz Ishbosete (Ishbaal) filho de Saul rei em Maanain sobre as regiões de Israel, uma oportunidade apropriada para o Dtr atacar a forma do reinado, o reino de Israel e a casa de Judá (2,10s). Há um juízo forte em Gibeá entre Ishbosete e seu povo e o povo de Davi, que o povo de Davi decide por eles. Abner escapa e retorna a Maanaim e Joabe, e seu grupo de exército retorna a Hebron (2,12-32). Depois Abner entra em negociação com Davi sobre a propriedade da terra. Deseja unir-se a ele em aliança e trazer Israel para o lado

de Davi (3,12-13,21). Antes ocorre a morte de Joabe, o filho de Zeruia e o general de Davi (3,22-27), em revanche para assassinar o irmão de Joabe, Asael (2,18ss). Então Ishbosete é morto por dois de seus chefes (generais) (4,1,2s.-9aα.12). Davi faz aliança com os anciãos de Israel e eles escolheram-no rei sobre Israel (5,3). Essa foi uma ocasião apropriada para o primeiro redator Dtr adicionar uma nota explicativa (5,4s) e uma ocasião para um último redator fazer um manejo no texto para introduzir o ideal da monarquia eleita em 5,1s com 3,17s.

Campbell/O'Brien (2003) mostra que em 2Sm o desenvolvimento da tradição de Saul começou em 1Sm 1-14 pode ter terminado aqui em 2Sm 14, com ou sem adicionar o resumo o capítulo 8 como lembra o texto de 14,47-51. O elemento decisivo é ainda deixado, nomeado, a escolha de Davi como rei sobre Judá em Hebron em 2Sm 2,1-4a. Aparece em 2Sm 2-4 com a captura de Jerusalém em 5,6aα.9 (ligado a 5,3), e os filhos de Hebron e Jerusalém em 3,2-5 (ligando a 2,32) e 5,13-16 (ligado a 5,9) servem ao ataque de Jerusalém e suas histórias da corte em 2Sm 11-1Rs 2 para Saul e Davi e suas tradições em 1Sm 1-2Sm 5(8). A escolha em 2Sm 2,1-4a interrompe a conexão entre 1Sm 31 e 2Sm 22,8s e a sua marcante introdução ao questionar o oráculo em 2Sm 2,1ss, em que toma lugar abrupto. O começo do livro de Juízes em Jz 1,1s tem a conjectura de uma inserção mais recente. Davi é nomeado rei em 3,21.23s e em 5,3 (não mencionando as adições em 3,1.6-11.17s.28ss) e Hebron como o lugar da ação de 2,12; 3,12ss é melhor entendido como a pré-história em 2,1-4a do que sem ele, conforme 1Sm 28,1s; 29,1ss. Davi está ainda com os filisteus em Ziklage e lembramos que 2Sm 2,1aα é o original. A passagem é posterior à parte que reporta aos capítulos 8 e 10 (como em 2,1;13,1;15,1) e ao capítulo 9 e as passagens benjaminitas nos capítulos 16-19(21); 1Rs 2, em que continua a ligação com 2Sm 2-4. A questão do oráculo e a guerra santa contra os filisteus, em 5,17-25 (cf 2Sm 14,15ss.37), a narrativa da arca, no capítulo 6 (2Sm 4-6 e 1Rs 8,1ss) e a promessa a Natã, em 2Sm, aqui relatam os feitos de Salomão e a construção do Templo em 1Rs 1-11 e a sequência fica fora do assunto. As tradições textuais foram acrescidas com adições apologéticas encontradas em 2Sm 2-5 e as passagens em 1Sm (16,1-13). Esses textos fazem do rival de Saul o sucessor eleito de YHWH. Dessa forma, o texto mostra a beatificação de Davi. A pintura de Davi é diferente do escrito encontrado no livro de Cr.

Se estivermos corretos, estamos de acordo com autores anteriores, como Campbell (2003) e Kratz (2005), que nos têm indicado que a composição desse texto é pré-Dtr como em 1Sm. O mesmo ocorre em 1Sm 1-2Sm 5 ou da mesma forma ocorre também em 1Sm 1-1Rs 2. Se esses textos nos mostram as figuras de Davi e Saul, eles foram juntados, fazendo uma ligação entre 1Sm 16 e 2Sm 5 (8-10), fazendo, no texto final, de Salomão em 2Sm 11-1Rs 2 o próximo rei de Jerusalém. Esses textos têm o propósito de uma simples declaração de que Davi e Salomão são os sucessores legítimos de Saul. Nessa história, há um grau de probabilidade de o servo livre Davi – a questão do o estrato primitivo sobre o governo das cidades-estados da Filistéia – tomar para si o reino de Saul, que foi limitado e sua área bem controlada. Isso é traçado em todas as narrativas; os saques feitos por Davi são dirigidos contra os inimigos de Israel e Judá. Saul e os israelitas rebeldes sempre são generosamente canonizados; os filhos de Saul têm a sua própria culpa do cruel destino em 2Sm 21 e 1Rs 2,36ss (identificado com 2Sm 2,8s44). A história real parece ligada antes na narrativa = o caminho comparável com as figuras no livro de Juízes, Saul tenta ser compreendido para a casa de Israel como Davi foi para a casa de Judá e dos filisteus, nas narrativas de Sansão em Jz 13-16, vistos como inimigos de Israel e Judá no tempo do começo da monarquia. Não que as pessoas tenham sido inventadas; suas histórias são evidentes no fato que colocam alguns problemas para a reconstrução histórica e literária. Tornaram-se assim figuras simbólicas para o tempo da criação do reino. Os Estados de Israel e Judá estão relacionados para dar sentido às figuras fundadoras. Se o israelita Saul é descrito na narrativa em sua tradição em 1Sm 1-15, tem como sentido a criação do reinado no Estado de Israel. O sentido final se transfere para o reino de Israel e Davi foi o fundador da dinastia judaíta, e Salomão sucessor em Israel e Judá/Jerusalém. Aqui as narrativas revertem as condições históricas: não é Davi que tira Saul do reino, mas Saul caça Davi. Davi não persegue os israelitas, mas os israelitas fazem uma causa com os usurpadores na casa de Davi. Saul cai vítima dos filisteus, dos quais Davi livra Israel, e a revolta de Israel permanece, caindo com a revolta do palácio em Jerusalém. Os povos vêm sobre Israel com Davi e o fazem rei de Israel em 2Sm 5,3. Depois, a turbulência sobre Judá termina, Salomão recebe o reino de “Israel” em 1Rs 1,34; 1,39.45; 2,46b.

Se o texto é pré-Dtr, conforme Campbell (2003), a situação dessas

narrativas mostra uma visão das coisas sobre a futura queda de Israel em 720 a.C. Israel precisa escolher entre sobreviver e ser um Estado como Judá. A composição original das tradições de Saul e Davi argumenta essa ligação. Na Palestina, existe um período antes do Estado e o período monárquico antigo, que as narrativas em Jz e Sm não mostram. Nessa época, havia dois Estados, Israel e Judá, que são entidades históricas. O reinado termina primeiro em Israel e depois em Judá. O período da monarquia pré-exílica de Judá entre 720 a 597 a.C. e as lendas da criação da monarquia de Israel e as coleções das histórias da corte de Jerusalém são lendas fundacionais que funcionam para ambos os reinos de Davi e Salomão sobre Israel e Judá. As experiências históricas da rivalidade entre os dois Estados antes de 720 a.C., como a guerra siro-efraimita, estão refletidas na rivalidade entre a casa de Saul e a casa de Davi em 1 e 2Sm, e em 2Sm 2-5.

Como todo este material se formou? É uma pergunta nossa e também de Kratz (2005). A resposta é breve e a discussão continua. Existe uma tradição que se desenvolveu em Israel e Judá durante a monarquia, que construiu um material básico em 1Sm 1-14 e 2Sm 11-1Rs 2, cuja origem o é material de 1Sm 15-2Sm 10. Os materiais sobre Saul, sua personalidade, família, morte e sobre o destino de seus descendentes vem de uma tradição israelita, e não é possível reconstruir uma fonte desse material. Outros materiais, como a luta de Davi com Saul e o itinerário no deserto, podem ter as reminiscências do tempo de Davi como trabalhador mercenário, que teve contato com Saul, do lado ou não dos filisteus. Não há como localizar as lembranças históricas. A narrativa recente é a rica elaboração das duas histórias, mais a história do jovem Samuel em 1Sm 1-3; a história da arca em 1Sm 4-6 (2Sm 6; 7,2; 1Rs 8,1ss); o relato da luta em 2Sm 15-19, e a luta de Davi com Saul. Essas passagens sobre os benjaminitas em 2Sm 9-21 (1Rs 2) foram inseridas nesse contexto. Elas pressupõem a história da sucessão do trono de Saul em 2Sm 2-5. Esses pontos são essenciais no contato na tradição. Mas as narrativas são agora tidas como lendas das tradições israelitas e judaítas em 1Sm 15-2Sm 10. São figurativas e, mesmo como uma arte refinada de narrativa e relatos, possuem tendências de várias camadas para uma interpretação da história que leva ao poder de um rei ser um encanto quando contadas as histórias antes e depois do exílio.

Conforme Kratz (2005), a composição pré-Dtr entre 1Sm 1-1Rs 2 coloca

Saul, Davi e Salomão na sucessão, e as elaborações hagádicas dessa composição, a primeira revisão Dtr toma lugar aqui. O redator desenvolveu a pré-história do reino na "crônica sincrônica" de dois reinos de Israel e Judá. A quebra da unidade do reino prefigurado em 2Sm 15-20 torna-se uma ruptura na unidade cúltica. A dualidade do reino de Israel está pressuposta em 1Sm 1-1Rs 2. Mas esse texto foi conciliado pela união pessoal de Davi e Salomão. Aqui ocorre uma ruptura no texto e uma mudança de tema anterior, o que corresponde mais à realidade histórica, à tentativa de unir o reino sob Davi e Salomão. Na base da ideia da unidade dada a ele pela tradição que ele mesmo mostra, o Dtr pode entender essa ruptura apenas como a violenta "divisão do reino", após o modelo de 2Sm 15-20. Em acréscimo ao que foi feito a um pecado grave, o "pecado de Jeroboão". Assim termina a revisão Dtr do material narrativo em Sm e Rs. Mas podemos ainda ver como a narrativa continuou para formar uma nova narrativa ao fazer essas conexões entre as tradições, aumentando-as consideravelmente.

Conforme Campbell/O'Brien (2003) os textos de 1 e 2Sm e 1 e 2Rs, as revisões Dtr se movem mais ou menos em direção ao primeiro mandamento e à lei em 1Sm 7-12; 13,13-14; 1Rs 2,3s. Sinais destas revisões são os textos em que YHWH é responsável por tudo, para a mudança especial do ofício do juiz ao reinado, a escolha de um primeiro rei como *nagid* (príncipe) sobre Israel em 1Sm 7s; 9,15-17; e a eleição de Davi e a promessa da dinastia eterna em 1Sm 13,14; 1; 16,1-13 e 2Sm 7. É YHWH que faz as guerras, e não os reis. Santos homens como Samuel e profetas como Natã e os grandes "servos de YHWH" tomam sobre si o papel de mediação entre YHWH e o povo, e a relação entre YHWH e seu povo é mais importante que o Estado do reino, e YHWH entra em competição com o reino. A lei, acima do primeiro mandamento, diretamente ou não, tem sido efetiva. Os resultados nas condenações radicais do reino terreno foram redigidos como na antiga narrativa em 1Sm 1-14 e 2Sm 11-1Rs 2, retratando a monarquia como um mal. Na primeira revisão Dtr em Sm e Rs podemos ver de outra maneira. A exigência de YHWH para um só rei sobre Israel faz trazer a monarquia em Israel e Judá como tal uma grande desonra. Essa descrição coloca a relação entre YHWH e o povo numa base nova. Com a modificação da lei, esses critérios e essa oportunidade se abrem para o povo como para os reis davídicos que encontram YHWH depois da perda das

instituições políticas, e a relação entre YHWH e o povo se torna independente.

Campbell/O'Brien (2003) e Kratz (2005) concordam que as antigas tradições encontradas em Sm e Rs são feitas das narrativas israelitas da origem do reino de Saul em 1Sm 1-14 (1,1-20 + 9,1-10,1 + 11,1-5 + 13-14) e as narrativas da corte judaíta em 2Sm 11 – 1Rs 2 (2Sm 11,11-27; 12,24b + 13-14 + 15,1-6. 13; 18,1-19,9a; 20,1-22 + 1Rs 1-2). Ambas as coleções são em algum grau pontes importantes da primeira composição em 1Sm-1Rs 2. Esses textos fazem de Davi e Salomão os reis de Judá, os sucessores de Saul no reinado sobre Israel através do interlúdio em 1Sm 1-2Sm 6 (1Sm 14,52; 1,14-23 + 18,17-28 + 19,9b.11s + 21-31 + 2Sm 2-5 e 8-10) e as unidades da independência formal dos reinos de Israel e Judá. A sucessão é explicada através da queda de Israel, que está por vir sobre Judá. Nesse quadro redacional, a tradição dos dois reinos é narrada de forma que o povo de Israel tem uma entidade primária, abrangendo a casa de Israel (tribos recentes) e a casa de Judá (as tribos restantes de Judá). A revisão Dtr constrói esse modelo; depois da queda de Judá continua a primeira composição dos reinos unidos em 1Sm 1-1Rs 2 no esquema analítico de 1 e 2Rs e faz a informação divulgada no *Livro dos Dias* dos reis de Israel e Judá na "crônica sincrônica". Assim, Sm e Rs dão origem à história do reino de Israel e Judá e têm muita coisa em comum nas narrativas nessa origem, e o reino foi dividido em razão da malícia e dos "pecados de Jeroboão", e se dirige à destruição. O critério de solução é a ideia da centralização do culto em Dt 12. A variedade do Dtr, o Código Sacerdotal, as lendas, as elaborações se agrupadas a essas narrativas, estão na base do estrato da revisão Dtr de Sm e Rs, como na OHD. Na maior parte, esses textos pressupõem o primeiro mandamento e toda a lei, e assimilam a história do reinado para a história do povo dominado pela lei no Hexateuco. A conexão é a revisão Dtr em Js e Jz.

O quadro resume como foram feitas as revisões Dtr. Existiam fontes anteriores que depois foram reagrupadas ao Dtr^G e reelaboradas através de suplementos de Dtr^S. O quadro 12 abaixo exibe a forma seqüencial: fontes → Dtr^G → suplemento Dtr^S.

Quadro 12: Fontes das revisões Dtr

Fontes	Dtr^{G}	Suplementos de Dtr^{S}

4.3. AS REDAÇÕES POSTERIORES E A TRADIÇÃO DEUTERONOMISTA NAS NARRATIVAS EM JOSUÉ E JUÍZES

Em Soggin (1972), essas redações posteriores a esses textos foram realizados em Sm e Rs. Ocorreram reelaborações da mesma forma em Js e Jz, e através dessa redação podemos separar a tradição de maneira fácil. As passagens principais a serem analisados são: Js 1; 11,16-23 e 12,1-8; 13,1-7; 21,43-45; 22; 23-24. O esquema de Juízes é: Jz 2,6-3,6 e as complementações posteriores em 3,7-11 (Otniel); 3,12-15 + 3,30 (Eudes); 3,31 (Shangar); 4,1-3 + 4,23-24 e 5,31b (Débora e Baraque); 6,1-6 + 8,28 (8,29ss + (6,6) (Gideão e Abimeleque); 10,1-5 (Tola e Jair); 10,6-18 + 12,7 (Jeftá); 12,8-15 (Ibzam, Elon, Abdon); 13,1 + 15,20 e 16,31 (Sansão).

Em Soggin (1972), os livros de Js e Jz contêm essas passagens redacionais modificadas que dominam essa estrutura. Js 1 introduz a narrativa do assentamento em Js 2-12,11.16s e conclui junto com Js 12. Js 13-21; 21,43-45 e o capítulo 22 o conclui. Josué tem dois discursos de adeus em Js 23-24 que fecham o livro todo. As passagens redacionais contêm comentário teológico, e os discursos colocam o assentamento e a distribuição da terra sob Josué nessa luz. Isso foi ordenado por YHWH e está de acordo com o seu comando e a Lei de Moisés. A conquista abrange a terra toda, Israel todo é envolvido, e a terra é distribuída a todas as tribos em ambos os lados do Rio Jordão; as tribos de Israel têm um novo comando sob Josué, YHWH dirige o resto do povo na terra e o povo toma a terra. Nesses termos, o material corresponde à geografia tribal em Js 13,22. A narrativa sobre o assentamento em Js 2-12 não tem influência, mas indica o raio original; depois de cruzar o Jordão (Js 2-5) a conquista se estende das ruínas de Ai a Jericó (Js 6-8). As reações e os ataques às outras cidades contra os israelitas (Js 9-12) estão no livro de Js e têm três níveis sequenciais: uma narrativa antiga sobre o assentamento em Js 2-12; a geografia tribal em Js 13-22; e a reação às conquistas.

No livro de Juízes, conforme Soggin (1972) nós temos o prelúdio em Js 2,6-3,6: depois da morte de Josué, os israelitas fizeram mal aos olhos de YHWH e como resultado YHWH teve de libertá-los da mão dos seus inimigos; mas

YHWH fez surgir os juízes e salva os israelitas de suas aflições. Os juízes são oficiais que libertam o povo. O calebita Otniel – a região de Calebe ao norte de Israel – foi envolvido numa guerra e isto se transforma na complementação do esquema narrativo (Benjamim, Efraim, Naftali, Zebulon, Gileade, Dan, em Jz 5 são as dez tribos do norte), e a região de Judá (cf Jz 1 e 17-21) também passa a ser parte dessa composição narrativa. Os inimigos de Israel são os povos vizinhos: os arameus, moabitas, filisteus, cananeus, midianitas, amonitas, e os filisteus de novo. Shangar em 3,31 e Abimeleque em Jz 9 estão fora do esquema. A lista das cidades conquistadas e não conquistadas está em Jz 1,1-2,5, e as narrativas sobre a história tribal estão em Jz 17-21. Esses textos têm uma fórmula própria: “nesses dias não tinha rei em Israel; e tudo era feito de forma correta aos olhos de YHWH” (17,6; 18,1; 19,1; 21,25). Como em Js 2-12, em Jz a narrativa tem um quadro redacional com um perfil próprio. Eudes em Jz 3, Débora e Baraque em Jz 4-5; Gibeão/Jerubaal em Jz 6-8; Abimeleque em Jz 9, Jeftá em Jz 10-12; Sansão em Jz 13-16 são figuras do anti-herói Abimeleque, que são os juízes de Israel e salvadores secundários. A redação coloca a sucessão na cronologia consecutiva e fala da angústia pelos pecados dos israelitas. Esse é o esquema do quadro que narra as lendas temporárias que não são ligadas ao episódio da história de Israel. À época dos “juízes” de Israel precede a época dos reis de Israel e Judá. A época dos juízes não é histórica, mas uma construção redacional.

Soggin (1972) mostra que os discursos em Josué são encontrados em 1Sm 12; 1Rs 8,1-9,9; 2Rs 17 e 22-23. Há uma relação de conteúdo com a aliança e a lei em Ex e Dt. As fórmulas no esquema de Js são iguais para os reis em Sm e Rs. A revisão pode ser entendida e identificada com a redação Dtr. A redação em Js rompe em Dt 31ss e 34,1-6 na narração em Js 1,1ss e pressupõe a pré-história do Êxodo do Egito e a caminhada no deserto atravessando a terra de Moabe em Ex a Dt. A primeira redação em Sm e Rs (Dtr^G = Dtr^H), está conectada com as revisões secundárias de Dtr (Dtr^S = Dtr^P e Drt^N), nos lugares em que se referem aos patriarcas, êxodo e os juízes. O comentário teológico e o discurso de Js 1 e 11-12, Js 13 e 21-22 e Js 23-24 é completado pela lei e em especial primeiro mandamento como critério. Há uma ligação com o Dtr^S em Sm e Rs continuando a linha da aliança do Sinai em Ex 19-24 e 32-34 através da aliança de Moabe em Dt 26,28 para a aliança de Siquém em Js 24 e a

descoberta do documento da aliança e a renovação da aliança por Rei Josias em 2Rs 22-23. A redação em Js não é igual à redação original Dtr em Sm e Rs, mas esta a pressupõe como extrato secundário às formas das conexões literárias com os textos mais recentes.

Conforme Soggin (1974), o esquema analítico no livro de Jz é bem semelhante. Js 1 e 2,6ss cada um em seu caminho rompe as peças redacionais em Js. O esquema de juízes prepara para a transição do tempo dos juízes no tempo da monarquia em 1Sm 7-8; 10; 10,17-27 (em parte em Js 13-21); 12 (os vv 9-13), coloca a versão antiga da origem do reino em 1Sm 9-14 num novo contexto. O escrito básico Dtr em Sm e Rs pressupõe só a antiga versão. A narrativa e a ligação teológica com o tempo dos juízes vão além da dependência dele, mas de forma secundária. Há diferenças nos acréscimos no esquema redacional. O esquema dos juízes difere do esquema dos reis em Sm e Rs no modo em que ele foi elaborado. Em contraste a Sm em que o esquema é sempre introduzido num contexto existente, em ambos os livros de Jz e Rs constitui um contexto literário. Mas em contraste a Rs cujo esquema representa o quadro básico do preenchimento recente com material narrativo, em Jz não é viável sem a narrativa incluída nele. Jz 2,6-3,6 não é de uma época do programa teológico no período dos juízes. A cronologia começa só a partir de 3,7ss. A última diferença ocorre na cronologia. Noth (1981) encontra nessa linha uma ligação de unidade. Em Jz os números que sabemos de Davi e Salomão prevalecem e dão uma impressão de serem artificiais. Os números completos são autênticos ou ficções dos dois anos de Saul em 1Sm 13,1. Os números contados e os números mais corretos sobre os feitos de Sansão estão em Jz 13-16 e 1Sm 4,18; 7,2; 13,1; 2Sm 2,10s; 5,4s numa data chave de 480 anos em 1Rs 1, mas não acrescentam sem exceções explicações convincentes. A tentativa de cumprir a cronologia que se estende do Êxodo, os 40 anos de caminhada pelo deserto, na construção do Templo e o contexto literário de Ex a Rs (Octateuco) é vã. A cronologia em Sm e Rs com ou sem sincronização secundária em 1Rs 6,1 permanece assim e os dias em Jz são calculados com a visão de 480 anos de 1Rs 6,1, e a cronologia dependente em Sm e Rs não tem o mesmo nível.

Conforme Noth (1981), o esquema dos juízes e reis é diferente em suas explicações e em seus auxílios teológicos. “Fizeram mal aos olhos de YHWH”

não é original, mas significa a mesma coisa nos contextos e tem sentido diferente. Em Jz, o povo todo, como os juízes, fez mal aos olhos de YHWH; em Rs o fazer mal aos olhos de YHWH leva o povo ao pecado, menos em algumas ocasiões em Judá, que os reis fizeram certo e só o povo sacrificou em lugares altos. Isto é uma expansão secundária Dtr, como em 2Rs 17,7ss, como um juiz faz o povo todo pecar. Em Jz, o pecado do povo consiste em falhar no caminho de YHWH, mais específicamente, como é dito em Jz 2,7-10, em transgredir o primeiro mandamento e a lei toda. O esquema dos juízes move ao nível da redação secundária Dtr em Sm e Rs (1Sm 12,1ss). A ideia da centralização do culto é importante em Sm e Rs e não ocorre em Jz. A punição para o pecado segue imediata em Jz, mas a cada vez que adverte ao povo a clamar por YHWH, ele é ouvido e salvo nos próximos 20, 40 ou 80 anos. Esse esquema imitando o ritual de lamento e petição liga o tempo do juiz com a experiência de Israel no êxodo (em Ex 3 e 14; cf 1Sm 12,8ss) e é mais antigo na versão cronista da história dos reis em 1 e 2Cr do que na versão Dtr em Sm e Rs. O “pecado de Jeroboão” é punido só no fim, com a rejeição definitiva de Israel e com a rejeição de Judá. Há as expansões recentes do Dtr em Sm e Rs em 1Rs 8. Com isso, temos a abertura para a possibilidade de arrependimento e a salvação da angústia. Observar a lei é a pressuposição de salvação do povo.

Para Kratz (2005), as objeções contra essa ideia de unidade do reino e do culto e outras coisas distinguem Sm e Rs de Js e Jz e têm um papel fundamental no reino e no lugar de adoração (Jerusalém) escolhido por YHWH. Importante é que em Js e Jz o povo não corre depressa para escolher o lugar de adoração. Em Dt 12-26, observa os mandamentos e a aliança com ou sem o rei, traz os dons da terra diante de YHWH e se regozija. YHWH espera muitos anos antes para inaugurar o reinado e o Templo, escolhe Davi e promete a ele a construção do Templo, mas é Salomão, que sucederá a Davi, quem vai construir o Templo. Essas coisas estão de acordo com Dt 12 e com o primeiro escritor Dtr em Sm e Rs. O próprio texto de Sm e Rs segue o mesmo esquema em relação à morte de Moisés, em Dt 34, e também o assentamento em Js 1-12. A constituição das doze tribos na terra é imediata e sem passagem na distribuição da terra em Js 13-22, e a batalha dos juízes contra o povo vizinho com o qual os reis mais recentes de Israel e Judá têm uma vez mais entrelaçados os textos. A digressão artificial sobre as tribos e os juízes dá sequência a um fundamento histórico em

Jz 17-21. Essa passagem permanece fora do esquema Dtr, e os relatos mais recentes da história de Israel fazem o mesmo com ele. Há uma razão teológica para a divisão e a mudança desse texto: a meta não é a centralização do culto, a unidade da deidade, do culto e do reino (Dt 6,4-5 e 12,13ss), mas exige a unicidade e exclusividade de YHWH. O primeiro mandamento e a contrapartida de Deus uno não é antes a unidade do reino, mas a unidade do povo é a razão por que Judá está ausente do quadro do esquema dos juízes em Jz 3,7-16,31. Isso pertence a Israel só no tempo de Davi. O que pressupõe ao texto posterior é o controle sobre "Israel". No texto, são calculados os reinados juntos ou separados em dois estados: o Estado de Israel e o de Judá ou o reino das doze tribos. Mas dá o sentido que os israelitas aparecem no êxodo do Egito e no assentamento em Ex a Jz. O argumento sugere o Eneateuco, constituído através de Juízes, inicialmente junto só nos livros de Ex a Jz. A pressuposição para os estados de Israel e Judá forma a unidade como o povo antes da fundação do Estado é o prefácio provido por Gn, com a ligação genealógica entre Israel e Judá nas narrativas patriarcais (Gn 29,35) e o sistema das doze tribos. YHWH é o Deus de Israel, e Israel é o povo de YHWH. Esse é o tema que em Js e Jz mobiliza a redação Dtr, que é orientada pela lei de Ex a Dt desde o começo, mas em Sm a Rs só ocorre o segundo Dtr e o terceiro, e as fases posteriores do desenvolvimento literário até a canonização final do Primeiro Testamento.

Em Kratz (2005), a comparação entre a redação Dtr em Js e em Jz é bem recente, como no escrito básico Dtr em Sm a Rs (Dtr^{G}) e foram feitas muitas expansões recentes Dtr em Sm a Rs (Dtr^{S}), que servem para combinar a literatura e os termos teológicos da história do povo de Israel no Hexateuco (Gn ou Ex a Dt). Esses textos são também dominados pela redação através da lei e suas modificações, o mesmo ocorre com a OHD sobre o reino nos dois estados sincronizados de Israel e Judá (Sm a Rs). A redação Dtr em Js e Jz está conectada nessa ligação e traz essas obras narrativas separadas anteriormente, em que talvez leia a ordem histórica, a história do reino em Sm a Rs no contexto histórico da salvação dentro do Eneateuco. A redação Dtr em Js e Jz é complexa em si mesma. De acordo com o comissionamento de Josué por Moisés em Dt 31,1s.7s, o primeiro limite está mesmo em duas perspectivas: a ocupação e distribuição da terra. E depois, na narrativa da morte de Moisés, em Js 1,1-2.5-6,

foi ordenado por YHWH mesmo a ser enterrado em 11,16-23. O interesse principal da redação focaliza o resto (*shqt*) diante da guerra, que é cumprida com a ocupação de toda a terra sob Josué (11,1aα.23b). Após a narrativa do assentamento em Js 2-11 que se ajunta a Dt 34,5s parecido com 2,1 ou 3,1, isso é o ponto de partida para a época dos juízes que se segue. Esse "resto" (o povo que permanece em Judá) perde-se de novo porque o pecado dos israelitas foi combatido e o povo permanece em pecado (Jz 3,11.30; 5,31; 8,28). A segunda tarefa dada em Dt 31,7s; Js 1,5s de distribuir a terra a Israel (*nahalah*), segue subordinada. Seu cumprimento é comunicado em 11,23a e foi juntado diretamente a 11,16aα com o v 23aα sem a glosa de 12,7s e os capítulos 13ss "para as tribos conforme as suas divisões" e também pressupõe as inserções nos vv 16-22 – os vv 16s ou vv 1-19 após os capítulos 13ss – e a recapitulação de 11 (15).16aα no v 23aβ. Poucos versos em Js 1 (vv 1s.5s) e 11 (vv 1-23) formam junto com o estrato básico da redação Dtr em Js, mas presumíveis são todos ao mesmo nível. A redação tem uma transição que atravessa de Dt a Js antes de ser inicialmente uma duplicidade em 11,16aα.23b. Aqui ela abre dessa forma na antiga narrativa do assentamento para continuar depois em Jz. Em contraste, o texto de Dt 31,1s.7s e o comissionamento por YHWH dependem da ligação de Js 1,1s.5s. (cf 31,2b) que parece ser uma redação ou de formação recente. Esses textos introduzem a quebra anterior (com Js 1,1 cf Jz 1,1; 2Sm 1,1; 13,1) na antiga transição de Dt a Js em Dt 26,16 + 34,1a.5s + Js 2,1 – e aqui num modo especial a narrativa enfatiza a iniciativa de YHWH e a identidade do comissionamento de Moisés por YHWH.

Soggin (1972) declara que os detalhes juntaram-se a esses textos no estrato básico da redação Dtr em Js 1,1s.5,1s; 11,16-23. Js 1,3-4 acrescenta uma descrição do território (cf Dt 34,1b-4). Js 1,7.8-9 liga a promessa de apoio nos vv 5s com uma admoestação do estudo da lei (cf Dt 31,3-6. 9-10). Js 1,10-18 envolve duas tribos e uma metade das tribos no leste do Jordão que têm completado seu assentamento (cf Nm 32; 34,13-15; Dt 3,18-20; Js 12,1-8; 13,8ss). As descrições posteriores do território da luta dos reis contra a antecipação são listadas em Js 12,1a.9-24 e acrescentadas em 11,16-22 e 12,1b-8. Sempre conforme Js 11-12, a terra toda foi ocupada e dividida. 13,1-7, começa de novo com a enumeração dos territórios na periferia que têm sido conquistados e a mudança para Josué distribuir a terra pelo sorteio para as 9 e

meia tribos a oeste do Jordão, com o resumo em 21,43-45 e a liberação de duas e meia tribos a leste do Jordão em Js 22. Js 13-22 é composto de várias listas de lugares e territórios que são forçados na aliança das doze tribos e constitui, certamente, não uma unidade, pensa no estrato original – como um corpo estranho ao conservar o programa da narrativa no livro dos juízes indicado em 11,23b. Os sacerdotes, a tenda e o procedimento com o sorteio mostram a influência do Código Sacerdotal. O procedimento com o sorteio é tomado do material básico, só podemos recorrer à LXX. Reconhecemos pelo resumo da distribuição da terra (*nahalah* – herança) em 21,43-45 que se duplica em 11,16-23, a passagem toda é uma adição. Coloca ênfase especial ao tomar a posse da terra (*yrsh*) e usa a raiz *nwh* (no *hiphil*); aliás, o termo seria *shqt* "resto". Isso tudo é uma adição e é evidente ao assumir 13,1a em 23,1b. Tudo isso que está em 13,1b-23,1a é uma inserção posterior; 13,1a = 23,2b a introdução ao discurso do adeus em Js 23-24 é original. Mas o discurso de adeus mesmo é uma adição e não uma unidade. Em parte pressupõe a expansão elaborada em Js 1; 11-12 e 13-22, e a questão do povo em 23,3ss, que deve cumprir a promessa em 21,45 e em 23,14ss. As tribos e a ocupação da terra estão narradas em 24,1ss, a lei é narrada em 1,7ss. A relação dessas duas adições em Js 13-22 e Js 23-24 é acrescentada de novo nos capítulos 23-24. De outra forma, isso foi conectado em relação literária entre esses textos e a sua continuação em Jz 1-3.

Ao comentar o livro de Juízes, Soggin (1972) mostra o arranjamento desse texto como um esquema Dtr, que também ocorre em Jz 3,12-15,30. Nesse esquema simples, os elementos seguintes são: a fórmula sobre os pecados no v 12; os israelitas são libertados das mãos dos inimigos por muitos anos, vv 12-14, clamam a YHWH, e isto está na narrativa da libertação no v 15; a fórmula sempre subjugada e o resto, no v 30; a fórmula sobre a morte, repetida em 4,1b. O esquema básico é o mesmo sempre em todos os livros de redação Dtr, mas existe uma variação de fórmula em 3,8 e 10,7 sobre a "ira de YHWH" acrescentada à libertação das mãos dos inimigos sempre com a fórmula "deu, vendeu nas mãos de" (3,8; 4,2; 10,7) ou em 6,1; 13,1 ou "fortaleceu Israel" e, 3,12; mostra o grito a YHWH em 3,9.15; e a origem do salvador. No caso de Sansão, o clamor precede a fórmula em 13,1; em 3,10 e 4,4 a fórmula sobre os juízes está ausente e acrescenta a subjugação. Mas em 12,7 e 15,20; 16,31, com a data e lugar da perda de tempo restante, é costumeiro na lista dos juízes

menores em 10,1-5; 12,8-15 (cf 9,22). As três variantes da fórmula da expressão "morrer" são oferecidas nos textos de 3,11; 4,1b; 8,28. No caso de Débora e Baraque, em Jz 4-5, há uma nota sobre o verbo "matar" e o verbo "ser assassinado" (קטל), como ocorre no caso da lista dos juízes menores, em 10,1-5 e 12,8-15.

Para Soggin (1972), essas variações esquemáticas têm sido inseridas no livro de Jz e tiveram vários outros estágios. Ele parte do "livro dos salvadores" que é pré-Dtr e está em Jz 3-9, cujo esquema está na fórmula do primeiro Dtr e na última redação Dtr. A forma correta aqui está na composição clara e dividida em duas variações do mesmo esquema: Jz 3,7-8,28 e Jz 10-16. Na primeira parte, a "salvação" (*ysh*) e o "resto" (*shqt*) dominam; e na segunda, a justiça (*shpt*) significa governar ou reinar, e o espírito de YHWH (*ruah YHWH*). A ligação intermediária é o reino de Abimeleque em Siquém em Jz 9, que é pressuposto na lista dos juízes menores, em 10,1-5, como "julgadores" do chefe Jeftá sobre Gileade, em 12,7.8-15. A primeira parte provê certa base para a atividade dos juízes (cf 4,4, mas aqui está explícito no sentido "pronunciar a justiça"). Outras formas ultrapassam a base assimilada na segunda parte ou na identificação dos salvadores e juízes: 2,11=19; 3,10; 6,34 o salvador é um juiz possuído com o espírito. Em 10,1; 13,5, o juiz é ao mesmo tempo o grande salvador da pátria. As duas partes podem dar origem à sucessão, as passagens em Jz 6,25-32; 7,1; 8,29-3 + 9 e 10,1-5; 12,8-15 como textos secundários que podem ter sido inseridos depois. A harmonização do "salvador" como "juiz" pode ser tomada depois. Mas isso não produz um "livro de juízes" pré-Dtr. A fórmula do esquema sobre o pecado: "e os israelitas fizeram mal aos olhos de YHWH", é usada nos textos Dtr. Esse esquema constitui e liga as duas partes do livro, e é tomado do esquema Dtr sobre os reis e da versão redacional das narrativas sobre os salvadores e juízes, em Jz 3-8 e 9-16. No começo da narrativa, a redação tem uma função de construir a transição da história do povo em Gn a Js para uma história do reinado em Sm a Rs. O esquema é meramente teológico, e descreve as narrativas para exemplificar a seguinte forma:

Gn → História do povo → Js → *Hexateuco*

Sm → História do reinado → Rs → *Eneateuco*

Em Soggin (1974), a narrativa mostra que o "salvador" está na primeira

parte de Jz 3-8, e que esse texto é mais uma pré-história de Israel (de modo especial em Ex 3,e 14), o “governo” e o “juízo” está na segunda parte do texto em Jz 9-16, mas, que em 9,22 e 10,1-6; 12,7.8-15 toma um colorido analítico. Esses textos estão mais relacionados com o tempo da monarquia em Sm a Rs. Os termos salvar e julgar podem ser semelhantes, como o dom do espírito aos juízes. Essa nova fase da história de Israel prepara para a transição do tempo dos salvadores ou juízes à monarquia – que em sua parte tem uma introdução correspondente em 1Sm 4 e 7-8; 10,17-27 e 12. Essa preparação toma lugar não em um, mas em vários estágios narrativos.

Kratz (2005) analisa esse bloco narrativo de modo diferente, falando do preenchimento da narrativa e da fórmula sobre o pecado. Deixa bem clara a harmonização gradual dos temas entre salvação e julgamento dos juízes predecessores dos reis de Israel e Judá. Sugere o critério unitário da narrativa para medir o mal e a justiça na história do povo e da monarquia. A fórmula paralela “e os israelitas fizeram mal aos olhos de YHWH” é original. “Os israelitas” é o sujeito da história do povo de (Gn) Ex a Js com a censura aos reis de Israel e algumas vezes Judá, de Sm e Rs em Jz 3,12; 4,1; 6,1; 13,1, corresponde a 3,7; 10,6. O “mal aos olhos de YHWH” significa o que não foi dito, mas segue o contexto de tal fórmula. O critério é generalizado quando transferido ao povo; a exigência para a unidade do reino e do culto feita em Dt 12 e o Dtr primitivo e desprezada pelos reis em Sm a Rs, conforme Dt 6,4 baseado na unidade de YHWH, retorna na exigência geral a YHWH único e povo único, que manifesta a si mesmo na exigência para a obediência à lei, lembrando o que a lei requer. Essa exigência é anunciada pela primeira vez nos acréscimos a Dt 12,13-18 nos vv 19-28 (vv 25.28 e 13,19; 21,9; 16,18). A situação que ocorre no livro de Juízes pode ser vista em Ex 1,26 e no conteúdo dos mandamentos (cf Nm 32,13; e com a explicitação em Dt 4,25; 9,18; 17,2; 31,29). “O fazer mal aos olhos de YHWH” significa desprezar ou transgredir toda a lei revelada em Ex a Dt no cumprimento do que depende da relação entre YHWH e Israel. YHWH é o Deus de Israel e Israel e o povo de YHWH, mas Israel cumpre o poder de YHWH. A substância da lei e da aliança em Ex 19-24 (32-34) e em Dt 5-30, com o primeiro mandamento, que coloca a relação entre YHWH e Israel sob a lei e declara a função de exclusividade de YHWH, tem sido pressuposta nesses textos e nas redações posteriores. A conexão inicial não se

torna explícita na descoberta da fórmula do livro de Juízes. A renovação da aliança em Js 23-24 esclarece o significado da generalização do esquema dos reis no livro dos Juízes. Como em Js 23-24 e no esquema da narrativa dos reis, ou no esquema dos juízes, o que é secundário são as marcas detalhadas sobre o pecado de Israel, que serve a deuses estranhos e o povo de YHWH que se mistura com os povos da terra: Jz 2,1-3,6; 3,7; 10,6.10-16; só aqui faz que a "ira de YHWH" se ascenda e apareça em 2,14-20; 3,8; 10,7.

Tanto em Kratz (2005) como em Soggin (1974), os apêndices dos textos descrevem as histórias tribais em Jz 1 e 17-18; 19-21 agrupados às narrativas sobre os juízes, em Jz 2-16, como no esquema não Dtr de juízes ou época dos juízes. O quadro das passagens continua a narrativa do assentamento das tribos em Nm, Dt 1-3; Js 1 e 13-22 e acrescenta os detalhes de um sucesso só parcial da conquista das cidades dos cananeus e os conflitos entre Israel no curso da ocupação da terra. O contraste a Jz 3-16, Judá e a oposição para as tribos do norte/Israel não tem um papel considerável. O esquema de juízes sugere a continuidade e similaridade do pecado na entrada na terra; e só através da natureza de um longo sofrimento de YHWH e seu cuidado para com Israel, e a queda de Israel e Judá, a fórmula que está nos apêndices em Jz 17-21 (17,6; 18,1; 19,1; 211,25 cf Dt 12,8 para o tempo antes da entrada na terra prometida) desenha a distinção entre um tempo em que foram certos aos seus olhos e no tempo dos reis, no qual a provisão parece ser prometida. Se Jz 3-16 não foi um apêndice em Jz 1 e 17-21, em que a continuação natural da narrativa do assentamento em Nm a Dt 1-3 e Js atribui a uma narrativa antiga margeia o Pentateuco ou o primeiro redator (judaíta) da OHD dentro do qual a teologia e a redação é favorável à monarquia. Mas a continuação é algo natural e de forma artificial, em que se reconhece que todos os juízes, quanto o próprio Israel estabeleceu-se na terra. Essa é a parte preliminar da tradição histórica em Jz 17ss; Jz 1; e 17-21, essa narrativa consiste no preencher as passagens e, de modo particularm Jz 19-21 e Js 13-22 indicam que houve outra influência que é da mão do escritor Sacerdotal. A linguagem e o conteúdo dos livros provam que essas passagens narrativas são pós-Dtr. São textos reminiscentes que, na visão do Cronista e na visão do período, são anteriores à monarquia (cf 1Cr 15,1-7).

Em Rad (1984), a historicização dessas passagens está no quadro de Dt 1-3; Js 1; 13-22; e nos apêndices que contribuem para a integração do livro de

Jz na história da salvação e ao mesmo tempo os textos se tornam independentes. O começo das narrativas, em Jz 17,1 e 19,1, que corresponde a 13,2 e em 1Sm 1,1; 9,1, é significante. O começo em Jz 1 e a divisão das épocas estão também na fórmula em Jz 17-21 e têm um sentido de neutralização da lei para se viver na terra em Ex a Dt. A origem do quadro institucional era para observar a lei sob os reis – de Judá – em Sm a Rs. Isso é descrito no tempo dos juízes e introduzido pelo primeiro redator Dtr na redação de Jz e a recordação desses fatos está em 1Rs 3,2s. A pureza e a unidade do culto conforme Dt 12 pressupõem o Templo em Jerusalém e não coincide com Dt 12,9, falando do resto (*nwh*) que é cumprido não em juízes (*shqt*), mas em Davi e Salomão em 2Sm 7,1.11; 1Rs ,18;8,56. No tempo dos juízes, não foi acrescido à época da monarquia, mas para a época do assentamento, antes da monarquia. Assim Js e Jz cada um em seu caminho, de acordo com os preceitos de Moisés e sua lei no Pentateuco, com o assentamento das tribos sob Josué e depois com a morte de Josué: Sm a Rs tem o seu próprio caminho, no contexto com Davi e a monarquia. No livro de Crônicas e à parte de sua divisão, temos as sequências de narrativas de épocas na história das tribos (1Cr 1-9) e a história da monarquia que tem uma mensagem do que aconteceu em tempos recentes (1Cr 10ss).

Soggin (1972, 1974), ao comentar Js e Jz, diz que eles podem ser separados num estrato básico Dtr (Js 11,16aα.23b ou Js 1,1s.5s; 11,16-23). O esquema simples de juízes em Jz 3,7-16,31 e uma série de estratos suplementares que foram expandidos pelo Dtr e pós-Dtr (alguns, influenciados pelo Escrito Sacerdotal). Essas sequências têm em comum não só um interesse redacional na história do povo e da monarquia, mas no fato que trazem o sinal da lei, a exigência exclusiva de YHWH a seu povo. No processo, torna-se evidente que a forma é mais concreta e preenchida com as definições cúlticas, genealógicas, políticas e geográficas. A polêmica contra os deuses estrangeiros, o sistema das doze tribos, regiões e localidades, em que eles têm o tema da conquista de toda a terra, que ainda não aconteceu completamente. Esse desenvolvimento é examinado em amostra pela mobilidade redacional e histórica em Js 23-24; Jz 1-3. A situação é a seguinte: a conclusão do livro de Josué em Js 24,28-31 é repetida em Jz 2,6-10 e Js 24,28; Jz 2,6; Js 24,29 em Jz 2,8s; Js 24,31 em Jz 2,7 são iguais. Em Jz 1,1-2,5 coloca-se mesmo entre esses

textos, e as periferias externas estão entre as narrativas em Js 23-24 e Jz 2(7.10).11-3,6 mostram as relações próximas. A conexão antiga de Js 21,43-45 e Jz 2,8-10.11ss é reconhecida dentro desse esquema textual e tem sido preenchida pela inserção sucessiva de Js 2-24 e Jz 1,1-3. Mas se relaciona primeiro através de Js 23/Jz 2,6-10 e depois com Js 24/Jz 1,1-2,5.

Noth (1981) reconheceu que esses textos têm caráter secundário: Js 13-21 (22) e 21,43-45 contra o texto de 11,1-23. O autor reconhece que a continuação de Js 11-12 em Js 23/Jz 2,6ss e em Js 24,1-28 e Jz 2,1-5 está somente em Js 2,1-5 e depois de Js 24,29-31.32.33 e Jz 1 ou em Js 24 e Jz 1 os quais têm sido inseridos depois. A redação Dtr foi combinada uma a outra narrativa e temos os textos de Js 11,16aα.23b + 12,1a.9-24 e Jz 2,8 + 3,7ss num esquema simples, e que o resto (*shqt*) em Js tem o esquema original de Jz.

Para Soggin (1972), o texto de Js 13-21(22), Js 23; 14; Jz 1; 2,1-5 e sua ultrapassagem está em Js 24,28-31 e Jz 2,6.7.10 consta de secundárias inserções, mas põe a questão da cronologia como relativa. A relação entre Js 13-21 (22) e Js 23-24 é decidida pela relação de 13,1a 23,1b. A introdução é original em seu contexto nos discursos de adeus em Js 23-24 e no contraste da geografia tribal em Js 13,1-23,1a na ligação em 23,1b a 21,43-45 e a recapitulação de 13,1a em 23,1b que são secundárias. O primeiro discurso de adeus em Js 23-24 é agrupado a Js 11-12 com 13,1a = 23,1b e a geografia tribal em Js 13,1-23,1 a que foi inserida nesse local. A transição de Js 23-24 a Jz 1-2 começa com a passagem textual em Js 24,28-31/Jz 2,6-10. Isso confirma a assunção maior da conquista da cidade construída em termos de história tribal em Jz 1 e a passagem de 2,1-5 com a última perda neste contexto e foi inserida na antiga conexão entre Js 23-24 e Jz 2,6-10 (2,11-3,6) centrando no serviço de YHWH. A demarcação do livro de Jz em Js 24,29-31.32.33, conclui o livro de Josué e coloca Jz 2,7-9 antes de Jz 1,1 com a conexão com a inserção de Jz 1. Esse texto marca o começo do livro de Juízes, como Jz 17-21 marca o fim. A relação inversa é excluída, desde Jz 2,7-9 e pode ser assumida de Js 24,29-31 após a inserção de Jz 1,1. A ultrapassagem em Js 24,28 = Jz 2,6 (cf Jz 13,1a = 23,1b) forma a intersecção literária para a inserção de Js 24,29-33/Jz 1,1-25. Na conexão entre Js 23,1-24,28 e Jz 2,6-3,6 podemos distinguir entre os textos que estão a serviço de YHWH, contrastando-o com os outros deuses. Esses textos conectam-se com o tema em questão dos outros povos (na Terra Prometida),

com o aspecto da conquista completa da terra (*yrsh*). Jz 2,6-3,6 fala da difícil decisão de fazer a caminhada de Gilgal a Betel para tomar posse do território. No texto de 2,7-3,6, a restauração do programa está no contexto de 2,11-19, e ambos os textos pertencem à primeira categoria e 2,20-3,6 (e 2,1-5,6) e os outros relatos pertencem a uma segunda categoria.

Para Kratz (2005), o texto de Jz 23-24 é uma narrativa redacional complicada. Os temas são diversos, e dos dois discursos, um é antigo e o outro é mais recente. Por seu turno, Noth (1981) hesita em declarar se é incerto ou certo falar de um relato original. Quanto ao texto mais recente, nós damos a prioridade a Js 23, mas isso não encontra o mesmo texto com estratificação igual a Jz 2,6-3,6, em que está a verdadeira questão da verdadeira adoração (Js 24) e a questão dos povos (Js 23) a serem derrotados. A solução presumível se liga na estratificação de Js 23-24. O começo natural do discurso de adeus de Josué em conexão com Js 11-12 está em 23,1b-7.23,3 seguindo uma coleção refeita para mostrar que YHWH tem feito isso, como os reis e os povos conquistados estão narrados em Js 2-12. O texto mostra que os atos do povo estão diante dos olhos de Israel e de YHWH, e o que Ele fez a Israel, para salvar seu povo. Js 23,4 foi editado posteriormente. Textos divergentes e no fim do discurso primeiro, em 23,16, discute o tema de “outro povo” e conquista a terra que ainda está por vir. Há uma conclusão de admoestações em 23,14-16 que cita 21,43-45. O segundo discurso de adeus começa em 24,1, pedindo para as tribos de Israel se reunirem em Siquém. Este é o lugar onde Abimeleque governou como rei (1Rs 12,1) e é uma surpresa pensar em Jeroboão I, e escolher um só Deus todo-poderoso, algum grau como contraponto para a fundação da monarquia do norte israelita (cf 1Sm 10,17-27). Palavra por palavra concorda em Js 24,1 com 23,2 e sobrepõem os relatos como os relatos das tribos em Js 13-22. Os relatos mostram que o povo estava diante de Deus, o que indica que é uma forma redacional acrescida com termos literários que dependem de um texto posterior em 23,1. Após a divergência em 23,4-16 conecta com Js 13-21 e faz Js 23-24 em dois discursos. Originalmente assume que Israel tomou lugar no campo de Gilgal (cf Js 4,19b, e em 10,43 e Jz 2,1). Js 24,1 mostra a assembléia em Siquém. A nova introdução em Js 24,2-13 toma lugar de Js 23,3. E de novo o texto mostra como retrospecto histórico, mas à margem do texto em Js 24,14 fica diferente. Nesse texto, há uma introdução com

a expressão “e agora” que é anacrônica. Se essa terminologia encontrada no relato dos excursos em Js 23,4-16 faz surgir uma nova seção subsequente que ocorre em Js 24,14-28 e essas seções posteriormente foram removidas ou tiveram outras adições posteriores, essa seção se encontra na forma bem parecida que ocorre no início ou no abrir do discurso que ainda encontramos na breve reminiscência dos atos de YHWH em 23,1b-2,3.

Para Soggin (1972), Js 24,25-27 toma uma forma secundária de Js 24,1 de novo, e termina com uma testemunha narrando os fatos. Assim, a escolha de Deus por Gilgal e para fazer a aliança em Siquém tem outra sequência. O povo em Js 24,28 e no v 22, como se fez também no v 27, tem uma sequência diferente. Assim, o texto básico em Js 23-24 prevê Js 23,1b-3; 24,14a.15-16.18b.22.28, que continua em Jz 2,7-10. A análise desse nó da composição em Js 23 a Jz 3 confirma a diferenciação na redação Dtr feita acima. A primeira redação em Js e Jz (Js 11,1aα.23b + Jz 2,8; 3,7ss) combinando com (Gn) a Ex/Js com Sm/Rs é seguida pela obrigação renovada ao primeiro mandamento (texto básico em Js 23-24 e Jz 2,7.10). Antes isso estava implícito no contexto literário (cf Dt 31,1s.7s; Js 1,1s.5s) e agora é explícito o critério para “fazer mal aos olhos de YHWH” no esquema de Jz e no esquema de Rs. A exigência universal de YHWH à adoração exclusiva torna-se o ponto de partida para as explicações cúlticas do primeiro mandamento em Jz 2,1-10 e o esquema de juízes e reis mesmo (cf Js 24,14b.19-21.23s), a expansão da parênese legal (Js 1,7-9; cf 23,6), a geografia tribal (Js 1,10ss; 13,1-23,1a) e a questão dos povos em conexão com a conquista de toda a terra (Js 1,3s; 11,16-23; 12,1-8; 23,4-16; 24,24,1.17-18a; Jz 2,1-5 com assunção de Js 24,28 em Jz 2,6; Jz 2,20-3,6). Recentemente os limites do livro estavam em Js 24,1-13.25-27.29-33 e Jz 1, mas tiveram um desvio narrativo entre os textos de Js 23,1-14,28 e Jz 2,1-6,7ss.

O esquema abaixo explica a sequência redacional de um deslocamento para o outro. Esse esquema vai do livro de Josué para o livro de Juízes. Essa deveria ser a sequência, mas as inserções posteriores deixaram-na desta forma:

Jz 2,8-9;37ss (Js/Jz)_____Jz 2,8-9;37ss(Js/Jz)

Js 23,1b-3 + 24,14-28_____Jz 2,7.10.11-19

Js (11-12); 13,1-23a_____Js 23,4-1_____Jz 2,1-5.6.20

Js 24,1-13.29-33/Jz 1

Kratz (2005) mostra que se removermos vários estratos da redação de Js e Jz, em Js 2-13 e Jz 3,16 eles são materiais elaborados em Js e Jz e que não permanecem na redação de forma intacta. No livro de Js temos mais ou menos a narrativa que foi costurada, e o tema é o assentamento dos israelitas. Está baseado no original da tradição de Js 6 e 8, que tem como origem a tradição de Jericó e Ai na adição encontrada ao cruzar o Rio Jordão em Js 2-4 e na narrativa do assentamento. O estrato original começa no texto em Js 2,1 e narra o seguinte: de Shittim, na Transjordania, Josué envia espias do lado oposto a Jericó. O rei de Jericó persiste, e os espias se refugiam na casa da prostituta Raabe, retornam sãos e salvos e relatam os acontecimentos ao comandante Josué (Js 2,1-7.15s.22s). No próximo dia, Josué surge e guia o povo de Shittim sobre o Rio Jordão e o rio se abre. Eles vão ao campo em Gilgal, perto de Jericó (Js 3,1.14a.16; 4,19b). Jericó estava vencido, e YHWH disse a ele que a terra estava dada. Na manhã seguinte, Josué e o povo circulam a cidade; tocam as trombetas e pronunciam o grito de guerra. Os muros caem e os habitantes são capturados (6,1-3.5.12a.20b). Depois de Jericó cair, vem Ai. YHWH deu a Josué e ao povo a cidade antes do amanhecer e começou a batalha com Israel. Josué vence os inimigos. A cidade é cercadae incendiada (Js 8,1-2a.10a.11a.14.19). Os israelitas estão com todos os reis cujos nomes e cidades são listados sob a chefia de Josué (12,1a.9-24). O resto pode ser lido em Js 2-17, que é o resultado de várias revisões em torno da narrativa original, costuradas e interpretadas teologicamente. Isso pode ser redação pré-Dtr, e as narrativas da guerra contra os reis do Sul e do Norte em Js 10-11 são baseadas nas antigas reminiscências do sol e da lua em Gibeão 10,12s. As águas de Meron em 11,5.7, as pedras de frente à caverna, a relação da destruição devastadora das cidades nesse estilo e a guerra contra as cidades e os reis mencionados em Js 12,9-14. As adições estão em Js 6 e 8, e as narrativas das relações da conquista da terra, das guerras de defesa e da lista dos reis em Js 10-11 tomam forma diferente do que está narrado em 12,9-24. As adições são pressupostas na versão do texto de 11,16-23 (vv 18-20), e as narrativas foram expandidas no tema da distribuição da terra.

Para Kratz (2005), o Dtr e as revisões pós-Dtr foram os que reelaboraram

o texto em Js 2-12. Esses textos passam a ter o colorido especial do escritor Sacerdotal, que, ao elaborar o texto da narrativa de cruzar o Rio Jordão em Js 2-4, escreve de forma simples a procissão cultual sacerdotal; os episódios em Gilgal, a segunda circuncisão, a vergonha do Egito, a Páscoa, o maná com a produção da terra e a teofania diante de Jericó em Js 5 faz que Josué seja o segundo Moisés e o seu substituto. Os numerosos suplementos em Js 6 e 8 são de origem do culto e das guerras. As proibições de culto e sacrifício, acrescidas da história exemplar sobre as formas de distribuir o saque e a interdição estão em Js 7. A aliança com os gibeonitas em Js 9 (1,1b-4; 11,19) interrompe a conexão entre 10,1a.3ss. E Js 6 e 8 coloca a cena da batalha (10,5.10.12) em relação especial com Israel. A complementação da interdição em 10,28-43 e 11,10-15 de acordo com Js 6 e 8 e não menos com as passagens de Js 1; 11,16-32; 12,1-8 já foram discutidas. A narrativa pré-Dtr costurada em Js pode não ter existido por si só, mas é dependente do contexto literário: não é necessário, como o que todo o Eneateuco ou OHD postula. A pré-história do êxodo como porta de entrada na terra, temos visto que a narrativa primária e a conexão literária pontuam para Js 2,1; 3,1 na chegada de Israel em Shittim em Nm 25,1a e a morte de Moisés em Dt 34,5s (sem adições). A redação Dtr pressupõe Js 1,1s.5s, a inserção da lei Dtr e em Dt 3,1s.7s a premonição de Moisés ao concluir o tratado sobre a lei. No livro de Jz em contraste com Js, após remover o quadro redacional em que o primeiro exemplo de um salvador ou juiz, o calebita Otniel em 3,7-11 é também incluído, e não encontramos uma narrativa costurada, mas uma variedade de tradições individuais que são rodeadas e relacionadas umas com as outras. Elas narram os eventos memoráveis conectados com os heróis individuais de diferentes regiões de Israel. Essa pode ser a sequência resumida:

- Eudes, filho de Gera, uma benjaminita (3,15), que matou Eglon, rei de Moabe, de uma forma curiosa (3,1-2);

- Baraque, filho de Abinoam, de Kadesh em Naftali, que é convocado pela profetisa Débora, a esposa de Lapidot, do país da montanha de Efraim, contra certo Sísera de Harashet-há-goiym. Desse seu ponto no monte Tabor forçou Sísera a fugir, rompendo Kishon e Sísera foi morto, não por Baraque, mas curiosamente por uma mulher, Jael, a mulher de Heber, o quenita (4,4a.5a.7.10a.12.14b.15b.17aβγ.18-22). O evento mudou duas vezes, na proa,

em Jz 4, e outra vez em forma poética em Jz 5;

- O cântico de Débora em Jz 5 é lembrado como a vitória sobre o assentamento. Há vários pontos diferentes: ao juntar a partida de Débora e Baraque, em 4,12, parece nada dizer e foi acrescentado a 4,8s.10b.14a, sempre pressupondo Jz 4; coloca seu ponto alto em Jz 5,7.12. Jz 5,19s ligado a Sísera e Jabuí de Hazor, em Js 11, parece pressupor. Jabuí torna-se rei de Canaã em 4,2.7.17b.23s. A israelitização na narrativa é sem dúvida secundária em Jz 4, e é tomada no estágio posterior em Jz 5. Israel é o "povo de YHWH" e é dividido em dez tribos do Norte – e as tribos do Sul em Judá, Simeão e Levi são deixadas fora de Jz 3-16, e os filhos de Manassés: Mahir e Gileade aparecem no lugar das duas tribos e meia de Manassés. Isso considera a extensão do raio da versão em Jz 4, conforme o qual só naftalitas e zebulonitas são envolvidos. Não vemos qualquer razão para uma redução das tribos em Jz 4;

- Gideão, o filho de Joás, de Ofra em Abiezer, para quem o anjo de YHWH apareceu. Há um altar de YHWH em sua casa; com tema para YHWH. Gideão foi à batalha contra os midianitas e conquistou-os no caminho, tomando de forma curiosa o sangue da vingança em dois reis midianitas, Zeba e Zalmuna (6,11a.19.21.24; 7,1b =8b.13-14.15a. 1-21.22b; 8,4.10-12.18-21bα). Os episódios individuais parecem ser incluídos nos livros dos Juízes. Em acréscimo, há uma israelitização e posterior interpretação teológica do material dentro no quadro do livro de Jz e o esquema Dtr de Juízes em 6,1-6 e 8,28 = 6,7-10.11b-18.20.22-23.33-35.36-40; 7,2-8a.9-11.12.14a (só "homem em Israel").15b.22a; 7,23-8,3; 8,5-9.13-17; 8,21bβ-27. Mas o zelo de Gideão para YHWH contra Baal em 6,25-32 foi uma forma de construção do altar em 6,11-24 e o clamor da batalha "por YHWH e para Gideão" em 7,18.20 e para o nome Jerubaal em 9,1s pode ser uma centelha fora do Dtr no livro de Jz. A identificação de Gideão em Jz 6-8 e Jerubaal de Jz 9 através de 6,2-32; 7,1; 8,29-32, depois suplementado nos vv 33-35, é responsável para a inserção do capítulo 9 e com a ligação dos "juízes" nos capítulos 10-16 (10,1-5; 12,7.8-15) para os salvadores em último "resto" na fórmula em 8,28 sem essa conexão. O confronto entre YHWH e Baal está em Jz com a redação Dtr, e pode ser visto em (Gn) Ex a Js e Sm a Rs e nos suplementos Dtr no esquema do quadro em Jz e Rs, elaborado através do primeiro mandamento. Pressupõe Js 24,14-28; Jz 2,7.10 e pontua o contato com o juízo divino sobre o Carmelo em 1Rs 10,18-20. O relato do Dtr^G em Sm e Rs

foi seguido primeiro pela conexão redacional com (Gn) Ex a Js através da revisão Dtr em Js e Jz (Js 11,16aα.23b; Jz 2,8s; 3,7-8,28; e 9,1-16,31), então pela inculcação renovada do primeiro mandamento e a batalha contra Baal (Js 23,1b-32; 7,1; 8,29-32; 1Rs 18; 2Rs 10) e depois por explicitação do primeiro mandamento como polêmica contra o culto nas adições ao esquema sobre os juízes e reis e muitos outros pontos (Jz 8,33-35; 9,4.46);

- Abimeleque, o filho de Jerubaal, foi um herói trágico. O povo diz de sua origem, sua derrota na revolta por Gaal, e a desonra final de seu reinado em Siquém, de novo curiosamente se firmou sobre uma mulher 9,1-3.24-41.50-54. Assim, a narrativa e as conexões literárias com Jz -8 em 9,4-5.22-25.42-49.55-56 e o uso correspondente de que é chamada a fábula de Jotão em 9,8-15 em 9,7.16-21.57, em que Abimeleque faz uma usurpação cruel em Israel, pressupõe a incorporação no livro dos Juízes, a identificação de Gideão com Jerubaal em 6,25-32; 7,1; 8,29-32. 33-35 e depois na batalha contra Baal e o ponto de contato com o criticismo Dtr do rei em Jz 8,22-27; 1Sm 8 e 12;

- Jeftah, o gileadita, filho de uma prostituta, nunca foi chefe em Gileade. De origem ilegítima, ao retornar de Tob, forma para si uma tropa de mercenários. Os anciãos de Gileade o procuram para recrutar a sua armada na liderança na luta contra os amonitas, ditando as condições (11,1a.3.5b. 6-8.11a). A antiga narrativa tem dado um quadro em 10,6-10.17s; 11,29.33b;12,7 pela redação Dtr e expandido em 11,1-11 e estendido depois de 10,10-18 (v 11-16); 11,12-18; 11,30-33a.34-40; 12,1-6. As adições fazem uso de um tema abrangente em 11,30s.34-40; em 12,5s uma antiga tradição local pode ser encontrada nesse modo, mas temos então construções literárias que preenchem o esquema dos juízes com a polêmica contra o culto pertencer às linhas do primeiro mandamento e o estilo de Js 24,1-13 na pré-história do assentamento, centro do bloco do Hexateuco em Ex a Dt, de forma especial em Nm 20,24 e Dt 1-3;

- Sansão, o homem mais musculoso e forte das tribos de Israel, vê-se rodeado de mulheres da terra e é escolhido entre os filisteus. Mas as fêmeas provam a sua queda. O centro da tradição está contido em Jz 14,1-15,8. Antes, é incluída no livro de Juízes e foi expandida pela etiologia do lugar de Rama, em Judá, em 15,9-19, a continuação da história sobre as mulheres em 16,1-30 e a origem de uma lenda em 13,2-24. Sansão dá lugar entre os manoaitas de Zorah, que é incluído no clã dos danitas. A independência formal do ciclo da narrativa

com um estilo de Jz 9-12 (8,29-32; 10,1-5; 12,7.8-15) tem sido integrada no esquema dos juízes por 13,1; 15,20 e 16,31 (o dar o espírito em 13,5.25; 14,6-19; 15,14 e outros suplementos). No quadro do esquema Dtr “o crepúsculo de Saul pode ser reconhecido” em Sansão.

É certo que as listas formais dos juízes menores em Jz 10,1-; 12,8-15 vêm de uma tradição Dtr. Jz 10,1 pressupõe Jz 9 e no infinitivo “para salvar”, as narrativas em Jz 3-8. A lista completa pressupõe a israelitização do material antigo com sua limitação às localidades particulares. A coleção de nomes, números e lugares pode não ser ao menos inventada pelas informações nas listas do livro de Crônicas. As listas podem ter provido de um modelo para o desvio do esquema em Jz 8,29-32; 9,22; 12,7; 15,30; 16,31 e depois os suplementos narram o “juiz” em 3,10 e 2,11-19, mas esses textos têm sido derivados dos textos anteriores, como em 3,31, no esquema do “salvador”, e em Jz 3-8 são inseridos nessa ordem para preencher os 480 anos relatados em 1Rs 6,1.

Kratz (2005) mostra que essas narrativas são individuais e pertencem a pequenos ciclos narrativos do livro de Jz. Não são consecutivas, mas foram escritas e costuradas posteriormente. É nesse contexto que se coloca primeiro a história contínua no quadro da história da salvação de Israel que faz parte da redação do Dtr. Esses textos respiram o mesmo espírito e muitas vezes a sua função foi uma coleção perdida. Em todos os pontos locais particulares de contato, os lugares de sempre são Efraim ou Benjamim. Os heróis individuais de sua região e os eventos marcantes, os incidentes de guerra são de importância particular para o lugar ou o clã referente; as mortes estranhas são trazidas por uma mulher. Têm uma forma religiosa arcaica, e estendem a ela as formas profanas. A alternativa tem marcado fatores milagrosos e em ambos os aspectos os distinguem do sistema teológico da revisão Dtr, segundo a qual nada aconteceu sem a ação calculada de YHWH. E tomam lugar na transição da forma tribal para a monarquia ou refletem as condições do governo durante a monarquia no nível sob a nação e contra todo o fundamento dos lugares individuais e clãs no nível tribal sob a monarquia.

No livro de Soggin (1974) sobre Juízes, as tradições são semelhantes às narrativas patriarcais de Gn, as quais oferecem a mesma espécie de material nas cores da história familiar, com a diferença que as narrativas patriarcais

constroem a genealogia ou ao menos a ponte contratual para os clãs vizinhos e povos amonitas, moabitas, edomitas, arameus e filisteus, em que as tradições dos juízes partem para relações hostis. A esse governo é atribuído o fazer a diferença na história de Israel. A historiografia sucumbiu ao sugerir que os relatos bíblicos e a colocação dos tempos dos patriarcas deveriam estar antes da era dos juízes. De fato, o relacionamento é reservado; as tradições ainda não conectadas estão mais ou menos na mesma localidade atual, e essas tradições são percebidas e interpretadas como simples em diferentes níveis sociais. As histórias patriarcais e as narrativas de Jacó e Labão em Gn 29-31 ou na narrativa de Isaque e no texto em Gn 26 se movimentam nos níveis de clãs seminômades e as populações da terra. Já as narrativas sobre os Juízes se movem de forma diferente no nível dos reinos sub-regionais e chefes tribais. As fontes pré-Dtr em Sm descrevem a mesma condição do nível da monarquia nascente. Todas as tradições são concebidas no quadro da monarquia pré-exílica de Israel (Judá). Nas obras literárias, são forçadas ao contexto histórico e o conceito pan-israelita da história: primeiro as narrativas patriarcais de Gn pela redação Javista e mostram a hostilidade do mundo dos pequenos Estados na Síria/Palestina, na afinidade sob a unidade de abrigo do Deus único YHWH. As tradições dos dois reinos têm uma origem lendária do reino davídico/salomônico sobre Israel/Israel em 1Sm 1-1Rs 2, ambos depois de 720 a.C. e a narrativa em Juízes através da redação Dtr que combina a história pré-Dtr do povo no Hexateuco (Gn ou Ex a Js) com o documento básico Dtr em Sm a Rs do período de 587 a.C.

Para Soggin (1972), as duas linhas de narrativas independentes de Josué em Js 6 e 8 e a narrativa do assentamento em Js 2-12 estão baseadas nesses textos que são tradições mais antigas no livro de Josué. Essa forma de narrar ocorre em Israel como forma literária em relação ao fim da história do êxodo no Pentateuco (Ex a Nm). Mas não encontramos essas tradições e essas histórias, que frequentemente foram posteriormente costuradas no texto final. O assentamento sob Josué encontra a nuvem em Nm 25,1a/Dt 34,5s. Essa conexão vem do pré-Dtr e depois no Hexateuco pré-Dtr. As antigas tradições no livro de Juízes são narrativas individuais sobre os heróis em Jz 3-16 e em Jz 6-8 e 13-16. Esses textos têm-se formado como nos ciclos narrativos pequenos e muitos deles foram assimilados uns aos outros e talvez tenham sido mudados

soltamente. A sequência narrativa não é compelida cronologicamente ou tem um assunto ou matéria para serem reagrupados. Elas flutuam simplesmente.

Para Noth (1981), a redação Dtr é responsável por fazer a junção dessas tradições. O autor coloca as tradições individuais de Jz 3-16 em sua ordem atual e ultrapassa-a no esquema do simples juízo, diferenciado de Jz 3,7-8,28 e (8,29-32) e 9,1-16,31 por uma fórmula conclusiva. O esquema é modelado no esquema Dtr de Rs em 1 e 2Rs e preparado em Js 11,1aα.23b. Isso prova ser um texto secundário e diferente tanto contra o Hexateuco pré-Dtr como em Sm a Rs (Dtr^G) e assim representa o primeiro estágio da revisão secundária Dtr. Seu propósito é agrupar a costura do Hexateuco (na extensão de Ex a Js) e o Dtr^G (em Sm a Rs), a história do povo e a história da monarquia, o poder de único Deus e a falha do reino. A duplicata literária é a morte de Josué em Jz 2,8s, que marca a transição de Js 2-12 a Jz 3,7-16,31; 1Sm 1,1ss e pode ligar-se diretamente a Jz (8,28) 6,13. O tempo dos juízes serve como ponte para que o pecado seja o maior tema responsável do juízo e condenação de YHWH em 720 e 587 a.C. Isso foi ligado ao povo de Israel, o povo de YHWH, não para os reis de Israel e parte do povo de Judá. Na base do sucesso da operação redacional, talvez esse estágio mereça sua própria abreviação. Baseado nele mesmo a partir do "modo de bloco", pode ser a primeira redação em Sm a Rs o Dtr^1 e a primeira redação em Js a Jz o Dtr^2. Para esclarecer a diferença no documento básico de Sm a Rs e caracterizar o processo redacional como tal, baseando mesmo nas abreviações para as "fontes" no Pentateuco a proposta é para abreviação o Dtr^R . Conforme Kratz (2005), o documento básico inserido em Sm a Rs (Dtr^G) é a primeira conexão entre os textos de Dt, Js, Jz, Sm e Rs (Dtr^R). Essas narrativas são seguidas pela riqueza do Dtr posterior e as expansões pós-Dtr – incluindo as expansões do escritor Sacerdotal – que fazem o entrelaçamento do Eneateuco, livro por livro (Gn a Rs) e toda a rigidez (Dtr^S). Esse redator final acrescenta a sequência narrativa da seguinte maneira: o comissionamento de Josué por Moisés e YHWH (Dt 31,1s.7.s; Js 1,1s; 11,16-23), a escolha por YHWH contra Baal (Js 8,22ss e 9), os sacerdotes e a arca (Js 3-4), a circuncisão, a Páscoa e a teofania (Js 5), a guerra santa e a proibição (Js 6-11), a organização tribal (Js 1,10s; 13-22; Jz 5), a lei e os povos e seus territórios (Js 1,3s; 7-9; 11,16-22; 12,1-8; 13,1-6;23ss; Jz 2,1-6; 2,20-3,6) e outros textos mais. Então entre a última narrativa das reminiscências da história

da salvação até as narrativas inseridas posteriormente, que precedem os textos incluídos pelo escritor Sacerdotal em Gn. Esse trecho literário marca os limites do livro em Js 24 (v 1-13 e 29-31) e Jz 10,10ss; 11,12-28 que foram completados com os apêndices sobre a história tribal em Jz 1 e Jz 17-21. Cada texto tem um próprio caminho e vai do assentamento das tribos aos juízes. Esses textos estão no contexto dos Profetas Menores (OHD) que lêem os próprios textos da história da monarquia narrados em Sm a Rs. Essas narrativas tornam-se exemplos para a leitura de todos os textos através da lei e do contexto sócio-histórico na Torah e na OHD.

O quadro 13, abaixo, resume as fontes usadas, o miolo textual ou o centro da narrativa como Dtr^R e os suplementos do Dtr^S, acrescentados às fontes do Dtr^R. As fontes do Hexateuco, de Josué e as fontes narrativas sobre os Juízes tiveram esses acréscimos de Dtr^R e do Dtr^S.

Quadro 13: Fontes do Dtr^R

Fontes	Dtr^R	Suplemento Dtr^S
Hexateuco	Dtr	Dtr
Josué	Dtr	Dtr
Narrativas sobre os Juízes	Dtr	Dtr

Em Campbell/O'Brien (2003), a redação Dtr em Js a Rs e as suas revisões subsequentes são baseadas nas seguintes fontes: a tradição independente de Js em Js 6 e 8, as narrativas sobre os heróis no livro de Jz, a antiga tradição de Saul em 1Sm 1-14 e as histórias da corte de Jerusalém em 2Sm 11 a 1Rs 2, em todo período antes de 720 a.C., que são da época da monarquia israelita. A antiga narrativa da conquista em Js 2-12, a conclusão da história do povo no Hexateuco e a tradição combinada de Saul/Davi/Salomão em 1Sm 1,1 a 1Rs 2, a lenda da criação do reinado davídico sobre Israel e Judá, em ambos os tempos entre 720 a.C. e 587 a.C., são do período da monarquia judaíta e têm progredido depois. No *Livro dos Dias* dos reis de Israel e de Judá encontram-se essas narrarivas que mostram em seu modo característico o esquema analítico dos reis, que vem do período da monarquia.

Segundo Rad (1984), a lei foi estabelecida em si mesma no Hexateuco, no período de 560 a.C., no qual a redação Dtr começou. Formaram-se os blocos de várias camadas sobre o período extenso. O começo é formado pelo escrito básico encontrado em 1Sm 1 a 2Rs 25 (Dtr^G = Dtr^H). Esse primeiro bloco é semelhante à história do reinado israelita/judaíta de Saul a Zedequias num quadro sincrônico sob a influência teológica – os textos foram retirados de Dt –, formando uma nova unidade sobre o reino e o culto. Encontramos no próximo estágio, em Js e Jz, um segundo bloco no material básico (Dtr^R) através de Js 11,16aα.23b (posterior a Dt 31,1s.7s;Js 1,1s.5s; 11,16-23); Jz 2,8s e o esquema simples dos salvadores ou dos juízes em Jz 3,7-1,31. Esse texto combina a história do povo no Hexateuco com a história do mesmo povo durante a monarquia descrita em Sm a Rs. Um complexo literário vem em extensão a Ex e nas passagens posteriores de Gn a 2Rs 25, e compreende todo o Eneateuco, a que são agrupadas as elaborações extensas não apenas Dtr, mas também pós-Dtr. A narrativa é distribuída nos livros de Js a Rs e, sob a influência do primeiro mandamento, foi expandida no esquema do quadro anterior, com as adições nas polêmicas contra o culto, e desenvolvida e aumentada nos materiais narrativos em Dtr^S = Dtr^P; e Dtr^N.

A ideia de Kratz (2005), sobre a pré-história de Israel é exemplificada num resumo dos textos que encontramos reelaborados no contexto do pós-exílio ou no contexto persa. O autor explica que esse material Dtr^R é um escrito de redação posterior, em que se narram as histórias dos juízes salvadores. No outro bloco, está o começo da monarquia, no livro de Sm, e a combinação que o escritor faz, como redator final (RF), com a história dos juízes. Por fim, vêm as reelaborações posteriores, encontradas nos anais e nos materiais narrativos do Dtr final e inclusive do pós-Dtr. Visualizemos isto no quadro 14 abaixo.

4.4 A FORMA DEFINITIVA DA TORAH EM SUA REVISÃO FINAL

As inserções posteriores nos textos da Torah, principalmente nos livros de Êxodo e Números são consequências de redações finais. As inclusões, divisões, separações, agrupamentos de blocos narrativos e as suas consequências para a composição final da Torah e dos Profetas Anteriores são importantes. Aqui se dá a finalização desses livros. Rendtorff (1990) mostra como ficou a Torah depois

das mudanças ocorridas no texto após o exílio e durante o Período Persa. Ele faz uma crítica ao novo fundamento da pesquisa de Rad (1984) e de sua modificação das teorias elaboradas por Noth (1981).

Quadro 14: Redatores Pós-Dtr

Js 6;8	Jz 3-16	1Sm 1-14	2Sm 11/1Rs 2	Anais e materiais narrativos
			1Sm 1 – 1Rs 2	
Hexateuco				
Livro da Aliança				
Ur/Dt				1Sm 1-2Rs 25 e Dt 6
Decálogo	Js 11,1.23/Jz 8s + 3,7-16,31 (Dtr^{R}) Js 23,1-3 + 24,,14-28/Jz 2,7.10.11s			
Gn	2Rs		Dtr^{S}	

Em Rendtorff (1990) a hipótese documentária foi mantida e as questões fundamentais agora são as unidades mais longas dos textos narrativos. Como exemplo, ele mostra que as maiores modificações elaboradas no pós-exílio foram as histórias patriarcais dessas “longas unidades” (ele coloca entre aspas) no quadro e do Pentateuco. Esses exemplos começam com as histórias de José, Jacó, e Isaque porque esses textos foram relidos com outro estilo pelo escritor Sacerdotal, para dar exemplo ao povo, já sem esperanças e com um futuro incerto. Na história de Abraão, para ele, havia várias camadas redacionais no processo de transmissão na tradição desse patriarca, e as promessas divinas têm um endereço diferente no pós-exílio. Nos textos sobre as promessas aos patriarcas, como a promessa da terra, a promessa aos descendentes, a bênção, a guia pelo deserto e a proteção, tiveram combinações individuais nos temas das promessas aos judaítas nesse período.

Segundo Rendtorff (1990), há um endereço de promessa na composição da história patriarcal. A ausência, segundo ele, de uma reelaboração definida nos relatos de Êxodo e Números, que ainda não foram definidos pelos estudiosos do próprio Pentateuco. Conforme sua descrição, existem longas

unidades nos trechos mais importantes de Êxodo e Números. Há apenas traços de um retrabalho num arco de narrativas que eram longas e ficaram como unidades individuais. Segundo Rendtorff (2009) o criticismo do criticismo do Pentateuco trouxe várias novidades na atualidade. Surgiu com o problema da existência ou não do Javista. O autor faz uma análise literária do Javista, das características da sua obra, da sua teologia, e das razões contra a aceitação de uma obra javística. Em contraposição, surge o livro coletivo editado de Dozeman (2006) sobre o "Adeus ao Javista?" Passa para a análise da narrativa Sacerdotal na história patriarcal. Analisa-se as histórias de José e Isaque, a de Jacó, a de Abraão, e um texto solitário que tem dado muita repercussão no Pentateuco – Gn 23 como uma narrativa Sacerdotal – que, segundo esse autor, passou por várias reelaborações textuais através dos tempos.

O autor analisa as camadas sacerdotais na história patriarcal, passando por notas cronológicas, passagens teológicas, as funções das camadas sacerdotais sobrepostas às camadas javistas, e segundo ele, não existe uma narrativa sacerdotal, mas camadas sacerdotais retrabalhadas. Por fim, Rendtorff (1990) fala da dissolução da hipótese documentária, das longas unidades no Pentateuco, das histórias patriarcais e de outras longas unidades, o problema de sintetizar os textos e do arranjamento do Pentateuco.

4.5 A OHD À LUZ DE SUA REVISÃO FINAL

Conforme Kratz (2005), a OHD tem uma grande extensão que vai de Dt 1 a 2Rs 25. Para Noth (1981), ela é composta apenas pelos livros tradicionais que ele havia descoberto: Dt a Rs. A hipótese mais viável sobre o Hexateuco e o surgimento desse complexo literário e narrativo é de que sua composição é bem mais extensa do que propõe Kratz (2005) e se estende desde Gn a Js 24. Essa alternativa também é válida, e parece ser um erro da pesquisa atual afirmar essas questões sem uma discussão mais efetiva e mais abalizada. O que temos em vista neste momento é o porquê da divisão do Eneateuco. Tudo isso está certo quando se afirma que a disputa é muito forte e quase absurda sobre a questão da fonte dos documentos Dtr em Js, e das fontes Dtr também encontradas em Jz, Sm e Rs. A alternativa anterior mostra que a redação Dtr era unitária e ativa ou até mesmo contínua de Dt 1 a 2Rs 25. Mas essa afirmação

não foi aceita por todos especialistas. A natureza da unidade da OHD tem sido colocada em questão de vários modos pela redescoberta dessa sua formação em blocos, e de sua estratificação literária. Essa unidade foi colocada em dúvida, e a existência da OHD é muito discutida, exceto se confirmarem todos os dados pelas redações posteriores. Na sua formação gradual a redação Dtr em (Dt)-Js/Rs remove toda a base e toda hipótese sobre a OHD.

A hipótese em que se baseia Lohfink (2009) no estudo da narrativa no começo em Dt 1-3 serve para mostrar a conexão dos discursos e das interpretações teológicas nos textos em Js 23-24; Jz 2-3; 1Sm12; 2Sm 7; 1Rs 8; 2Rs 17. Esses textos consistem em formações bem anteriores, ou ainda bem posteriores, e as mais recentes tiveram quebras ou cesuras na época persa em relação a Dt 1 a 2Rs 25. Na última versão do livro de Crônicas ou da OHCr, o escritor ou redator final dessa obra mostra que o complexo literário do Eneateuco (Gn a Rs) somente serve para separar todos os demais livros da Torah e dos Profetas Anteriores, e que os autores da Redação Final dos livros de Crônicas leram os textos da OHD e os colocaram no contexto da história da salvação na época do pós-exílio.

Para Schwantes (2008) é muito difícil e complicado afirmar a maioria das hipóteses sobre a OHD. O autor critica a hipótese do Tetrateuco de Rad (1984) e a de Noth (1981) sobre a OHD. Todas essas relações permanecem na obra narrativa Dtr sobre o êxodo do Egito, com a menção da promessa da terra em um complexo narrativo maior. Para Kratz (2005), a origem adicional do Dtr não termina com o fim do Tetrateuco, ou Pentateuco, mas a narrativa foi acrescentada e aumentada, e muita coisa se perdeu quando a OHD foi agrupada e inserida no mesmo bloco literário final por motivos sociais e históricos no Período Persa. Como exemplo dessa narrativa, podemos citar que é improvável que a antiga narrativa do assentamento em Js continue na narrativa de Gn a Nm de modo igual. A narrativa foi mal costurada, depois foi conciliada e levemente alterada pelas últimas conexões literárias, e isto somente ocorreu aqui. O lugar a que Israel chega após o êxodo do Egito e a caminhada pelo deserto é o lugar para o qual Josué envia os espias e o povo de Israel cruza o Rio Jordão, tal como em Nm 25,1a-Js 2,1; 3,1. Em meio a esses textos, há as narrativas que noticiam a morte de Moisés, em Dt 34ss, texto agrupado a Nm 25,1a antes da morte de Miriam e depois ligado à narrativa de Kadesh, em Nm

20,1.

Segundo Kratz (2005), essa combinação de narrativas parece ser uma obra corajosa de inserção posterior de um autor Dtr, que talvez seja da época do pós-exílio ou Período Persa. Essas combinações narrativas feitas pelo redator final Dtr têm estreita ligação com outros textos, e ligações podem ser variadas. Estes fatos são lembrados nas ligações entre a lei no Sinai, entre Ex 15 e Nm 20, com a lei no deserto e na terra de Moabe entre Nm 25,1a e Dt 34. São todos textos secundários, de uma redação posterior do Dtr, talvez de um redator final (RF), tentando conformar as situações do pós-exílio. Supomos também que os relatos da morte de Moisés provêm de fontes antigas, mas já encontramos em Dt 34 que o fim da vida de Moisés está no Escrito Sacerdotal, formando uma conexão com Nm 27, e que estes textos Dtr e Sacerdotais são do Período Persa. O texto de Dt 34,5 pode ser do Dtr da época persa, e são duplicatas que intervêm no v 5 (o servo de YHWH em Js 1,1s), mas essa inserção não é demonstrada positivamente, mas o é como tal no relato sobre a morte de Moisés. O mesmo pode ser visto no itinerário em Nm 25,1a, que parece estar perdido no texto.

Em Schwantes (2008) e Lohfink (2009), há várias outras conjecturas que mostram que essas narrativas são adições posteriores, devido à influência da política persa, pouco antes da reconstrução judaíta. Mas é indispensável mostrar a relação de Nm 25-Js 24 como o miolo da narrativa entre o acampamento na Transjordânia e a partida final do povo para a travessia do Jordão e a entrada definitiva na terra. O texto de Nm 25,1-5 é contado entre as fontes mais antigas. Mas Nm 25,1a deve ser excluído e é dado como escrito da fonte J. A conexão original entre Nm 25,1a e Js 2,1 deve ser uma fusão de fontes J com a fonte E. O último episódio encontrado em Nm 25,1b-5 é elaborado depois em Nm 25,6ss que tem o problema da mistura com os povos antes da distribuição da terra a leste e oeste (Ex 23,20ss: Dt 7: Js 23s: Js 2,1-5; 3,5s) como secundários. Não há mais necessidade de introdução especial por Josué, que é tomado de Js 6(8) e parece inesperado em 2,1, e há uma introdução de Miriam em Ex 15,20s. Não poderíamos esperar que o livro de Josué permanecesse nas últimas revisões elaboradas pelo Dtr.

Em Kratz (2005), confirmam-se as ligações literárias entre Nm 25,1a + Dt 34,5s + Js 2,1; 3,1, textos que trazem de volta a hipótese antiga do Hexateuco,

que estava em jogo. À luz do Hexateuco, o postulado de uma OHD que se estenda de Dt 1 a 2Rs 25 prova ser um grande erro da pesquisa. As hipóteses de vários pesquisadores ganha um lugar independente no quadro do Hexateuco, e na forma final do Eneateuco. Isso pode tomar o corpo da lei mosaica e a forma com que essa lei toda no Pentateuco serviu de base para a história nos livros de Js, Jz, Sm e Rs, e que depois por sua parte tornou-se independente. Nos textos posteriores programáticos da OHD, as narrativas referem-se sempre de volta ao livro de Dt, mas não é sempre assim que ocorre na realidade. Somente sob o sinal da Lei de Moisés que o torna predecessor e Josué o sucessor. Esse desenvolvimento não pertence ao começo, mas ao fim da origem do Eneateuco, o que prepara a divisão em duas partes do cânon: a Torah e os Profetas Anteriores (OHD), o Eneateuco.

4.6 AS INSERÇÕES POSTERIORES NO PÓS-EXÍLIO

Em Noth (1981) e Rad (1984), o desenvolvimento do Hexateuco e do Eneateuco foi necessário e simplesmente dado pela lei no Hexateuco. Tudo começou com a inserção do Livro da Aliança no pré-exílio. Esse texto no livro de Êxodo foi estilizado como discurso de YHWH e apoiado com o endereço na segunda pessoa do singular e transmitido no Sinai. Essa perícope está entre Ex 12,2-3a e 24,18b (20,1 ou 20,22a + Ex 20,24-23,19). A inserção ou escrito posterior dessa narrativa é do Ur/Dt e foi feita a partir de uma cópia do Livro da Aliança sob a influência da centralização do culto, e pode ter sido da época, ou antes, do exílio. Pode ter sido entre a chegada do povo de Israel em Shittim em Nm 25,1a e a morte de Moisés, narrada em Dt 34,5. O texto tem uma forma de proclamação pública da lei (o discurso de adeus de Moisés) em vista de um assentamento futuro (Dt 5,1aα; 6,4-5 + 12-21 + 2,1s.11.16; 34,1a).

Em Ex 20, a expressão: clamar a YHWH “ouve Israel” (Shemah Israel) e em Dt 6,4 o mesmo tema mostra Deus ao se tornar um só e único Deus, acima de todos os deuses, descrito no Decálogo. De acordo com o quadro em 6,4-5 e 26,16 esses textos são prefaciados com uma revelação do Livro da Aliança, e Ex 24 é confirmado com uma aliança relacionada à lei toda descrita em Ex 20-23. O prefácio do decálogo foi precedido pela adição da narrativa da teofania descrita em Ex 19, e o Decálogo de Ex 20,22-17 foi inserido depois com o texto de Ex

20,22a entre 19,10-20/20,1 e 20,24ss ou com o trecho de 20,1 colocado depois entre 19,10-19 ou Ex 19-24 e 32-34 e Dt 5-11 e 26-30, como a maioria dos textos, que, como textos posteriores, movem-se no quadro do Eneateuco.

Conforme Braulik (1991), o primeiro mandamento e a aliança entre YHWH e seu povo, Israel, escritos em Ex 19-24; 32-34,o texto de Dt 6-30 foi como uma pressuposição para uma redação secundária do Dtr dentro de Js e Jz. Isso faz uma ligação entre o Hexateuco e tem um sentido dominado pela lei, pela história da aliança de YHWH e por Israel, começando com o texto em Ex e com a saída do Egito (Ex 20,2) e com a história da monarquia em 1Sm a Rs (Dtr^G). Na base de todos esses textos está a descrição do juízo de Deus sobre o "fazer mal aos olhos de YHWH". Esse texto foi juntado ao tema do pecado de Jeroboão (1Rs 12), levando ao juízo catastrófico que ocorreu em 720 e 587 a.C. (Dtr^G). Ao fazer essa transição ou mudança nos textos, os redatores usam uma série de narrativas antigas sobre os heróis do período pré-exílico e têm previamente costurado individualmente uma coleção de textos que estava perdida. Dessa forma, fizeram desses textos sua construção num período separado da história de Israel, a época dos "juízes", que é relida no pós-exílio. Essa costura liga toda a história do povo de Israel sob a liderança das personalidades carismáticas de Moisés e Josué no Hexateuco (Ex a Js). Essas narrativas devem ser entendidas tanto para a história dos reis de Israel como para a história dos reis de Judá, narradas em Sm a Rs. Essa conexão literária traz uma outra fórmula denominada de "resto" de Israel em Js 11,16aα.23b (texto posterior a Dt 31,1s.7s; Js 1,1s.5s; 11,16-23), e o próprio texto aponta para o tempo dos juízes, mas escrito no pós-exílio. A nota sobre a morte de Josué em Jz 3,7-8,28 e 8 (v 29-32); 9,1-16,31, foi se desenvolvendo no esquema dos reis em Sm a Rs. A censura teológica "fazer o mal aos olhos de YHWH" é para os reis e todo povo de Israel e, de agora em diante, de uma forma implícita passando para explícita, depois tem uma inserção que mostra a escolha de Deus, encontrada em Js 23,1b-3; 24,14-28 + Jz 2,7-10. Esses textos trazem o sentido teológico que pode significar explicitamente a transgressão do primeiro mandamento. O primeiro mandamento tem uma distinção formal e teológica que demarca entre a história do povo e a história da monarquia e depois do modelo posterior da monarquia (Jz 1 e 1Sm 7s).

Em Braulik (1991), o primeiro mandamento e as narrativas têm uma

função especial sobre a forma narrativa do reinado que tem um ponto de partida nos suplementos extensivos ao Dtr e pós-Dtr em Js a Rs (Dtr^S). Esses textos ainda devem ser analisados, entendidos e identificados pela exegese atual. Os trechos narrativos nos dão a completude do Eneateuco: incluindo de Gn a Rs. Os textos correspondem com os desenvolvimentos que ocorreram em Ex 19-24; 32-34; Dt (4) 5-14 e outros pontos narrados no Tetrateuco, que devem ser iguais ao relato do bezerro de ouro em Ex 32-34 e devem ser colocados após 1Rs 12. Esses textos foram acrescentados aos livros depois de serem agrupados. Eles foram combinados com a fonte Sacerdotal. Essas expansões mostram Israel nesses livros: as tribos, os sacerdotes, os profetas e não menos o Estado de Israel na época persa dentro da história da salvação e sua segregação por outros povos da terra e por seus vizinhos. O ideal de teocracia no momento de reconstrução do templo, da cidade, dos muros é fundamental para a compreensão da composição do texto atual e das revisões e cesuras na época persa. A revisão dos livros de Js a Rs foi conectada com a historiografia Cronista e ela nos dá algumas pistas, principalmente com Esd, Ne, e Cr.

Segundo Kratz (2005), o Escrito Sacerdotal tem seu próprio caminho no Período Persa. Escrito nesse período para atender às necessidades legais e sociais, ele aparece depois de forma grosseira, colocado na época da formação do Eneateuco. O texto Sacerdotal se estendeu ao antigo Hexateuco, em direção às narrativas, ao contrário de Nm a Gn, mas foi para integrar a história patriarcal e conectar a história de todo o povo. Mas também para integrar o Eneateuco ou o Pentateuco nas conexões das narrativas que ele passou a dividir de forma diferente. O texto originalmente se estendeu de Gn a Ex 40. Foi preenchendo os blocos narrativos em Ex 25-40 e também expandindo os outros blocos através das leis de Levítico. Acima de tudo, ele se expandiu no Código da Santidade, em Lv 17-26(27), e fez uma narrativa como novela em Dt. No Escrito Sacerdotal, a aliança com Abraão (Gn 17) toma o lugar da aliança do Sinai (Ex 19-24; 32-34). E depois mudou a aliança de Moabe, em Dt, e Deus muda a escolha, em Gilgal (Js 23ss), nas narrativas, em Js 24,1.25, tomam o lugar da aliança de Siquém.

Em Kratz (2005), a inclusão literária do Escrito Sacerdotal na primeira parte do Eneateuco, ou seja, na Torah e depois em alguns textos na OHD, traz uma riqueza de escritos posteriores. Como exemplo dessa descrição, pode-se citar acima de tudo na esfera da caminhada do deserto em Nm e na separação

dos livros na época persa pelo R^P. O desenvolvimento desses textos pontuam o contato com algum dos recentes ou estratos de textos pós-Dtr em Js a Rs (Dtr^S). Nesse caso, vemos na narrativa da distribuição da terra por sorteio em Js 13-21 ou na narrativa em Jz 19-21 outro sorteio. Isso pode pressupor que o Escrito Sacerdotal tenha influenciado na narrativa final na época persa. Nm 27,12ss marca o limite entre esse texto e o livro de Dt. Este último torna-se independente dos demais livros da Torah e o resultado nas elaborações das narrativas em Nm 27-36 e Dt 1-3. Ao mesmo tempo, introduz um arcabouço narrativo como a morte de Moisés em Dt 34, com a repetição da cena de Nm 27,12ss em Dt 32,48-52 e a outra tradição que ocorre em Dt 31-34. Isso separa as narrativas da Torah das narrativas dos Profetas Anteriores.

4.7 A OHD NO FINAL DO PERÍODO PERSA

A Escola Deuteronomista no Período Persa foi datada em sua atividade no período do pós-exílio. Person (2002) mostra em sua obra que Noth (1981) datou o deuteronomista no pós-exílio. Citando Noth:

> Ele escreveu no meio do século VI a.C. quando a história do povo israelita veio ao fim. Para a história posterior da comunidade do pós-exílio foram completamente diferentes neste assunto – ambos internos e condições externas também foram diferentes – e isto foi o Cronista como o primeiro pensador a explicar a continuação linear da antiga história da Nação de Israel (NOTH, 1981, p. 79. Traduzimos).

Martin Noth argumenta que uma data exílica da OHD pode ser resumida no caminho seguinte: desde que o período discutido na OHD termina com o exílio e não exclui uma discussão do retorno do exílio a Jerusalém, a OHD pode ser exílica. O argumento de Martin Noth aceitou a maioria de especialistas que limitaram a atividade da redação do pré-exílio. A escola de Harvard criou uma alternativa para a datação da OHD. Uma camada redacional pode ter sido pré-exílica, e outra pós-exílica. Também a escola de Göttingen redirecionou a pesquisa para várias camadas redacionais: Dtr^G (escritor da história), o redator Dtr^P (o escritor com fundamento da profecia), um redator nomista (DtrN). Os dois primeiros: Dtr^G e o Dtr^P são exílicos, e o DtrN é pós-exílico.

CONCLUSÃO

A pesquisa sobre a Torah e a OHD com as revisões elaboradas no Período Persa a partir da lei e do contexto literário mostrou que o Eneateuco parecia ser uma obra completa. Constatamos que, por motivos sócio-históricos, esse texto foi dividido em duas partes*:* Torah e Profetas Anteriores. Por motivos de ordem econômica, política e ideológica, os textos foram de novo reelaborados. Para atender às necessidades da reconstrução da comunidade judaíta, fizeram-se adaptações nas leis, criaram-se *mitzwot* ou mandamentos e outros códigos de leis antes do texto ser canonizado. Os acréscimos, tanto à *Torah* quanto à OHD, atendiam às novas situações sociais e foram analisados nesta pesquisa. Percebemos que estes acréscimos foram necessários para a atualização das leis e das normas, e para a adaptação ao contexto sócio-histórico.

Conforme o que propusemos na discussão sobre o estado de questão, vimos que a terminologia continua a ser debatida, discutida e analisada, e a tendência é continuar o emprego da nova ou velha nomenclatura do Eneateuco: *Torah* mais Profetas Anteriores. Se removido o elemento Sacerdotal da perícope do Sinai e de Dt, o que permanece da lei no Pentateuco é o Decálogo e o Livro da Aliança, em Ex 19-24 e 32-34. Isso foi preenchido por parte da substância da perícope do Sinai e é pré-Sacerdotal e pré-Dtr, ou pré-deuteronomístico. Mas carece de unidade literária e contém uma série das expansões recentes, influências do Dt ou do Dtr e do Escrito Sacerdotal. Assim, o decálogo e o Livro da Aliança foram agrupados ao Pentateuco/Hexateuco/Eneateuco.

No que se refere ao contexto sócio-histórico do Período Persa, pudemos considerar que as questões sociais, políticas e religiosas em Judá foram influenciadas pela dominação persa. Nesse contexto, as várias leituras das fontes documentais nos ajudaram a compreender as reconstruções dos textos da Torah e dos Profetas Anteriores. Por exemplo, os textos encontrados em Elefantina, no Egito, os textos dos Profetas Menores, a OHCr e os textos encontrados na ANET evidenciam as mudanças ocorridas na reconstrução da *Torah* e da OHD. Os textos legais tanto de Sacerdotal quanto do Dtr foram reconstruídos por exigências imperiais e das mudanças sócio-históricas desse período. Pudemos ver como esse período do pós-exílio provocou a

reestruturação da lei. Como a Torah foi recompilada, reescrita e reelaborada. Como os textos foram reformulados e readaptados para certas ocasiões sociais. No mesmo período, foram criadas as prescrições e os preceitos legais que foram juntados às leis já existentes nos códigos legais. A Torah e a OHD foram mudadas com as inserções posteriores, e seus textos passaram a conter valores legais similares já encontrados nos Códigos: Aliança, Dtr e Sacerdotal.

A Torah foi revista pelo escritor Sacerdotal, que teve maior influência da legislação persa. Foram inseridos trechos, versos que são atualizações da lei na maioria das vezes de punho Dtr e Sacerdotal. Os estratos da lei foram inseridos desde o primeiro livro da Torah até o livro de Ex e na OHD, no livro de Js. Por seu turno, o Escrito Sacerdotal, escrito para atender às necessidades legais e sociais, tem seu próprio caminho nesse período. Ele aparece depois de forma grosseira e foi colocado na época da formação do Eneateuco. O texto de Sacerdotal se estendeu ao antigo Hexateuco em direção às narrativas, ao contrário de Gn a Nm, mas foi inserido para integrar a história patriarcal e conectar a história de todo o povo. Esses textos foram também inseridos para integrar o Eneateuco nas conexões das narrativas que ele passou a dividir de forma diferente. O texto originalmente se estendeu de Gn a Ex 40. Foi preenchendo os blocos narrativos em Ex 25-40 e também foi expandindo os outros blocos através das leis de Levítico. Acima de tudo, o Escrito Sacerdotal se expandiu no Código da Santidade em Lv 17-26(27). O redator final Sacerdotal fez uma narrativa como novela, acrescentada a Dt. Como exemplo, na redação sobre a aliança com Abraão (Gn 17), ele muda de lugar com a aliança do Sinai (Ex 19-24; 32-34). A aliança de Moabe em Dt muda de lugar, porque Deus muda o lugar da escolha para Gilgal (Js 23ss), conforme as narrativas em Js 24,1.25, tomam o lugar da aliança de Siquém. A lei não teve influência somente no trecho de Gn a Nm, mas em todo o Pentateuco. Encontramos ainda revisões do escrito Sacerdotal em Dt. Então, o Eneateuco foi formado e depois separado pela influência da lei e do contexto sócio-histórico do período persa. A lei em Gn a Nm + Js interrompe uma antiga conexão redacional que existia em Js a Rs. A lei é encontrada na história da criação, dos patriarcas e do êxodo.

A revisão dos Profetas Anteriores sob a influência da lei e das questões sociais teve também uma redação deuteronomista. Os temas do assentamento de Israel, da observância da lei e do servir a YHWH, de como Josué viveu,

devem ser a parte mais importante do surgimento de Israel. Josué morreu e sua geração acabou e depois continuaram os “israelitas fazer mal aos olhos de YHWH” na busca de outros deuses. Esse foi denominado um ciclo de pecado, de juízo, de lamento e libertação por parte dos juízes. Essas teses foram defendidas por Rad (1984) e por Ackroyd (1980). O povo de novo peca, vem o juízo, o lamento e a libertação. De vez em quando, o povo estava nas mãos dos inimigos de Israel, e sua única salvação era pelas mãos dos juízes e sob a intervenção de YHWH; sempre surge um juiz (salvador) em Israel (Jz 2,6-3,6). Depois disso, YHWH instala os juízes, que se tornam uma instituição fixa e garantem a Israel o rei que eles tanto desejavam.

Vimos que a influência da lei nas narrativas da Torah e dos Profetas Anteriores é significativa. Essas narrativas não foram somente influenciadas pela lei, mas também por questões sociais, políticas, econômicas e religiosas. Há uma sequência e uma linha permanente de redação desses escritos. O último estágio está na composição da Torah e na OHD, que foi o agrupamento de todos os livros em um bloco: o Eneateuco. Porém, a separação em duas partes: Torah e Profetas Anteriores (OHD) só ocorreu mais tarde. Isso somente começa com a composição do Escrito Sacerdotal e a sua própria incorporação no Eneateuco. Conforme Noth (1981), o escritor Sacerdotal foi o primeiro que reduziu o Pentateuco. Segundo esse autor, o escritor Sacerdotal torna o Eneateuco em Tetrateuco. Depois, faz a combinação literária com a história primeira não Sacerdotal. Faz a história patriarcal em Gn e a história do êxodo em Ex a Nm tornarem-se o Dt, um livro isolado. Esse livro, depois, veio a incorporar a lei, agrupado a Js e a Rs pelo Dtr. Isso corresponde às adições em Dt 31-34, que são redações posteriores e isoladas do Pentateuco. De estilo do escrito Sacerdotal e não Dtr, O texto foi acrescentado por seu espírito redacional. A redação no *Pentateuco* ts, mais do estilo Dtr.

Kratz (2005) mostra que as formas literárias finais do Tetrateuco (Gn a Nm) e da OHD (Dt a Rs) foram aceitas como prova do estágio final no qual o Eneateuco foi dividido em duas partes do cânon: a Torah e os Profetas Anteriores (OHD). Os livros se tornaram independentes a partir da formação do cânon, cujo objetivo era atender às necessidades sócio-políticas do império persa. Isso ocorreu com a história do texto e da sua formação, composição e separação. Por fim, esse foi o último estágio dos livros narrativos de Gn a Rs.

Isto também pode ser visto no final do livro de Crônicas. O escritor da OHCr recapitula a história de Adão a Zedequias. Ele sustenta essas costuras e cesuras dentro da fase final da redação dos textos bíblicos. Podemos notar ainda que essa perspectiva está na estrutura dos livros de Js a Rs e dos livros dos profetas Is a Ml. Há também uma ligação que ocorre nos textos de Js 1,7s/Ml 3,22-24 (cf Sl 1). Claramente notamos a ruptura ou cesura entre a *Torah* de Moisés, o Pentateuco, e o estrato original autoritativo e os escritos subsequentes com relação a esse texto final. A LXX, o Pentateuco samaritano e o hino aos Patriarcas em Sir 44-49 (46,1) pressupõem que o período de separação deve ter ocorrido no terceiro ou no segundo século a.C. As testemunhas textuais que temos são os Manuscritos do Mar Morto, que pressupõem que isso ocorreu no meio do segundo século a.C. O prólogo da tradução grega do livro de Jesus ben Sirac ou Sirácida (cerca de 130 a.C.), na epístola encontrada em 4QMMT de Qumran (4Q397, 14-21 linha 10) e no Novo Testamento em Lc 24,44, mostram como foi denominado o Primeiro Testamento e onde esses textos dão a ideia de como isso ocorreu na leitura e canonização da Bíblia. Finalmente, nesse texto do Primeiro Testamento como o encontramos atualmente no cânon bíblico foi chamado com os nomes de Torah/Lei/Pentateuco e Profetas.

A nossa preocupação não foi formular uma nova teoria, mas analisar as várias teorias já existentes, para mostrar a Torah e a OHD e suas revisões sob a influência persa no contexto sócio-histórico do pós-exílio. À diferença dos outros autores, consideramos que as divisões, as junções, os acréscimos posteriores e a readaptação das leis ocorreram para atender à política persa e a sua forma de dominação. Dessa maneira, no nosso modo de entender, alcançamos o propósito final.

A forma final do Pentateuco e dos Profetas Anteriores está dentro de um quadro e de uma perspectiva da adoração e do culto em Israel. A política persa e a formação da Torah está em consonância com as mudanças textuais, sociais e históricas. A comunidade de Yehud fez uma importante instrução teológica nessa construção literária, no perfil textual, para descrever a sua história. A comunidade definiu-se pela adoração no assunto descrito pela Torah e pelos Profetas Anteriores. Todas essas afirmações podem ser confirmadas pelas análises textuais descritas em alguns capítulos, pela pesquisa sócio-histórica e pela teologia.

A Torah e os Profetas Anteriores tiveram seu final ou a sua conclusão entre 539 e 333 a.C, período em que os persas governaram e dominaram essa e outras regiões. Isto explica histórica e socialmente as circunstâncias e os acontecimentos que precipitaram a canonização do Eneateuco e demonstra que nesse período houve combinações textuais do exílio e do pós-exílio com materiais Dtr e Sacerdotais e não Sacerdotais. Os materiais que mais sofreram influência são preponderantemente textos legais e rituais na finalização da canonização textual. A importância desse material concorda com as mudanças ocorridas na versão final da Torah e dos Profetas Anteriores, e na redação final dos textos nas tradições do Escrito Sacerdotal e Dtr, que é tardia e do período do pós-exílio.

O mais importante para se reconhecer a formação é notar as combinações do escrito Sacerdotal e os escritos não Sacerdotais como o Dtr^1 e o Dtr^2 como materiais acrescentados no final pelo redator final na época da canonização; a forma canonizada da Torah e dos Profetas Anteriores que não é explicada somente em termos de história literária, como se os escritores, ou redatores, ou compiladores houvessem trabalhado num invólucro cultural. As condições políticas, sociais e religiosas definiram Yehud durante o Período Persa e podem ser mostradas nos relatos bíblicos analisados nos capítulos anteriores sobre a Torah e os Profetas Anteriores. Claro se torna a canonização da Torah e sua edição pelo redator principal Dtr do pós-exílio e dos escritos Sacerdotais, os quais foram produtos internos do judaísmo nascente e das diretivas externas da política persa.

Os grupos sacerdotais ou não sacerdotais durante o Período Persa mostram o número de interesse e de metas a serem cumpridas pela política externa. Esses grupos têm interesses na formação de uma nova comunidade judaíta não monárquica sob o Período Persa. Temos visto que a Torah de Moisés, a autoridade constitutiva para o período pré-estatal constitui o fundamento da comunidade do pós-exílio. A formação da comunidade tem um sentido muito forte de solidariedade social e de autoidentidade.

Os incentivos internos, as testemunhas bíblicas sugerem que houve uma assembleia, e a promulgação da lei da Torah e dos Profetas Anteriores veio de fora da comunidade judaíta. Conforme vimos em Esd 7, o rei persa Artaxerxes, provavelmente Artaxerxes I, comissiona Esdras no sétimo ano de seu reinado

(458 a.C.), ao retornar a Jerusalém para ensinar “a lei do Senhor” em Israel (Esd 7,10). A comissão real de Esdras, conforme o relato bíblico mostra três aspectos vitais para a concordância dessa canonização. Primeiro, ele foi investigar a situação religiosa em Judá e Jerusalém para ver a prática cultual, onde achou harmonia com a “lei para seu Deus, que está em sua mão” (7,14). Isso leva ao fim em que a conveniência das contribuições imperiais tenta fazer possível o serviço total e próprio da adoração (7,11-20). Segundo, isso leva à direção do rei os tesouros da província que proveem a assistência financeira suplementar para a missão de Esdras através de coletas de taxas locais e impostos. O templo serviu de base para o recolhimento de tais taxas (7,21-24). Terceiro, foram escolhidos magistrados, juízes que implementaram as “leis de Deus” em toda a província, punindo a não observância com penalidades legais apropriadas (7,25-2). Os decretos que mandaram ou autorizaram a missão de Esdras, os relatos bíblicos não são meras invenções teológicas.

Tudo isso sugere o peso posterior dessas autoridades; a reflexão teológica sobre a Torah e os Profetas Anteriores tem um sentido de hegemonia dos persas. Isto também sugere não só a direção terrena, humana e divina, e a direção do rei persa em que se definiu o mundo de Yehud e a formação do judaísmo, e a canonização dos textos bíblicos posteriores.

REFERÊNCIAS

ACKROYD, Peter R. *Exile and restoration*. London: SCM Press, 1980.

ADEMIAK, Richard*. Justice and history in the Old Testament*. Cleveland: Zubal, 1985.

AHARONY, Yohan. *The archaeology of the land of Israel*. London: SCM Press, 1982.

ALBERTZ, Rainer. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Vol I e Vol II, Madrid: Trotta, 1999.

ALBRIGHT, William F. *Archaeology, historical analogy*. Baton Rouge: Lousiania U. P., 1966.

ALMADA,Samuel. "Fazer justiça nos limites da anarquia – A profecia do livro de Juízes", In: *Profetas Anteriores*. RIBLA 60, p. 41-56. Petrópolis: Vozes, 2008/2.

ALT, Albrecht. *A terra prometida*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

AVIGAD, Naum. *Discovering Jerusalem*. New York: Thomas Nelson, 1980.

BAILÃO, Marcos Paulo. "A decadência do rei e a ascensão do messias - 1Sm 1—2Sm 5", In; *Profetas Anteriores*. RIBLA 60, p. 71-80. Petrópolis: Vozes, 2008/2

BALTZER, Klaus. *The covenant formulary*. Philadelphia: Fortress, 1971.

BARR, James. *Fundamentalism*. London: SCM Press, 1986.

BARREDO, Alvarez. *Relecturas deuteronomísticas de Am, Mq, Jer*. Murcia: Editorial Espigas, 1993.

BENJAMIM, Don. *Deuteronomy and city life*. New York: UPA, 1987.

BENTZEN, Aage. *Introdução ao Antigo Testamento*. Volumes 1 e 2, São Paulo: ASTE, 1974.

BEYERLIN, Walter. *Origins and history of the oldest sinaitic traditions*. Oxford: Blackwell, 1965.

Bíblia de Jerusalém. Edição revista e aumentada. São Paulo: Paulinas, 2002.

BICKERMANN, Elias. *Four strange books*. New York: Schocken Books, 1968.

BLENKINSOPP, Joseph. *El Pentateuco*. Estella: Verbo Divino, 1999.

BLUM, Erhard. *Studien zum Komposition des Pentateuch.* BZAW, 189, Berlin: Walter der Gruyter, 1990.

BOECKER, Hans Jochen. *Law and administration of justice*. Augsburg: Minneapolis, 1980.

BOECKER, Hans Jochen. *Redensformen des Rechtsleben*. Neukirchen: Neukirchner, 1978.

BOORE, Suzanne. *The promise of the land as oath*. Berlin: Gruyter, 1992.

BOVATI, Pietro. *Ristabilere la giustizia*. Rome: PIB, 1996.

BRAGUE, Remi. *A lei de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.

BRAULIK, Georg. *Theology of Deuteronomy*. Berkeley: Bibal, 1996.

_____. *Il Deuteronomio*. Assisi: Cittadela, 1982.

_____. *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik*. Rome: PIB, 1978.

_____. *Biblische Theologie*. Stuttgart: KBW, 1993.

_____. *Deuteronomium*. Würzburg: Echter, 1977.

_____. *Die deuteronomischer Gesetze und der Dekalog*. Stuttgart: KBW, 1991.

BREKELSMAN, Carl. *Pentateuch and deuteronomic studies*. Leuven: LUP, 1990.

BRENNEMAN, James E. *Canons in conflict.* Oxford: OUP, 1997.

BRETT, Mark G. *Biblical criticism in crisis?* The impact of the canonical approach on the Old Testament. Cambridge: Cambridge U.P., 1991.

BRETTLER, Mark Z. *The creation of history in Ancient Israel*. London: Routledge, 2000.

BUCHOLTZ, Jochen. *Die altesten Israel in Deuteronomium*. Göttigen: V & R, 1984.

BUIS, Pierre. *Le Deuteronome*. Paris: Beauchesne, 1974.

CAIRNS, Ian. *Deuteronomy*. Michigan: Eerdmans, 1982.

CAMPBELL, Antony and F.; O'BRIEN, Mark A. *Sources of the Pentateuch*. Minneapolis: Fortresspress, 1993.

_____. *Unfolding the deuteronomistic history*. Minneapolis: Fortress, 2000.

_____. *I Samuel.* Michigan: Eerdmans, 2003.

_____. *II Samuel.* Michigan: Eerdmans, 2004.

CARMICHAEL, Calum. *Law and narrative in the Bible*. Ithaca: Cornell, 1985.

_____. *The law in the Deuteronomy*. Ithaca: Cornell, 1984.

_____. *The origin of biblical law*. Ithaca: Cornell, 1992.

_____. *The spirit of law*. Ithaca: Cornell, 2000.

CAZELLES, Henry. *Le Deuteronome*. Paris: CERF, 1958.

CHALCRAFT, D. J. (Ed). *Social scientific Old Testament*. Sheffield: SAP, 1997.

CHILDS, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press, 1989a.

_____. *Old Testament theology in a canonical approach*. Philadelphia: Fortress Press, 1989b.

_____. *Biblical theology of the Old Testament and New Testament*. Minneapolis: Fortress press, 1993.

_____. *Biblical theology in crisis*. London: SCM Press, 1976.

CHOLEWISKI, A. *Heligskeitgesetz und Deuteronomium*. Rome: PIB, 1976.

CHRISTENSEN, Duane. *Deuteronomy 1-11*. Dallas: WORD, 2000.

_____. *Deuteronomy 12-34*. Dallas: WORD, 2000.

CLEMENTS, R. E. *A shoose people, a commentary of Deuteronomy.* London: SCM Press, 1968.

_____. *Deuteronomy, a commentary of Deuteronomy*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.

_____. *God and Temple*. Philadelphia: Fortress Press, 1965.

CLIFFORD, Richard. *Deuteronomy*. Collegeville: Minnesota, 1982.

CLINES, David J. A. *The theme of Pentateuch*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1982.

CORTESE, Enzo. *Deuteronomic work*. Jerusalém: Franciscan Printing, 1999.

_____. *Da Mose a Esdra.* Bologna: Editrice Dehoniane di Bologna, 1985.

CROSS, Frank Moore. *Canaanite myth and hebrew epic*. Cambridge: Harvard U. P., 1973.

CRÜSEMANN, Frank. *Preservação da liberdade*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

_____. *Torah*. Vozes: Petrópolis, 2000.

_____. *Cânon e história social.* São Paulo: Loyola, 2009.

DAUBE, David. *Studies in the biblical law*. Cambridge: Cambridge U. P., 1947.

DIETRICH, Walter. *David, Saul und die Propheten*. Stuttgart: Kohlhammer, 1976.

DONNER, Herbert. *História de Israel.* Volumes 1 e 2, Petrópolis: Vozes, 1998.

DOORLEY, William J. *Obsession of justice.* New York: Paulist, 1994.

_____. *The law of Yahweh.* New York: Paulist, 2002.

DOZEMAN, Thomas (Ed). *Farewell to the Yahwist? The composition of the Pentateuch in recent european interpretation*. Atlanta: SBL, 2006.

DRIVER, S. R. *Deuteronomy, a commentary*. Edinburgh: T and T Clark, 1996.

EISSFELDT, Otto. *Old Testament, an introduction*. Oxford: Blackwell, 1974.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Ediderunt). *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio secunda emendata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

ENGNELL, Ivan. *A rigid scrutiny*. Vanderbilt: Vanderbilt U.P., 1970.

FABRI, Rinaldo (Org). *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1993.

FALK, Zeev. *Introduction to jewish of the second commonwealth*. Leiden: Brill, 1984.

_____. *The hebrew law in biblical time*. Winnona Lake: Eisenbrauns, 2006.

_____. *O direito talmúdico*. São Paulo: Perspectiva, 1986.

FEE, Gordon; STUART, Douglas. *Entendes o que lês?* São Paulo: Vida Nova, 2006.

_____. *Manual de exegese bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

FIGUEIREDO, Telmo (Coordenador). *Obra Histórica Deuteronomista. Estudos* Bíblicos. N. 88. Petrópolis: Vozes, 2005.

FISHBANE, Michael. *Biblical interpretation in Ancient Israel*. Oxford: OUP, 1987.

FOCANT, Charles. *La loi dans l'un et l'autre Testaments*. Paris: CERF, 1998.

FOHRER, Georg. *Exegese des Alten Testament*. Heildelberg: Quelle, 1982.

_____. *Storia d´Israele.* Brescia: Paideia, 1986.

FRETHEIM, Terence E. *Deuteronomistic history*. Nashville: Abingdon, 1996.

_____. *The Pentateuch.* Nashville: Abingdon, 1996.

FRICK, Frank. *The city in Ancient Israel.* Missoula: Scholars, 1977.

FRIEDMAN, Richard Elliott. *The exile and biblical narrative*. Chico: Scholars, 1981.

_____. *Who wrote the Bible*. San Francisco: Harper, 1987.

GALLAZZI, Sandro. *A teocracia sadocita*. São Leopoldo: Oikos, 2002.

GARBINI, Giovanni. *Il ritorno dall'esilio babilonesi*. Brescia: Paideia, 2001.

_____. *Mito e storia nella Bibbia*. Brescia: Paideia, 2003.

_____. *Storia e ideologia nell'Israele Antico*. Brescia: Paideia, 1996.

GARCÍA LÓPEZ, Felix. *El Pentateuco*. Estella: Verbo Divino, 2003.

GERBRANDT, G.E. *Kingship according to the deuteronomic history*. Atlanta: Scholars, 1986.

GERSTENBERGER, Erhard. *Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts*. Neukirchen: Neukirchner, 1965.

_____. *Teologias no Antigo Testamento*. Sinodal: São Leopoldo, 2007.

GERTZ, Jan Christian. *Die Gerichtorganization im Israel*. Göttingen: V & R, 1996.

GRABBE, Lester L. *Judaism from Cyrus to Hadrian*. 2 vols, Minneapolis: Fortress Press, 1992.

GRÜNWALDT, Klaus. *Olho por olho*. São Paulo: Loyola, 2009.

GUNKEL, Hermann. *Genesis*. Macon: Mercer University Press, 1997.

GUNNEWEG, Antonius H.J. *História de Israel*. São Paulo: Loyola, 2006.

HALPERN, Baruch. *The emergence of Israel in Canaan.* Chico: Scholars Press, 1983.

HAMILTON, William. *Social justice and Deuteronomy*. Atlanta: Scholars, 1994.

HANSON, Paul D. *The people called*. San Franscisco: Harper, 1986.

HAYES, John. *A new chronology for the kings of Israel and Judah*. Louisville: John Knox, 1986.

_____. *Exegesis of the Old Testament*. Atlanta: John Knox, 1995.

HECHT, N.S. (Ed.). *An introduction to the history a source of jewish law*. Oxford: Claredon, 1996.

HILLERS, D. *Treaty curses and the Old Testaments prophets*. Rome: PIB, 1964.

HOFFMANN, Hans Detlev. *Reform und Reformen*. Zürich: Theologischer Verlag, 1980.

HOGLUND, Kenneth G. *Achaemenid imperial administration in Syria-Palestine and the missions of Ezra and Nehemiah.* Atlanta: Scholars Press, 1992.

HÖLSCHER, Gustav. *Die Anfange der hebräischen Geschischtsschreibubg*. Heidelberg: Abhandlung Verlag, 1942.

HORST, Friedrich. *Gottes Recht*. München: Kaiser, 1961.

HURVITZ, A. *A linguistic study of the relationship between the Priestly source and the Book of Ezekiel*. Paris: Gabalda, 1982.

JACKSON, Bernhard. *An introduction to the history and sources of jewish law*. Oxford: OUP, 1997.

JAPHET, Sara. *The ideology of the Book of Chronicles and its place in biblical thought.* Frankfurt: Peter Lang, 1997.

JENKS, Alan W. *The elohist ant North Israelite tradition*. Missoula: Scholars, 1977.

JOBLING, David. *The sense of biblical narrative.* Sheffield: JSOT, 1987.

JOSEFO, Flavio. *Guerra Judaica*. Rio de Janeiro: CPAD, 1999a.

_____. *História dos hebreus*. Rio de Janeiro: CPAD, 1999b.

JOUON, Paul. *Grammaire de l´Hébreu Biblique*. Rome: PIB, 1998.

KAISER, Otto. *Introduction to the Old Testament*. Philadelphia: Augsburg, 1984.

KESSLER, Rainer. *História social do antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 2009.

KLEIN, Ralph W. *Israel no exílio*. São Paulo: Paulinas, 1990.

KNOOPERS, Gary N. *Two nations under God*. Atlanta: Scholars, 1994.

KNOWLES, Melody. *Centrality praticed*. Atlanta: SBL, 2006.

KOCH, Klaus, *The growth of the biblical tradition*. New York: Scribners, 1988.

_____. *The Prophets*. Vol I. *The assyrian period*, Vol II. *The babylonian and persian period.* London: SCM Press, 1982.

KRATZ, Reinhard G. *The composition of the narrative books of the Old Testament*. London: Continuum, 2005.

KRAUS, Hans Joachim. *L'Antico Testamento*. Milano: Il Mulino, 1982.

_____. *Worship in Ancient Israel.* Oxford: Blackwell, 1969.

_____. *La teologia bíblica*. Brescia: Paideia, 1986.

KRENZ, Edgard. *The historical method*. Philadelphia: Fortresspress, 1975.

KUGEL, James. *Early biblical interpretation*. Philadelphia: Westminster, 1986.

LASSERE, Guy. *Synopse de lois du Pentateuque*. Leiden: Brill, 1994.

LEVINSON, Bernhard M. *Deuteronomy and the hermeneutics of legal innovation.* Oxford: OUP, 1997.

LEVINSON, Bernard M. (Ed). *Theory and method and cuneiform law*. Sheffield: JSOT, 1994.

L'HOUR, Jean. *La morale de la alliance.* Paris: CERF, 1978.

LISOWSKI, Georg. *Konkordanz zum hebraeischen zum Alten Testament.* Stuttgart: Bibel Gesellschaft, 1981.

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia.* São Paulo: Loyola, 2008.

LOERSCH, Sigrid. *Deuteronomium*. Stuttgart: SBS, KBW, 1969.

_____. *Il Deuteronomio e le sue interpretazioni*. Brescia: Paideia, 1973.

LOHFINK, Norbert. *Das Hauptgebot*. Rome: PIB, 1963.

_____. *Die Vater Israel im Deuteronomium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

_____. *La promessa della terra come giuramento*. Brescia: Paideia, 1975.

_____. *Ascola, Israele*. Brescia: Paideia, 1986.

_____. *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio*. Estella: Verbo Divino, 1999.

_____. *Escucha Israel*. Navarra: Verbo Divino, 2009.

_____. *The Pentateuch*. Minneapolis: Fortress press, 1996.

_____. *Theology of the Pentateuch*. Minneapolis: Fortress press, 1994.

_____. *Das Deuteronomium.* Leuven: Leuven University Press, 1985.

_____. *Studien zum Deuteronomium.* Stuttgart: KBW, vol 1, 2, 3, 1994-1997.

LONG, Burke. *1 Kings*. Michigan: Eerdmans, 1984.

_____. *2 Kings*: Michigan: Eerdmans, 1991.

MALCHOW, Bruce. *Social justice in the Hebrew Bible*. Collegeville: Michael Glazier, 1996.

MANDELKERN. S. *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae.* Jerusalem: Bloch, 1926.

MANLEY, T. *The book of law*. Illinois: IVP, 1963.

MANN, Thomas W. *Deuteronomy*. Louisville: WJK, 1996.

MAYES, Andrew D. H. *Deuteronomy.* Michigan: Eerdmnans, 1978.

MAYS, James Luther. *The past, present and future*. Edinburgh: T and T Clark, 1995.

McCARTHY, Dennys. *Old Testament covenant*. Oxford: Blackwell, 1967.

_____. *Treaty and covenant*: Rome: PIB, 1978.

McCONVILLE, John G. *Law and theology in Deuteronomy.* Sheffield: JSOT, 1989.

_____. *Time and place in Deuteronomy*. Sheffield: JSOT, 1999.

_____. *Grace in the end*. Michigan: Zondervan, 1992.

McDERMOTT, J. J. *Reading the Pentateuch*. New York: Paulist Press, 2002.

McKENZIE, Steve. *The chronist use of the deuteronomic schools*. Atlanta: Scholars, 1986.

MENDENHALL, Georg. *Law and covenant in ancient Israel.* Pittsburgh: AASOR, 1955.

MERENDINO, R.P. *Das deuteronomischer Gesetz*. Bonn: Peter Hanstein, 1969.

MILLAR, John G. *Naw chose life*. Michigan: Eerdmans, 1998.

MILLER, J M. *Israelite and judean history*. London: SCM, 1985.

MILLER, Patrick. *Deuteronomy.* Lousville: John Knox, 1990.

MORROW, William S. *Scribing the center.* Atlanta: Scholars, 1997.

MOWINCKEL, Sigmund. *Le decalogue*. Paris: PUF, 1927.

MUFFS, Y. *Love and death*. New York: KTAV, 1996.

MULLEN, E. T. *Ethnic myths and pentateuchal foundations*. Atlanta: Scholars, 1997.

_____. *Narrative history and ethnic boundaries*. Atlanta: Scholars, 1993.

MYERS, Jacob. *The world of restauration*. Englewood Cliffs: Prentice Halls, 1962.

NELSON, Richard. *The double redaction of the Dtr history*. Sheffield: SAP, 1986.

_____. *Deuteronomy*. Louisville: WJK, 2002.

NICHOLSON, Ernest W. *Deuteronomy and tradition*. Oxford: Blackwell, 1967.

_____. *The Pentateuch in the XX Century*. Oxford: OUP, 1998.

NIELSEN, Eduard. *Deuteronomium*. Tuebingen: Mohr, 1998.

_____. *The ten commmandment*. London: SCM, 1978.

NOTH, Martin. *Historia de Israel*. Barcelona: Garriga, 1967.

_____. *The deuteronomic history*. Sheffield: SAP, 1986.

_____. *Exodus*. London: SCM press, 1971.

_____. *Leviticus*. London: SCM press, 1974.

_____. *Numbers*. London: SCM press, 1976.

_____. *O Deuteronomista*. Fortaleza: Nova Jerusalém, 1990.

_____. *A history of pentateuchal traditions*. Chico: Scholars, 1981.

O'BRIEN, Mark et all. *The deuteronomic history hypothesis.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

_____. *Unfolding the deuteronomistic history*. Minneapolis: Fortress, 2000.

ODED, Bustenay. *Mass deportation and deportees in the neo-asssyrian empire*. Wiesbaden: Reichert, 1979.

OLSON, Dennis. *Deuteronomy and the death of Moses*. Minneapolis: Fortress, 1996.

OTTO, Eckhart. *Das Deuteronomium*. Berlin: Gruyter, 1999.

PAROSCHI, William. *Crítica textual*. São Paulo: Vida Nova, 2005.

PATRICK, Dale. *Old Testament law*. London: SCM, 1984.

PAYNE, Dale. *Deuteronomy*. Philadelphia: Westminnster, 1988.

PECKHAM, Brian. *The composition of the Dtr history.* Atlanta: Scholars, 1992.

PERLITT, Lothar. *Deuteronomium*. Tuebingen: Mohr, 1997.

PERSON, Raymond F. *The Kings – Isaiah and Kings Jeremiah recensions.* Berlin: Gruyter, 1997.

_____. *The deuteronomic school.* Atlanta: Scholars, 2002.

_____. *Zechariah and the Dtr schools.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

PHILIPS, Anthony. *Ancient criminal law*. London: SPCK, 1970.

PIXLEY, Jorge. "Ter Deus como rei é perigoso – 1 Sm 1-12, uma leitura atenta". In: *Profetas Anteriores*. Ribla 60. Pp. 57-70. Petrópolis: Vozes, 2008/2a.

_____. "A história deuteronomística, profetas anteriores ou livros históricos". In: *Profetas Anteriores*. RIBLA 60. pp 138-144. Petrópolis: Vozes, 2008/2a.

POLZIN, Robert. *Moses and Deuteronomy*. New York: Seabury, 1980.

PREUSS, Hans D. *Old Tetament theology.* London: SCM Press, 1995.

PRITCHARD, James B. (Ed.). *The Ancient Near Eastern Texts*. New Jersey: Princeton, 1969.

PURY, Albert. *Israel construit son histoire*. Geneve: Labor, 1996.

_____. (Ed.). *Le Pentateuque*. Geneve: Labor, 1994.

_____. (Ed). *O Pentateuco em questão*. Petrópolis: Vozes, 1996.

RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE/Targumim, 2006.

_____. *Deuteronomy – a commentary.* Philadelphia*:* Westminster, 1984.

_____. *Studies in Deuteronomy*. London: SCM, 1959.

_____. *Génesis*. Salamanca: Sígueme, 1988.

_____. *Estudios en el Antiguo Testamento.* Salamanca: Sígueme, 1976.

RAHLFS, Alfred (Edidit). *Septuaginta*. Vetus Testamentum Graece. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

REGT, L. J. de. *A parametric model for syntactic studies of a textual corpus, demonstrated of the hebrew of Deuteronomy 1-30*. Assen: Van Gorcum, 1988.

REIMER, Haroldo. "Um enateuco? – Discussões histórico-sociais sobre uma hipótese literária". In: *Profetas Anteriores*, RIBLA 60, p. 145-157. Petrópolis: Vozes. 2008/2.

RENDTORFF, Rolf. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã, 2009.

_____. *Teologia dell'Antico Testamento*. Torino: Claudiana, Volume I, 2001; Volume II, 2003.

_____. *Antigo Testamento, uma introdução*. São Paulo: Editora Academia Cristã, 2009.

_____. *Canon and theology*. London: SCM Press, 1993.

_____. *A fórmula da aliança*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *The covenant formula.* Edinburg: T and T Clark, 1999.

_____. *The Pentateuch*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

_____. *The problem of the process of transmission of Pentateuch*. Sheffield: JSOT, 1990.

REUTER, Eleonore. *Kultzentralization.* Frankfurt: Haim, 1993.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Como fazer trabalhos acadêmicos.* Goiânia: UCG, São Leopoldo: Oikos, 2007.

ROFE, Alexander. *Introduction to the composition of the Pentateuch*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

RÖMER, Th. *Israel Vaters*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

_____. *A chamada história Deuteronomista*. Petrópolis: Vozes, 2008.

RÖSE, Martin. *Fünft Mose.* Theologischer Verlag: Zuerich, 1996.

_____. *Deuteronomist und Jahwist.* Zürich: Theologischer Verlag, 1976.

ROWLEY, Harold H. *Worship in Ancient Israel*. London: SPCK, 1967.

RUTERSWORDEN, Udo. *Von der politischen Gemeindschft zur Gemeinde*. Frankfurt: Atheneum, 1987.

_____. *Die Beamte im Alten Israel*. Stuttgart: Kohlhammer, 1978.

SANDERS, James A. *From sacred story to sacred text*. Philadelphia: Fortresspress, 1972.

_____. *From Torah to canon*. Philadelphia: Fortresspress, 1974.

_____. *Canon and community*. Philadelphia: Fortresspress, 1984.

SCHMIDT, Werner. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHWANTES, Milton (Ed.). *Profetas Anteriores*. RIBLA 60. Petrópolis: Vozes, 2008.

SEITZ, G. *Redaktionsgeschichte Studien zum Deuteronomium.* Stuttgart: Kohlhammer, 1971.

SETERS, Jan van. *Em busca da história*. São Paulo: Edusp, 2009.

_____. *The Pentateuch, a social-science commentary*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

SHOSHEN, A. *A new concordance of the Bible*. Jerusalém: Schocken Books, 1980.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. “Mosaico literário de uma história de reis e profetas – 1 Rs 12-2 Rs 17”, In: *Profetas Anteriores*. RIBLA, 60. pp.111-124. Petrópolis, Vozes. 2008/2.

SIMIAN-YOFRE, Horácio (Editor). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000.

SKA, Jean Louis. *Introducción a la lectura del Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2001.

_____. *Introdução à leitura do Pentateuco*. São Paulo: Loyola, 2005.

SOGGIN, José Alberto*. Historia de Israel*. Biblao: Desclee du Brower, 1999.

_____. *Introduction to the Old Testament*. London: SCM press, 1984.

_____. *A history of Israel and Judah.* London: SCM press, 1999.

_____. *Joshua.* Philadelphia: Westminster, 1972.

_____. *Judge.* Philadelphia: Westminster, 1974.

SONNET, Jean P. *The book within the book*. Leiden: Brill, 1998.

SOULEN, Richard N. *Handbook of a biblical criticism*. Lousiville: John Knox, 1987.

STECK, Odil Hannes. *Exegesis of the Old Testament*. Atlanta: Scholars, 1997.

STUART, Douglas A. *Old Testament exegesis*. Philadelphia: John Knox Press, 1984.

TIGAY, Jeffrey. *Deuteronomy*. New York: Jewish PS, 1998.

TOV, Emanuel. *Textual criticism of the Hebrew Bible.* Minneapolis: Fortress, 1994.

VAUX, Roland de. *Instituições do Antigo Israel*. São Paulo: Hagnos, 2008.

VEIJOLA, Timo. *Deuteronomium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

VERAS, Lilia Ladeira. "Reformas e contra-reforma – um estudo de 2 Rs 18-25". In: *Profetas Anteriores*. RIBLA 60, pp. 125-137. Petrópolis: Vozes. 2008/2.

WATTS, James W. (Edit). *Persia and Torah. The theory of imperial authorization of the Pentateuch.* Atlanta: SBL, 2001.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

WEINFELD, Moshe. *Deuteronomy 1-11*. New York: Doubleday, 1996.

_____. *The promise of the land*. Berkeley: University California press, 1993.

_____. *Deuteronomy and deuteronomic schools.* Winnona Lake: Eisenbrauns, 1994.

WELCH, Adam C. *The code of Deuteronomy*. London: Clarck, 1924.

_____. *Deuteronomy*. Oxford: OUP, 1932.

WELLHAUSEN, Jules. *Prolegomena of history of Israel*. Cleveland: Word, 1960.

WESTERMANN, Claus. *Die Geschichtsbücher des Alten Testament*. München: Gütersloh, 1997.

WHYBRAY, R. N. *The making of the Pentateuch.* Sheffield: JSOT, 1987.

WILSON, Ian. *Out of midst of the fire*. Atlanta: Scholars, 1996.

WUERTHWEIN, Ernest. *The text of the Old Testament.* Michigan: Eerdmans, 1987.

_____. *Studien zum Dtr Geschichtwerk*. Berlin: Gruyter, 1994.

ZENGER, Erich. *Der Neue Bund im Alten Testament*. Freiburg: Herder, 1993.

_____. (Ed). *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.

ZOBEL, Karl. *Prophetie und Deuteronomium*. Berlin: Gruyter, 1992.