

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Programa de Pós-graduação do Departamento de Letras Orientais

ANDRÉ GALVÃO SOARES

**O processo de canonização da Bíblia Hebraica – sua
história, critérios e consequências**

São Paulo, março de 2016.

ANDRÉ GALVÃO SOARES

O processo de canonização da Bíblia Hebraica – sua história, critérios e consequências

Dissertação a ser apresentada ao Departamento de Letras Orientais da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Estudos Judaicos.

Área de concentração: Estudos Bíblicos

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo Gomes de Araújo

São Paulo, março de 2016.

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

SS676p Soares, André
 O processo de canonização da Bíblia Hebraica - sua
 história, critérios e consequências / André Soares ;
 orientador Reginaldo Araújo. - São Paulo, 2016.
 103 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Letras Orientais. Área de
concentração: Estudos Judaicos e Árabes.

1. Bíblia. 2. Cânon. 3. Canonização. I. Araújo,
Reginaldo, orient. II. Título.

Nome: SOARES, André Galvão.

Título: O processo de canonização da Bíblia Hebraica – sua história, critérios e consequências.

Dissertação a ser apresentada ao Departamento de Letras Orientais da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Estudos Judaicos.

Aprovado em:

Banca examinadora:

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Dedico este trabalho àquele me fez nascer de novo, qual fênix que ressurge da água.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, dirijo meus agradecimentos àquele de quem procede toda dádiva e todo bem, aquele para quem são todas as coisas: Deus, que se revelou em Jesus Cristo.

Agradeço, ademais, aos meus familiares, que, em todos os momentos e de todas as formas, sempre me ampararam: meu pai, Paulo G. Soares; minha mãe, Angelina C. G. Soares; minha irmã, Priscila G. Soares; meu irmão, Filipe G. Soares; minha irmã, Pâmela A. Catarino; e minha amada, Hannah Belle F. Duarte.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Reginaldo G. Araújo, que tão prontamente acolheu o meu projeto de pesquisa e me guiou até o término do texto.

Agradeço ao Centro de Estudos Judaicos – atualmente dirigido pela Profa. Dra. Marta Topel –, de cujo acervo tanto me beneficieei.

RESUMO

SOARES, A. **O processo de canonização da Bíblia Hebraica – sua história, critérios e consequências.** 2016. 103f. Dissertação (Mestrado). Departamento de Letras Orientais. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2016.

O presente trabalho pretende traçar o percurso diacrônico da formação e da fixação do cânon da Bíblia Hebraica, dando especial atenção às teorias e hipóteses que, no passado, foram aventadas e, modernamente, rechaçadas e substituídas por outras. A hipótese tradicional acerca da formação do cânon da Bíblia Hebraica – de acordo com a qual três estágios diferentes poderiam ser destacados ao longo do processo que culminou na formação da antologia sagrada dos judeus, de forma que cada um deles equivaleria ao momento de canonização de uma das três seções em que se divide a Bíblia Hebraica (Lei, Profetas e Escritos) – será apresentada, assim como as críticas modernas que diversos pesquisadores têm dirigido contra ela, propondo novas formas de entendermos a gênese do cânon bíblico. Esta dissertação trata, pois, dos escritos que viriam a compor o corpo canônico de textos que ficaria conhecido, na tradição judaica, como *Tanakh* ou, na cristã, como Antigo (Primeiro) Testamento. Não faz parte de nosso escopo o estudo de outros cânones sagrados, mesmo aqueles que, de maneira evidente, tenham se originado a partir do cânon judaico. O processo através do qual certos livros, em detrimento de outros, foram incorporados à compilação de escritos sagrados será evidenciado, e a existência de variações entre os cânones de diferentes grupos religiosos não será discutida, embora a sua menção seja necessária. Dado o crescente desenvolvimento dos estudos bíblicos, faz-se necessário que, de maneira semelhante, os estudos de base adoleçam, isto é, que também se desenvolvam os metaestudos da Bíblia, cujo objetivo precípua não é lê-la ou interpretá-la, mas se debruçar sobre a sua forma final e explicitar os processos e os mecanismos que a fizeram ter a configuração com que chegou a nós. Por fim, as consequências hermenêuticas advindas do fechamento do cânon da Bíblia Hebraica serão apresentadas.

Palavras-chave: Cânon bíblico; Bíblia Hebraica; Jâmnia; estudos canônicos; hermenêutica.

ABSTRACT

SOARES, A. **O processo de canonização da Bíblia Hebraica – sua história, critérios e consequências.** 2016. 103f. Dissertação (Mestrado). Departamento de Letras Orientais. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2016.

The present work intends to trace the diachronic process of formation and fixation of the Hebrew Bible's canon, giving special attention to the theories e hypotheses that, in the past, have been proposed and, nowadays, denied and replaced by another ones. The traditional hypothesis about the formation of the Hebrew Bible's canon – according to which three stages can be highlighted along the process that culminated in the formation of the Jewish sacred anthology, in such a way that each one of these stages would match the respective moment in which one of the three Hebrew Bible's section (Law, Prophets and Writings) was canonized – will be presented, as well as the modern critics that several researchers have raised against it, while they propose new ways to understand the biblical canon's genesis. This dissertation, therefore, deals with the writings that would be included in the canonical textual corpus, which would afterwards be called *Tanakh*, in the Jewish tradition, or Old (First) Testament, according to the Christian heritage. It is not the scope of this work to study another sacred canons, even those that clearly originated from the Jewish canon. The process through which certain books, in lieu of other ones, have been incorporated to the compilation of sacred writings will be demonstrated, and the variations among the canons recognized by different religious groups will not be dealt with, although it will be necessary at least to mention it. Given the growing development of the biblical studies, it is imperative, equally, that the underlying studies flourish, this is, that the biblical meta-studies also evolve, whose main goal is not to read the Bible or interpret it, but to analyse its final shape and exhibit the processes and the mechanisms that originated its configuration with which it came to us. Finally, the hermeneutical consequences due to the closing of the biblical canon will be presented.

Keywords: Biblical canon; Hebrew Bible; Jamnia; canonical studies; hermeneutics.

LISTA DE ABREVIATURAS DOS NOMES DOS LIVROS DA BÍBLIA HEBRAICA

a. Lei

1. Gênesis	Gn
2. Êxodo	Ex
3. Levítico	Lv
4. Números	Nm
5. Deuteronômio	Dt

b. Profetas

6. Josué	Js
7. Juízes	Jz
8a. I Samuel	I Sm
8b. II Samuel	II Sm
9a. I Reis	I Rs
9b. II Reis	II Rs
10. Isaías	Is
11. Jeremias	Jr
12. Ezequiel	Ez
13a. Oseias	Os
13b. Naum	Na
13c. Joel	Jl
13d. Habacuque	Hc
13e. Amós	Am
13f. Sofonias	Sf
13g. Obadias	Ob
13h. Ageu	Ag
13i. Jonas	Jn

13j. Miqueias	Mq
13k. Zacarias	Zc
13l. Malaquias	Ml

c. Escritos

14. Salmos	Sl
15. Provérbios	Pv
16. Jó	Jó
17. Cântico dos Cânticos	Ct
18. Rute	Rt
19. Lamentações de Jeremias	Lm
20. Eclesiastes	Ec
21. Ester	Et
22. Daniel	Dn
23a. Esdras	Ed
23b. Neemias	Ne
24a. I Crônicas	I Cr
24b. II Crônicas	II Cr

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO: O POVO DO LIVRO	13
1.1. A autocompreensão dos antigos israelitas	14
1.2. O passado à luz do concerto	17
1.3. O futuro à luz do concerto	19
1.4. A Bíblia Hebraica: o livro do povo	21
2. DEFINIÇÃO DE TERMOS E DO OBJETO: A BÍBLIA HEBRAICA, OS LIVROS QUE A COMPÕEM E SUAS DIVISÕES	23
2.1. Definição de cânon	23
2.2. Definição de <i>Bíblia Hebraica</i> : análise do nosso pressuposto	29
2.3. Os livros que compõem a Bíblia Hebraica	34
2.4. As diferentes denominações das escrituras canônicas	36
2.5. A tríplice divisão da Bíblia Hebraica	37
3. O ESTABELECIMENTO DO CÂNON DA LEI E DOS PROFETAS	44
3.1. A hipótese tradicional	44
3.2. As hipóteses modernas	46
4. O FECHAMENTO DO CÂNON DA BÍBLIA HEBRAICA: OS ESCRITOS	53
4.1. O cânon literário de Alexandria	53
4.2. O cânon dos <i>Escritos</i>	56

5. O CONCÍLIO DE JÂMÑIA: A MAIS POPULAR HIPÓTESE SOBRE A FORMAÇÃO DA BÍBLIA HEBRAICA	65
5.1. A ruína de Jerusalém e a necessidade de resposta, por parte da liderança farisaica, à comunidade judaica	65
5.2. A hipótese do “concílio de Jâmnia”	68
5.3. A epístola de Judas	75
6. O CÂNON LIDO: A ANTOLOGIA SACRA COMO FIO CONDUTOR DA HERMENÊUTICA BÍBLICA	80
6.1. Processo de letramento e composição do texto bíblico	82
6.2. A Bíblia como obra aberta?	87
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
8. BIBLIOGRAFIA	97

1. INTRODUÇÃO: O POVO DO LIVRO

É bastante comum que se faça referência aos judeus por meio do epíteto “o povo do livro”, designação que lhes foi primeiramente atribuída nos escritos sagrados islâmicos, que se acham compilados no Alcorão. Tal qualificativo, entretanto, não era utilizado pelos muçulmanos somente em alusão ao povo judeu, mas a adeptos de três corpos doutrinários que, embora sobremodo distintos uns dos outros, tangenciavam-se em sua posição monoteísta, a qual era derivada de textos sagrados originários de uma cultura que se queria abraâmica ou preservados dentro dela¹: os próprios judeus, os cristãos e os sabeus, todos os quais teriam o direito de manter a sua religião, ainda que sobre eles devesse incidir certa carga tributária.

Conquanto a expressão “povo do livro” se reportasse a esses três grupos, ela acabou por se tornar uma alcunha atribuída mais especificamente aos judeus, dada a grande importância que adjudicavam aos seus escritos sacros. O poeta alemão Heinrich Heine – “o último dos românticos”, como ficou conhecido – descreveu a estima que o povo judeu tinha pelos seus textos canônicos com as seguintes palavras:

Os judeus podem consolar-se de haver perdido Jerusalém, o Templo, a Arca da Aliança, os vasos de ouro e os tesouros preciosos de Salomão. Tal perda é insignificante em comparação com a Bíblia – o tesouro imperecível que salvaram. Se não me engano, foi Maomé quem denominou os judeus de “o povo do livro” – nome que conservaram até o dia de hoje e que é profundamente característico. Um livro é a sua pátria, seu tesouro, seu governante, sua felicidade e sua maldição. Vivem dentro dos limites pacíficos desse livro. Exercem ali seus poderes inalienáveis. Ali não podem nem ser espezinhados nem desprezados. (HEINER apud GLASMAN, 2001)

¹ As religiões abraâmicas são aquelas que se pretendem descendentes de Abraão – seja num sentido físico ou espiritual – e, por conseguinte, portadoras do seu legado, sobretudo das bênçãos prometidas aos descendentes dele.

Foi a centralidade peculiar dos textos sagrados na vida dos filhos de Israel que possibilitou a mudança semântica do epíteto alcorânico e fez que ele passasse a ser utilizado como uma qualificação quase que exclusiva dos judeus, malgrado ele abarcasse, originalmente, três grupos distintos.

A existência de escritos sacros e dotados de autoridade suprema – aos quais todos, sem exceção, deviam se submeter, fosse o rei² ou o súdito, o livre ou o escravo, o sacerdote ou o leigo, o homem ou a mulher – que regulavam o dia-a-dia de um povo inteiro – tanto no âmbito privado quanto no público, no das emoções e no das ações, no do trabalho e no do culto – sempre foi um elemento de distinção dos judeus com respeito a outros povos e culturas do Oriente Próximo e o fio condutor de toda a sua história ao longo da Idade Antiga e da Idade Média.

Os israelitas são, de fato, “o povo do livro” por excelência, isto é, o povo cujo dirigente não é simplesmente um monarca ou um ditador com poderes ilimitados, tampouco aderente de um sistema democrático, no qual o poder emerge dos cidadãos. O povo judeu, na Antiguidade e no período medieval, foi caracterizado por ter como chefe absoluto os seus textos sagrados, embora se achasse, esporadicamente, longe de suas terras, privado de seu templo e sob o domínio de outras nações. Não havia uma autoridade que pudesse suplantar a hegemonia dos escritos canônicos sem, antes, usurpar deles o poder.

1.1. A autocompreensão dos antigos israelitas

A história do povo judeu é marcada, de maneira cíclica, pelo abandono da primazia desses escritos – em decorrência da adoção de novos paradigmas político-

² A propósito da autoridade suprema que era relacionada ao texto bíblico, é dito, em Dt 17:18, que era requerido dos monarcas que elaborassem uma cópia da Lei: “Será também que, quando se assentar sobre o trono do seu reino, então, escreverá para si um traslado desta lei num livro, do que está diante dos sacerdotes levitas”.

administrativos e de pressupostos religiosos estrangeiros – e pelo subsequente retorno dos israelitas aos padrões éticos, sociais e religiosos estipulados em suas escrituras sagradas. A história do Antigo Israel, portanto, deve ser sempre considerada em sua relação com o pacto mosaico, no qual havia sido estabelecido que os judeus teriam de ser fieis aos termos da aliança que Deus com eles firmara, os quais estavam contidos justamente no texto sagrado mais célebre do judaísmo: a *Torah*³.

Se fossem fieis às cláusulas contratuais, os israelitas seriam recompensados pela Divindade com a posse perpétua das terras cananitas, chuvas suficientes e fertilidade do solo, enquanto que, em quebrantando o pacto, seriam punidos mediante a aplicação de sanções inversamente proporcionais às bênçãos⁴. Os antigos judeus interpretavam a sua própria história sempre em face de sua obediência ou desobediência aos termos do pacto, que se achavam em seus textos sagrados. Expondo a visão de Hartmut Gese a respeito da autocompreensão de Israel da sua história, o erudito John van Seters escreve:

Gese sugere que o pacto de Israel se baseava na confissão de uma série de acontecimentos históricos: o êxodo, a travessia do deserto, a ocupação da terra cultivável e a selagem do pacto no monte Sinai. Com relação a isso, as tradições patriarcais funcionavam como promessas a serem cumpridas no futuro. Isso conferiu à concepção israelita de história o senso de destino. Sendo assim, não só a violação do pacto seria punida, mas – em função do elemento da promessa divina – as desgraças ocorridas em Israel eram interpretadas como punição e castigo. Portanto, Israel encarava a história como juízo divino. O pacto é um processo que culmina com um plano de salvação. (van SETERS, 2008, p. 253-254)

³ A *Torah* – chamada, na tradição cristã, de *Pentateuco* – consiste no conjunto dos cinco primeiros livros da Bíblia: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. O código legal do Antigo Israel está todo contido nesse códice.

⁴ Acerca das bênçãos e maldições que estavam relacionadas, respectivamente, à lealdade ou deslealdade ao pacto mosaico, ver Dt 28.

A compreensão de que as catástrofes nacionais eram decorrentes da infidelidade do povo aos termos escriturísticos da aliança divina conferia aos próprios textos sagrados um caráter transcendental e, ao mesmo tempo, imanente, à medida que, enquanto o Deus de Israel era, em essência, diferente de sua criação e extrapolava os limites dela, havia-se-lhe revelado nas escrituras sagradas e, sendo incognoscível, fizera-se conhecido por meio de palavras escritas, as quais, por consequência, deveriam ser consideradas com a mais alta estima, haja vista que fossem tidas como palavras de origem divina.

A autoria dos textos, nas antigas sociedades orientais, não era relevante, a ponto de os mais célebres escritos produzidos nesse período não poderem ser devidamente atribuídos a autores em particular, conforme esclarece William Schniedewing:

A famosa *Epopéia de Gilgamesh*, da Mesopotâmia, o mito babilônico da criação conhecido como *Enuma Elish*, a narrativa egípcia *O Marinheiro Naufragado* e o relato literário épico cananeu sobre a batalha dos deuses *Baal e Mot* não têm autores. Eles têm escribas que o transmitiram. (SCHNIEDEWING, 2011, p. 21)

Pode-se dizer o mesmo a respeito dos escritos bíblicos, cuja autoridade não provinha da importância que se atribuía aos seus autores, visto que não se sabia quem fossem. Foi somente após ascensão da civilização ocidental, no século IV a.C., que a questão da autoria bíblica ganhou importância (SCHNIEDEWING, 2011, p. 20). Para um antigo israelita, a noção de que as palavras registradas nos textos sagrados haviam sido originadas a partir do próprio Deus, não obstante quem fossem os seus autores, despertava a sua reverência perante os escritos divinos. Portanto, o retorno em direção a esses textos e a retomada da obediência aos termos pactuais eram, na verdade, um retorno para Deus e uma retomada do culto monoteísta.

1.2. O passado à luz do concerto

É, pois, impossível que se separe a história do Antigo Israel dos seus textos sagrados, visto serem ambos indissociáveis na autoconsciência dos filhos de Jacó, de tal modo que eles regulavam toda a sua existência, tanto como indivíduos quanto como nação, a partir da relação que estabeleciam com as suas escrituras canônicas. De igual forma, uma geração avaliava a história das gerações precedentes mediante a postura que haviam adotado para com os termos da aliança, cuja finalidade precípua era regular a forma de relacionamento entre o povo e a sua Divindade e entre os próprio israelitas. A natureza do pacto era, assim, política, posto que a ocupação primeira dessa ciência seja estabelecer e regular o tipo de interação que os habitantes de determinada localidade devem estabelecer entre si mesmos. E, dado que, além disso, o concerto mosaico buscasse estipular a forma de relacionamento entre o povo e Deus, Daniel J. Elazar, ex-professor da Universidade de Bar-Ilan, define-o como uma pacto teopolítico:

[The covenants] have their beginnings in the need to establish clear and binding relationships between God and humans and among humans, relationships that must be understood as being political far more than theological in character, designed to establish lines of authority, distributions of power, bodies politic, and systems of law. It is indeed the genius of the idea and its biblical source that it seeks both to legitimize political life and to direct it into the right paths; to use theo-political relationships to build a bridge between heaven and Earth – and there is nothing more earthly than politics even in its highest form – without letting either swallow up the other. (1998, p. 1)

Um exemplo bastante elucidativo da ponderação que se fazia acerca da vida dos antepassados a partir de seu compromisso para com o pacto mosaico provém do Salmo

106:34-43, texto em que a infidelidade dos ancestrais é estabelecida como a causa pela qual Israel havia sido dominado cruelmente por nações estrangeiras:

Não destruíram os povos, como o SENHOR lhes dissera.
Antes, se misturaram com as nações e aprenderam as suas obras.
E serviram os seus ídolos, que vieram a ser-lhes um laço.
Demais disto, sacrificaram seus filhos e suas filhas aos demônios;
E derramaram sangue inocente, o sangue de seus filhos e de suas filhas, que sacrificaram aos ídolos de Canaã, e a terra foi manchada com sangue.
Assim, se contaminaram com as suas obras e se corromperam com os seus feitos.
Pelo que se acendeu a ira do SENHOR contra o seu povo, de modo que abominou a sua herança
E os entregou nas mãos das nações; e aqueles que os aborreciam se assenhorearam deles.
E os seus inimigos os oprimiram, humilhando-os debaixo das suas mãos.
Muitas vezes os livrou; mas eles provocaram-no com o seu conselho e foram abatidos pela sua iniquidade.⁵

Segundo o salmista, a razão pela qual as gerações passadas haviam sido “humilhadas debaixo das mãos de seus inimigos” e “a ira de Deus havia se acendido” contra elas era a sua infidelidade aos termos pactuais proferidos pelo próprio Deus e contidos nas suas escrituras sagradas. As transgressões a que alude o texto bíblico (uniões exogâmicas, adoção de costumes estrangeiros, idolatria e sacrifício de infantes) são um desvio da ética escriturística, e as punições proporcionais aos delitos eram também previstas no próprio texto da *Torah*. Posto que, em vez de destruir as nações estrangeiras, os antigos israelitas haviam-se unido a elas, seriam, agora, como punição

⁵ Todas as citações bíblicas desta dissertação foram extraídas da versão Revista e Corrigida, de João Ferreira de Almeida.

pela sua desobediência aos termos pactuais, destruídos por aqueles que deviam ter exterminado.

Quando do assalto assírio à cidade de Samaria, capital do Reino do Norte, no ano 721 a.C., o escritor bíblico explicou o evento com base na infidelidade dos israelitas aos termos do concerto (II Rs 17:6-13):

“No ano nono de Oseias, o rei da Assíria tomou a Samaria, e transportou a Israel para a Assíria, e fê-los habitar em Hala e em Habor, junto ao rio Gozã, e nas cidades dos medos. E sucedeu assim por os filhos de Israel pecarem contra o Senhor, seu Deus, que os fizera subir da terra do Egito, de debaixo da mão de Faraó; e temeram a outros deuses. E andaram nos estatutos das nações que o Senhor lançara fora de diante dos filhos de Israel e nos costumes dos reis de Israel [...]. E o Senhor protestou a Israel e a Judá, pelo ministério de todos os profetas e de todos os videntes dizendo: Convertedei-vos de vossos maus caminhos e guardai os meus mandamentos e os meus estatutos, conforme toda a Lei que ordenei a vossos pais e que eu vos envie pelo ministério de meus servos, os profetas.”

O escritor bíblico, assim, vincula a destruição de Samaria ao quebrantamento do pacto que Deus estabelecera com seu povo. Os eventos passados eram interpretados em face do comprometimento da geração que os vivenciou para com a aliança divina.

1.3. O futuro à luz do concerto

Ademais, toda a literatura profética busca fundamentação na aliança que Deus firmara com os filhos de Israel e que estava contida nos seus livros sagrados. O quebrantamento do concerto por parte dos israelitas é constantemente denunciado pelos profetas, os quais anunciam a chegada do juízo divino e pactual. Constata-se, pois, que, na autoconsciência dos israelitas, não apenas o passado era compreendido com base no

concerto bíblico, mas o futuro da nação era também antecipado e previsto a partir da postura que eles, no presente, adotavam em relação aos escritos canônicos. O profeta Ezequiel, por exemplo, atrela à desobediência do povo o vindouro castigo pactual que Deus traria contra a população de Judá (Ez 15:6-8):

Portanto, assim diz o Senhor Jeová: Como a videira entre as árvores do bosque, que tenho entregado ao fogo para que seja consumida, assim entregarei os habitantes de Jerusalém. E porei a minha face contra eles, eles sairão do fogo, mas o fogo os consumirá; e sabereis que eu sou o Senhor, quando tiver posto a minha face contra eles. E tornarei a terra em assolação, porquanto grandemente prevaricaram, diz o Senhor Jeová.

Criticando a tese de Wellhausen, segundo a qual a antiga ideia de um concerto estabelecido entre Deus e o povo que ele mesmo resgatara da escravidão no Egito havia rapidamente abandonado a consciência coletiva dos israelitas, o erudito Bredenkamp postula:

The idea of a covenant includes the idea that it constitutes a relationship of right which carries with it duties and rights of those entering upon this relationship. Jehovah binds himself to be to his people a faithful covenant God, and in return for this, demands obedience of the people, for which reason the prophets so frequently describe God in the act of passing judgment. Israel, on the other hand, has the right to expect the fulfilment of the divine promises, if it remains faithful to its covenant promises (1884, p. 124).

Debra Mumford, em consonância com Bredenkamp, afirma:

The Covenant is made up of stipulations, blessings, and curses that serve as the foundation of the relationship between the people and Yahweh. It is the stipulations, blessings, and curses

of the Covenant to which the prophets are repeatedly referring when they proclaim God's words to the people (2015, p. 29).

Portanto, tanto o passado quanto o futuro, na autoconsciência israelita, eram entendidos, avaliados e sopesados com base na fidelidade ou infidelidade do povo em relação aos termos do concerto, contidos no Pentateuco. Era, assim, um livro que definia o próprio *ethos* do povo e a maneira com que se avaliava o passado e o futuro da nação. O livro era, de fato, a sua bênção e a sua maldição, a sua principal dádiva e a sua mais excruciante miséria, a sua paz e a sua ruína. O povo e o seu livro, por conseguinte, achavam-se indissociavelmente unidos. O livro era o livro do povo, e o povo, o povo do livro.

1.4. A Bíblia Hebraica: o livro do povo

A designação de “povo do livro” é, então, perfeitamente apropriada aos judeus, posto haver tão íntima e estreita relação entre a história do povo e a história de seus livros sagrados, amalgamando-se ambas cada vez mais intensamente, ao longo de cerca de mais de dois milênios.

O judaísmo rabínico prevalecente, todavia, considera sagrados, além da Bíblia Hebraica, outros textos. A *Torah*, à qual já se fez referência alhures, comportando os chamados cinco livros de Moisés, é chamada de *Torah escrita*, qualificativo que deve ser entendido em contraposição à *Torah oral*, a qual, segundo a tradição rabínica, compreende costumes, práticas e regulamentações que foram preservados e transmitidos oralmente de geração a geração, dos dias de Moisés até o século II d.C., quando começaram a ser redigidos, após a destruição do Segundo Templo, no ano 70 – evento que desafiou existencialmente o judaísmo, à medida que este se achava indissociavelmente vinculado ao Templo de Jerusalém e ao culto que nele era prestado e

praticado. O conjunto de tradições orais redigidas recebe o nome de *Talmud*, que, por sua vez, possui duas grandes divisões: *Mishnah* e *Gemarah*, encerrando aquela regras, comentários e elucidações atinentes à *Torah escrita*, enquanto esta comporta debates e ponderações a propósito da *Mishnah*⁶.

Porém, a presente dissertação não se dedicará à análise da composição da *Torah Oral*, embora o judaísmo rabínico a inclua entre os seus escritos sagrados e canônicos. Definimos como escopo de nossa pesquisa tão-somente a Bíblia Hebraica, sobre a qual discorreremos subsequentemente, e a sua formação, indicando como ela veio a se tornar um livro e como os textos que a compõem foram selecionados. Destarte, quando, no decorrer do nosso discurso, fizermos referência ao cânon judaico, reportar-nos-emos apenas aos livros que compõem à Bíblia Hebraica. Igualmente, ao aludirmos à *Torah*, é somente ao Pentateuco que nos referimos, e não ao que a tradição rabínica convencionou chamar de *Torah oral*.

⁶ Acerca do *Talmud*, cf. AMÂNCIO, 2015; ASHERI, 1987; FACKENHEIM, 2005; del GIGLIO, 2000.

2. DEFINIÇÃO DE TERMOS E DO OBJETO: A BÍBLIA HEBRAICA, OS LIVROS QUE A COMPÕEM E AS SUAS DIVISÕES

Compete-nos, agora, uma vez efetuada a definição de nosso tema, determinar os significados de alguns termos essenciais à nossa pesquisa, a fim de que não haja ambiguidades ou mal-entendidos na sequência da dissertação. Especificamente, ocupar-nos-emos, neste capítulo, das definições dos termos *cânon* e *Bíblia Hebraica (Tanakh)*, posto que o objeto de nosso estudo seja o processo de formação do cânon da Bíblia Hebraica.

2.1. Definição de cânon

Procedamos, em primeiro lugar, à definição de *cânon*, palavra que, malgrado sobremodo polissêmica, definirá com precisão o objeto de nosso estudo, uma vez que chegemos ao seu significado pretendido, conforme se evidenciará no decorrer do presente capítulo. Um estudo diacrônico de seu uso, com efeito, nos levará à acepção com que utilizaremos o termo ao longo das páginas deste texto.

O especialista em estudos canônicos, James Sanders, ao apresentar a etimologia da palavra *cânon*, postula:

The word “canon” comes from the Greek *kanon* which was derived from a Semitic root (Hebrew *qaneh*, Assyrian *qanu*, [Sumerian-] Akkadian *qin*, Ugaritic *qn*). It passed into Greek as *kanna* or *kane*, into Latin as *canna*, and English as *cane*. It originally meant “reed” (English “cannon”) and came to mean something firm and straight. In Greek the word was used to indicate a stave, a weaver’s rod, a curtain rod, a bedpost, and a stick kept for drawing a straight line or as a constant reference for measuring such as level, plumb line, or ruler (1992, p. 838).

Sanders afirmou que a palavra que buscamos definir penetrou na língua grega a partir de idiomas semíticos. De fato, na Bíblia Hebraica, podemos colher exemplos de versículos em que o termo קֶנֶף [*qane*] foi utilizado com o sentido de “cana”, “vara”. Em Ez 40:3, na visão do Novo Templo, lemos:

Em visões de Deus, me levou à terra de Israel e me pôs sobre um monte muito alto; e havia sobre ele um como edifício de cidade para a banda do sul. E, havendo-me levado ali, eis que um homem cuja aparência era como a aparência do cobre, tendo um cordel de linho na mão e uma cana [קֶנֶף] de medir, estava em pé na porta.

O termo, portanto, originalmente, em contextos semíticos, referia-se a uma vara comprida e fina que, recorrentemente, era utilizada em medições de distância, e esse significado primitivo se manteve, inicialmente, no idioma grego. Contudo, com o passar do tempo, novas referências foram a ele atreladas (a respeito das quais discorreremos adiante), de modo que o seu sentido primeiro passou a ser secundário ou, até mesmo, terciário.

O fato de, na Septuaginta, a primeira tradução grega da Bíblia Hebraica, a palavra קֶנֶף, utilizada em Ez 40, não ter sido traduzida como κανών [*kanon*], mas como κόλαμος [*kalamos*], indica, provavelmente, que a mudança semântica do vocábulo que havia sido emprestado de idiomas semíticos já estava em andamento.

Semelhantemente, num texto da Bíblia Cristã⁷, que se acha registrado em *Apocalipse*, livro que, de maneira direta, dialoga com a visão do Novo Templo de Ez 40-48, à medida que se assenta amiúde sobre o substrato imagético dos Profetas, faz-se menção de uma cana que seria empregada na medição do Templo Celestial. Entretanto,

⁷ A Bíblia Cristã, também chamada de Novo [Segundo] Testamento, é um compêndio que reúne 27 livros, todos produzidos ao longo do primeiro século de nossa era.

a palavra utilizada no texto grego não é, novamente, κανών, mas κάλαμος. Esse relato se encontra em Ap 21:15-16, onde lemos:

E aquele que falava comigo tinha uma cana [κάλαμος] de ouro, para medir a cidade, e as suas portas, e o seu muro. E a cidade estava situada em quadrado; e o seu comprimento era tanto com a sua largura. E mediu a cidade com a cana [κάλαμος] até doze mil estádios; e o seu comprimento, largura e altura eram iguais.

Mais uma vez, a utilização do termo κάλαμος, em detrimento de κανών, como referência a uma vara de medição indica que o processo de mudança semântica deste último vocábulo grego já se achava bem consolidado no primeiro século de nossa era. Se, contudo, o seu significado primeiro foi alterado, qual passou a ser a sua nova carga semântica? Consideremos mais alguns textos da Bíblia Cristã, nos quais a palavra κανών possui referências distintas de “vara” ou “cana”.

Em primeiro lugar, o apóstolo Paulo, em Fp 3:15-16, incentivando os seus leitores a terem um só e mesmo pensamento com respeito às doutrinas cristãs, escreve:

Pelo que todos quantos já somos perfeitos sintamos isto mesmo; e, se sentis alguma coisa de outra maneira, também Deus vo-lo revelará. Mas, naquilo a que já chegamos, andemos segundo a mesma regra [κανών] e sintamos o mesmo.

O vocábulo a respeito de cujo significado ponderamos foi utilizado, no excerto neotestamentário que acabamos de citar, como referência não a uma vara de medição, mas a um determinado padrão ou regra. O processo de mudança semântica ao qual foi submetida a palavra κανών é semelhante ao que sofreu o termo português que ela veio a significar: *regra*. Este vocábulo provém do substantivo latino *regula*, que se referia, originalmente, a uma barra de medição (tanto que a palavra “régua” também proveio desse mesmo termo latino). Entretanto, o campo semântico da palavra *regula* foi

expandido. Haja vista que o instrumento com que se mede estabelece um padrão de medida, o seu significante, por extensão, passou a se referir ao padrão em si. A diferença essencial, portanto, entre os dois significados de *regula* (isto é, entre *régua* e *regra*) é a mesma que existe entre as duas acepções da palavra *κανών*: primeiramente, o termo se referia a um instrumento cuja finalidade era prover um padrão de medida; depois, por extensão, ele passou a remontar ao próprio padrão.

Outrossim, o apóstolo Paulo, em sua epístola aos gálatas (Gl 6:15-16), utiliza, uma vez mais, a palavra *κανών* com o significado de “regra”, “padrão” (e esse parece ser o significado primeiro do vocábulo já no início da era cristã):

Porque em Cristo Jesus nem a circuncisão nem a incircuncisão tem virtude alguma, mas, sim, o ser uma nova criatura. E a todos quantos andarem conforme esta regra [*κανών*], paz e misericórdia sobre eles e sobre o Israel de Deus.

Thomas Hartwell Horne, ademais, em seu clássico *An Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures*, atesta que os gramáticos alexandrinos, já nos séculos III e II a.C., também faziam uso da palavra *κανών* em referência a um determinado padrão, a saber, os autores gregos cuja linguagem, devido à sua impecabilidade, era digna de ser tomada como regra:

The word *canon* (*κανών*) signifies, properly, a reed by which anything is measured. The grammarians of Alexandria denoted thereby the collection of those old Greek writers which they recognised as models; and which they therefore made use of as measures or tests of the gramatical and poetical forms in the Greek language. (2014, p. 38)

Portanto, antes mesmo de ter início a era cristã, o vocábulo *κανών* já comportava uma nova carga semântica e era constantemente utilizado em referência a um padrão ou

regra. Com esse significado em mente, os autores cristãos dos primeiros séculos passaram a fazer uso do termo em alusão à “lei bíblica, uma pessoa ideal, um artigo de fé, doutrina, catálogo, tabela de conteúdo, uma lista de pessoas ordenadas” (METZGER, 1987, p. 289 apud SANDERS, 1992, p. 838). Nos escritos patrísticos dos primeiros séculos, então, a referência do vocábulo continuou sendo a uma regra ou padrão que devia ser seguido ou adotado.

Atanásio (296-373), entretanto, foi o primeiro dos pais da igreja a fazer uso da palavra κανόν em referência a uma lista de livros que ele chamava de divinos, sagrados e inspirados, em contraposição àqueles que o próprio autor denominava apócrifos. Em sua 39^a. *Epístola Pascoal*, escrita no ano de 367, na seção que concerne às *Escrituras Divinas*, o bispo de Alexandria – a mesma cidade onde, conforme já vimos, atuavam os gramáticos que consideravam *canônicos* os escritos de certos autores gregos, cujo estilo precisava ser emulado e tomado como regra –, escreveu:

In proceeding to make mention of these things, I shall adopt, to commend my undertaking, the pattern of Luke the evangelist, saying on my own account, Forasmuch as some have taken in hand to reduce into order for themselves the books termed Apocryphal, and to mix them up with the divinely inspired Scripture, concerning which we have been fully persuaded, as they who from the beginning were eye-witnesses and ministers of the Word, delivered to the Fathers; it seemed good to me also, having been urged thereto by true brethren, and having learned from the beginning, to set before you the books included in the Canon [κανονιζόμενα, *canônicos*], and handed down, and accredited as divine; to the end that anyone who has fallen into error may condemn those who have led them astray; and that he

who has continued steadfast in purity may again rejoice, having these things brought to his remembrance.⁸

Na mesma epístola, Atanásio ainda menciona livros que, embora não tivessem sido inclusos no cânon, eram de leitura proveitosa, ainda que não devessem ser equiparados aos que estavam contidos no catálogo de *livros divinos*:

There are other books besides these, indeed not received as canonical [κανονιζόμενα, *canônicos*] but having been appointed by our fathers to be read to those just approaching and wishing to be instructed in the word of godliness: Wisdom of Solomon, Wisdom of Sirach, Esther, Judith, Tobit, and that which is called the Teaching of the Apostles, and the Shepherd. But the former, my brethren, are included in the Canon [κανονιζομένων], the latter being merely read; nor is there any place a mention of secret writings.

Com base nos textos e testemunhos antigos que se acham hodiernamente disponíveis, Atanásio foi, pois, o primeiro dos pais da igreja a atrelar à palavra *cânon* (ou aos verbos que dela se originaram) o significado de *antologia de livros sagrados*, os quais possuem natureza diferente de todos os demais textos, dada a sua origem divina. A relação dos fieis com essas escrituras deve, portanto, ser peculiar, como peculiares são os próprios escritos canônicos. Textos nenhuns possuem, conforme a concepção de Atanásio, a mesma autoridade e utilidade dos livros que foram inclusos no cânon, pois somente estes foram inspirados pelo próprio Deus.

⁸ Tanto a versão grega da *39a. Epístola Pascal* de Atanásio – que segue o texto de KIRCHHOFER, Johannes. *Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus*. Zürich: Meyer and Zeller, 1844 – quanto a sua tradução para o inglês estão disponíveis em: <<http://www.bible-researcher.com/athanasius.html>> Acesso em: <1 março de 2015>.

O bispo de Alexandria faz, ainda, menção de livros apócrifos, a respeito dos quais trataremos em momento oportuno. O que nos interessa, por ora, é o uso inovador que Atanásio fez da palavra *cânon*. Tendo como base o significado primeiro e já estabelecido do vocábulo no mundo greco-romano, Atanásio, por inferência, tomou uma de seus referenciais mais comuns – isto é, um conjunto de textos modelares – e o particularizou, uma vez que possuía diante de si um objeto peculiar e único, uma coletânea de livros sagrados. Assim, o termo que remontava a quaisquer coleções de textos passou a se referir a uma específica e peculiar antologia: a *Bíblia*.

Desde então, o termo *cânon* (ou *cânone*) tem sido amplamente utilizado em referência a coletâneas de livros sagrados – em particular, a própria Bíblia. E é com esse significado específico de cânon que utilizaremos o termo ao longo do nosso texto, com a ressalva de que trataremos da formação de um cânon particular, composto por livros que são considerados sagrados e divinos para determinado grupo. Lidaremos com a formação do cânon da *Bíblia Hebraica*.

2.2. *Definição de Bíblia Hebraica: análise do nosso pressuposto*

É necessário, então, que, agora, já estipulado o sentido com o qual faremos uso do termo *cânon*, estabeleçamos o que queremos dizer e a que nos referimos com a expressão *Bíblia Hebraica*. Discorreremos, em seguida, sobre as suas divisões internas e sobre os termos que foram e são utilizados pelos judeus para fazer referência a ela; a fim de que, na sequência da dissertação, sejamos capazes de apresentar o processo por meio do qual a Bíblia Hebraica veio a ser um livro – ou, em outras palavras, faremos conhecido o processo por meio do qual os livros que compõem a Bíblia Hebraica foram inclusos no cânon.

Nossa intenção é, com efeito, analisar o modo e os meios pelos quais os livros que compõem a Bíblia Hebraica vieram a fazer parte do cânon; pois, sendo o estabelecimento de um texto o pressuposto fundamental de quem se propõe a estudá-lo, um correto entendimento do processo que propiciou o surgimento da Bíblia, tal como ela é, está na base dos estudos bíblicos acadêmicos e justifica as pesquisas que são feitas nessa área. Em nossa pesquisa, destarte, procederemos a um metaestudo acerca do pressuposto: como a Bíblia, que é uma coletânea de textos, se tornou um livro e pôde começar a ser estudada como uma unidade, como uma obra completa e que possui uma lógica interna e independente.

Trata-se, portanto, de um estudo que diz respeito ao livro em si e à sua forma final e prevalecente, que, em decorrência de fatores a respeito dos quais discorreremos alhures, sobrepujou as formas concorrentes e veio a ser designada, no Ocidente, pelo termo “bíblia”⁹, o qual remonta, por si só, a uma lista limitada e definida de livros adotados por certo grupo que se vê dependente, de alguma maneira, das tradições religiosas do Antigo Israel, cujos escritos – ou parte deles – são considerados sagrados. A implicação mais direta e evidente que decorre deste estudo é que existe uma definição objetiva do que é a Bíblia – isto é, do seu cânon –, uma definição que engloba certos livros e exclui outros. O cânon da Bíblia Hebraica não é, portanto, uma lista ilimitada de livros, pois comporta somente os textos que nela estão inclusos.

Entretanto, conquanto grupos diferentes façam uso de bíblias diferentes e não possuam, por conseguinte, o mesmo cânon, dedicar-nos-emos ao processo de canonização dos livros que compõem uma bíblia específica: a Bíblia Hebraica.

⁹ O *Oxford Biblical Studies Online* assim define o termo: “The word derives from the Greek *biblia*, meaning ‘books’, and the plural witnesses to the fact that the Christian Bible is [...] a collection.” Malgrado esta definição se reporte mais especificamente à Bíblia Cristã, é também acurada mesmo se fizer referência às bíblias de outros grupos – todas elas são coleções de livros; todas elas, definidas e delimitadas.

Delimitando assim o escopo do nosso trabalho, objetivamos lançar luz sobre o processo particular que culminou na formação da tradição canônica mais influente e proeminente de todas.

A Bíblia Hebraica, tal como se convencionou, é uma antologia composta por 24 livros, ainda que alguns autores antigos, como, por exemplo, Flávio Josefo (37-100)¹⁰, o grande historiador judeu do primeiro século, afirme que as escrituras sagradas dos judeus contivessem somente 22 livros, em oposição aos cânones literários gregos, que, segundo o escritor, eram compostos por um infindável número de livros, que se contradiziam e se excluíaam mutuamente:

We have but twenty-two [books] containing the history of all time, books that are justly believed in; and of these, five are the books of Moses, which comprise the law and earliest traditions from the creation of mankind down to his death. From the death of Moses to the reign of Artaxerxes, King of Persia, the successor of Xerxes, the prophets who succeeded Moses wrote the history of the events that occurred in their own time, in thirteen books. The remaining four documents comprise hymns to God and practical precepts to men (JOSEPHUS, 1960, p. 8).

¹⁰ Alguns dos autores cristãos mais influentes dos séculos subsequentes seguiram o cálculo de Josefo. Orígenes (184-254), por exemplo, relaciona o número de livros da Bíblia Hebraica ao número de letras do alfabeto: “It should be stated that the canonical books, as the Hebrews have handed them down, are twenty-two, corresponding with the number of their letters”. Jerônimo (347-420), da mesma forma, relaciona o número de letras do alfabeto hebraico ao número de livros que compõem o cânon hebreu: That the Hebrews have twenty-two letters is testified by the Syrian and Chaldæan languages which are nearly related to the Hebrew, for they have twenty-two elementary sounds which are pronounced the same way, but are differently written [...].As, then, there are twenty-two elementary characters by means of which we write in Hebrew all we say, and the compass of the human voice is contained within their limits, so we reckon twenty-two books, by which, as by the alphabet of the doctrine of God, a righteous man is instructed in tender infancy, and, as it were, while still at the breast”.

O cálculo de Josefo, porém, sempre intrigou os pesquisadores da Bíblia, de tal modo que, ao longo dos séculos, algumas teorias foram elaboradas e propostas para explicar a sua afirmação de que a coletânea sagrada dos judeus fosse composta por apenas 22 livros, em vez de 24. Em primeiro lugar, foi proposto que, possivelmente, Josefo houvesse incorporado *Rute* a *Juízes* e *Lamentações* a *Jeremias*. Outros sugeriram que a ausência de dois livros na lista canônica de Josefo se deva ao fato de que o historiador não considerasse que *Ester* e *Eclesiastes* compusessem a lista de livros sagrados dos judeus.

Já no início do século XX, entretanto, Emil G. Hirsch, Ludwig Blau, Kaufmann Kohler e Nathaniel Schmidt parecem ter proposto a explicação definitiva para a contagem do antigo historiador judaico-romano, favorecendo e aprofundando a primeira das teorias expostas. Segundo os autores, a menção de apenas 22 livros canônicos, nos escritos de Josefo, pode ser explicada com base numa *Baraita*¹¹, a qual, de acordo com os eruditos mencionados, explicitava que os livros encapsulados nas últimas duas divisões da Bíblia (Profetas e Escritos [ou Hagiógrafos]) tinham de ser redigidos separadamente, num único rolo, de tal modo que obras como *Rute* e *Juízes* passaram a compor uma unidade, posto que redigidos num único pergaminho, assim como *Jeremias* e *Lamentações*:

¹¹ A *Enciclopédia Britânica* assim define o termo *Baraita*: “*Baraita*, also spelled *Baraita* (Hebrew: “Outside Teaching,” or “Exclusion”), plural *Baraitot*, *Baraitoth*, or *Baraitoth*, any of the ancient oral traditions of Jewish religious law that were not included in the Mishna (the first authoritative codification of such laws). The *Baraitot* that are found dispersed singly throughout the Palestinian and Babylonian Talmuds are often recognizable by such introductory words as “it was taught” or “the rabbi taught.” Other *Baraitot* are found in independent collections, the best known of which is called *Tosefta*; in form and content it parallels the Mishna”. (Disponível em: <<http://global.britannica.com/topic/Baraita>> Acesso em: 1 mar. 2016.

Josephus expressly puts the number at 22, as does Origen (Eusebius, "Hist. Eccl." vi. 25); while Jerome (Preface to Samuel and Kings) mentions 22, but nevertheless counts 24. Since both of these church fathers studied under Jewish teachers, it is probable that some authorities within the synagogue favored counting 22 books; and the hesitation between 22 and 24 can be explained by a Baraita (B. B. 13b), according to which each book of the latter two divisions (Prophets and Hagiographa) had to be written separately as one roll. Since Ruth with Judges or with Psalms (Jerome, and Baraita B. B. 14b) might form one roll, and Lamentations with Jeremiah another, the rolls would be counted as 22, while the books were actually 24. That there were 24 books will be apparent from the classical Baraita on the question (see § 5 of this article). But in more than ten passages of the Midrash 24 books are expressly mentioned; and the authorities adduced are exclusively amoraim. Simeon ben Laḳish (about 250) compares the books with the 24 ornaments of a bride (Isa. iii. 18-24); saying that just as the bride must be decorated with 24 ornaments, so the scholar must be adorned with the knowledge of all the 24 books (Ex. R. xli. 5; Tan., Ki Tissa, xi., ed. Buber, p. 111; Cant. R. iv. 11). R. Berechiah compares them with the 24 divisions of the priests and Levites and with the 24 nails driven into sandals (Num. R. xiv. 4, xv. 22; Eccl. R. xii. 11; Pesik. R. ix. a, ed. Friedmann); while, according to Phineas ben Jair (beginning of third century), the 24 books (Num. R. xiv. 18) correspond to the 24 sacrificial animals (Num. vii.). The fact that the 24 books of the written Law and the 80 of the oral tradition make up 104 (Num. R. xiii. 16) recalls the number of the books mentioned in II Esdras. Counting the Minor Prophets as 12, the number 35 is obtained (23 + 12), as in Num. R. xviii. 21 and Tan., Korah, ed. Stettin, 552. (BLAU et al, 1906)

Assim, ainda que alguns autores antigos, como Josefo, tenham contado 22 livros, não indicavam, com isso, que possuíssem um cânon peculiar ou particular. Tais escritores apenas contavam os livros de maneira distinta, amalgamando obras que, em outras contagens, eram consideradas separadamente.

2.3. Os livros que compõem a Bíblia Hebraica

Todavia, embora possamos colher testemunhos provectoros de autores cuja soma de livros canônicos tenha resultado em 22, são muito mais comuns e abundantes os relatos de que a Bíblia Hebraica fosse composta por 24 livros, os quais apresentamos a seguir, em sua ordem e divisão convencionais:

<i>Torah</i> (תורה) – Lei	<i>Nevi'im</i> (נביאים) – Profetas	<i>Ketuvim</i> (כתובים) – Escritos
Gênesis	Josué	Salmos
Êxodo	Juízes	Provérbios
Levítico	I Samuel / II Samuel	Jó
Números	I Reis / II Reis	Cântico dos Cânticos
Deuteronômio	Isaías	Rute
	Jeremias	Lamentações
	Ezequiel	Eclesiastes
	12 profetas: Oseias, Naum, Joel, Habacuque, Amós, Sofonias, Obadias, Ageu, Jonas, Miqueias, Zacarias, Malaquias	Ester
		Daniel
		Esdras/Neemias
		I Crônicas/II Crônicas

Foram propostas, ainda, outras maneiras de se contarem os livros que compõem a Bíblia Hebraica. Os protestantes, por exemplo, costumam desmembrar os livros de Samuel, Reis, os 12 Profetas, Esdras/Neemias e Crônicas, obtendo, assim, um cânon de 39 livros para o seu Antigo Testamento. Contudo, embora, na tradição protestante, tenha-se chegado a quase o dobro do número de livros sagrados que os judeus contam, o conteúdo de ambos os cânones é o mesmo. Assim o erudito protestante F. F. Bruce explicita tal distinção de número e coincidência de conteúdo:

Os livros da Bíblia Hebraica são tradicionalmente 24 em número, dispostos em três divisões. A primeira divisão é a תורה [...], que compreende os cinco livros “livros de Moisés” [...]. A segunda divisão consiste dos נביאים [...]. É subdividida nos quatro Profetas Anteriores [...] e os quatro Profetas Posteriores [...]. A terceira divisão é denominada כתובים [...]. (2011, p. 29)

E, então, o autor, por meio de uma nota de rodapé, explica:

Esses 24 livros são idênticos (em seu conteúdo) aos 39 livros do Antigo Testamento protestante. A diferença na contagem surge ao considerar separadamente os doze que compõem o Livro dos Doze e de dividir Samuel, Reis, Crônicas e Esdras-Neemias em dois livros cada. (2011, p. 29)

Os católicos romanos possuem um cânon expandido para o Antigo Testamento, no qual constam 46 livros – além dos 39 que compartilham com os protestantes, contam mais sete, aos quais chamam de deutero-canônicos: Tobias, Judite, Baruque, I Macabeus, II Macabeus, Sabedoria e Eclesiástico.

No entanto, em nosso trabalho, consideraremos tão-somente o cânon judaico, composto, conforme explicitamos na tabela acima, por 24 livros. Não trataremos da composição dos cânones de outras tradições religiosas, mas nos ateremos exclusivamente ao processo de formação de uma antologia sagrada específica: a Bíblia

Hebraica. Procuraremos evidenciar, pois, como esses 24 livros particulares vieram a ser considerados sagrados para os judeus e passaram a compor, juntos, uma coleção fechada, de tal modo que as obras literárias que a compõem interfiram na leitura e significado umas das outras, posto que, uma vez unidas, componham uma unidade indissociável de significado – isto é, o cânon, em si, possui um significado.

Todos os 24 livros foram cuidadosamente selecionados dentre uma série de outros textos. E, visto que toda escolha implica uma rejeição, torna-se evidente que a compilação dos textos que compõem a Bíblia redundou na decisão de se deixarem de fora todos os outros livros disponíveis ao tempo do fechamento do cânon. Todavia, a canonização de certos livros não foi um ato pontual, tampouco uma ação realizada por apenas um compilador; trata-se, antes, de um processo lento, que transcorreu ao longo de vários séculos, durante os quais os livros que viriam a compor o cânon tornaram-se influentes e autoritários, alçando ao nível de obras clássicas. Nos capítulos subsequentes, será evidenciado o processo por meio do qual esses escritos foram, em detrimento de outros, ganhando importância e impondo-se como o corpo sagrado de textos de determinados setores da sociedade judaica de então.

2.4. As diferentes denominações das escrituras canônicas

Diferentes termos, historicamente, têm sido empregados em referência às escrituras canônicas dos judeus. Devido ao seu amplo uso em círculos acadêmicos, já destacamos que, ao longo do nosso texto, preferiremos a expressão *Bíblia Hebraica*. Todavia, essa compilação de textos sacros tem sido referida de várias maneiras ao longo dos anos.

O profeta Daniel, em seu livro (Dn 9:2), parece aludir, de maneira genérica, a certos textos sagrados por meio do termo “livros” (סֵפָרִים, *sefarim*), embora a referência do vocábulo não possa ser seguramente estabelecida.

No prólogo grego do livro de *Eclesiástico*, elaborado pelo neto do próprio escritor do livro no ano 132 a.C., faz-se referência, primeiramente, à “Lei, Profetas e os outros escritores”; depois, o jovem tradutor alude à “Lei, Profetas e outros livros dos antepassados”; e, por fim, ele menciona a “Lei, os Profetas e o resto dos livros”. As expressões que ele utiliza, porém, não parecem precisas, embora apontem para uma lista definida de textos.

Na Bíblia Cristã, são feitas referências à “Escritura” (Jo 2:22, At 8:32, II Tm 3:16) ou às “Escrituras” (Mt 21:42, Mc 12:24, Lc 24:27, Jo 5:39, I Co 15:3-4), vocábulos que aludem à totalidade dos textos sagrados dos judeus.

A expressão mishnaica “os livros que sujam as mãos”, retirada do tratado *Yadayim* (3:5, 4:5-6), remonta aos textos canônicos, contrapondo-os àqueles que não estavam inclusos na lista de livros sagrados.

O termo talmúdico mais comum para se referir à antologia sagrada é *Tanakh* (תנ"ך), acrônimo hebraico composto pelas três primeiras letras das três subdivisões da Bíblia Hebraica às quais já nos referimos: *Torah* (תורה), *Nevi'im* (נביאים) e *Ketuvim* (כתובים).

2.5. A tríplice divisão da Bíblia Hebraica

A divisão tripla dos livros da Bíblia Hebraica é bastante antiga, conquanto o estabelecimento e a forma final da terceira seção pareçam ter ocorrido posteriormente aos da primeira e da segunda. Sander, a propósito dessa matéria, afirma:

The first two divisions, the Law and the Prophets, are attested on in the Second or New Testament (Mt 5:17; 7:12; 22:40; Lc 6:16; Jo 13:15; 24:14; Rm 3:21 [see “Moses and the Prophets” in Lc 16:29,31]), but the third division remained amorphous (without clear shape) in all such designations until the end of the 1st century C.E.; in fact, it is not clear when the term “Tanak” itself first appeared. (1992, p. 839)

Embora, conforme vimos, o prólogo ao livro de Ben-Siraque, escrito no segundo século a.C., faça referência a uma divisão tripartite das escrituras sagradas, e seja recorrente, na Bíblia Cristã, produzida no início de nossa era, a mesma repartição tripla da Bíblia Hebraica, o acadêmico David Carr, em sua obra *The Formation of The Hebrew Bible*, postula que, num caso e no outro, a terceira divisão ainda era, em certa medida, amorfa:

[The] prologue to Ben Sira *cannot* be taken as early evidence for the emergence of a third category of Scriptural texts corresponding to the “writings” category of the later Jewish Tanach. Often scholars have seen precursors to the later Jewish “writings” category both in the mention of “other books our fathers” in the prologue of Ben Sira, the mention of “Psalms” alongside Torah and Prophets in Luke 24:44, and listing of “writings of David” alongside Torah and Prophets in 4QMMT C10. The Reading in 4QMMT, however, turns out to be based on a problematic reconstruction of the text, and Luke 24:44 is a late-first-century mention CE, isolated of “Torah, Prophets, and Psalms” amidst far more frequent references in Luke-Acts and other early Christians writings to “Torah and Prophets” (Rm 3:21; Q 16:16 [Lc 16:16/Mt 11:13]; Lc 16:29-31; 24:27; At 13:15; 24:14; 26:22; 28:23; Mt 5:17; 7:12; 22:40; Jo 1:45). In addition, the wording of the prologue to Ben Sira militates against seeing it as a reference to a “writings” category containing books such as Job, Proverbs, and Psalms. Ben Sira’s

grandson refers at the outset to “the other books that *followed*” the prophets. This would encompass books such as Ben Sira itself, but not books such as Job, Proverbs and Psalms that were attributed to pre-prophetic figures. (2011, p. 161-162)

No entanto, embora, segundo Sanders e Carr, o pleno estabelecimento da terceira divisão pareça remontar ao final do primeiro século, registra-se, no Evangelho de Mateus, que Jesus – que era judeu e estava, portanto, perfeitamente familiarizado com as escrituras sagradas dos israelitas e o seu valor primaz para a nação –, dirigindo um ríspido discurso contra a sua geração, profetizou que, em breve, a cidade de Jerusalém seria destruída. O que nos interessa, porém, na predição de Jesus é que ele, fazendo uso de um linguajar tipicamente veterotestamentário e assentando-se sobre o substrato imagético e literário dos profetas, afiançou aos seus ouvintes que todo sangue inocente já derramado seria cobrado daquela geração que vivia no primeiro século de nossa era (Mt 26:34-36):

Portanto, eis que eu vos envio profetas, sábios e escribas; e a uns deles matareis e crucificareis; e a outros deles açoitareis nas vossas sinagogas e os perseguireis de cidade em cidade, para que sobre vós caia todo o sangue justo, que foi derramado sobre a terra, desde o sangue de Abel, o justo, até ao sangue de Zacarias, filho de Baraquias, que matastes entre o santuário e o altar. Em verdade vos digo que todas essas coisas hão de vir sobre esta geração.

Jesus afirmou, assim, que todos os homicídios já perpetrados e que tiveram como resultado a morte de homens justos seriam imputados àquela geração, para que ela fosse devidamente apenada. Ele menciona, em particular, dois casos de assassinato, os quais marcavam o início e o fim de um período em que se havia derramado muito sangue inocente. Em primeiro lugar, indicando a inauguração desse ínterim, Jesus cita o

assassinato de Abel (Gn 4:8), o primeiro registrado na Bíblia Hebraica. E, então, para sinalizar o término do intervalo que compreende os homicídios que seriam atribuídos à geração de judeus do primeiro século, ele faz menção do assassinio de Zacarias, o último mencionado nas escrituras sagradas (II Cr 24:20-21). Assim, o período ao qual Jesus faz menção é aquele que as histórias relatadas na Bíblia Hebraica abrangem, do início ao fim, de *Gênesis* a *Crônicas*.

O livro das *Crônicas* é o que fecha a terceira divisão da Bíblia Hebraica, seção conhecida como *Escritos*. Portanto, ao contrapor, numa linha temporal, a morte de Abel à de Zacarias, Jesus atesta reconhecer a terceira divisão das Escrituras. Essa leitura pode ser ainda mais reforçada caso levemos em consideração a teoria proposta por George Steins, de acordo com quem os livros da *Crônicas* teriam sido compostos com o objetivo precípua de fechar o cânon bíblico:

Os livros da *Crônicas* desempenham um papel singular entre os livros da terceira parte do cânon, os “escritos”: *primeiro*, localizam-se destacadamente no final da terceira parte do cânon, de acordo com a tradição mais antiga sobre a ordem dos livros (cf. bBB 14b; Mt 23:35||Lc 11:51 contrapõem ao primeiro homicídio narrado na Bíblia, de Abel, o último relatado em II Cr 24:21s, de Zekariá). Em segundo *lugar*, eles são, na qualidade de reescritos de toda a história sagrada do povo de Deus do início da humanidade (“Adão”) ao fim do exílio babilônico (“edito de Ciro”), uma síntese das partes anteriores do cânon, a “Torá” e os “Profetas”. Tendo em conta, além disso, as referências a Ed/Ne e aos Salmos (cf. I Cr 16; etc), torna-se evidente a elevada realização integradora das *Crônicas*. É provável que as *Crônicas* tenham sido compostas com a finalidade específica de encerrar [...] o cânon da Bíblia Hebraica”. (2003, p. 219)

Portanto, é plausível e crível que, no primeiro século de nossa era, a terceira divisão da Bíblia Hebraica já se achasse bem definida, a ponto de Jesus poder ter feito menção dela diante de fariseus e escribas (pois é a eles que o seu discurso é dirigido em Mt 23).

William Schniedewing, professor da Universidade da Califórnia, argumenta, em seu livro *Society and the promise to David* (1999, p. 125-128), que o estágio final do livro das *Crônicas* foi obtido no século IV a.C., no período persa. E, em *como a Bíblia se tornou um livro*, o autor assevera:

Dado que toda a infraestrutura escribal do Império Persa era aramaica e que os dialetos vernáculos da Síria-Palestina também eram aparentados ao aramaico, qualquer literatura composta nesse período tardio naturalmente refletiria a entranhada influência de seu mundo aramaico. Mas uma parcela muito pequena da literatura bíblica revela tal influência. Por quê? Simplesmente porque esse foi um período de supressão, compilação e edição, mais que de produção literária criativa. (2011, p. 241)

Se, portanto, levarmos em consideração a teoria segundo a qual os livros das *Crônicas* teriam sido compostos com a finalidade particular de encerrar o cânon, e, simultaneamente, assumirmos que eles foram compostos no período persa, poderemos concluir que a terceira divisão da Bíblia Hebraica já se achava bem definida antes do início de nossa era, de tal forma que Jesus, no primeiro século, pôde fazer menção dela diante dos grandes mestres de seu tempo.

Assim, da mesma forma, quando o neto de Ben-Siraque, no ano 132 a.C., fez menção de uma divisão tripla dos escritos judaicos, sua referência poderia ser, de fato, às três divisões clássicas (*Leis, Profetas e Escritos*) que, hoje, reconhecemos. Parecem,

então, ser apropriadas e suficientes as evidências que corroboram e atestam que a tríplice divisão convencional da Bíblia Hebraica seja anterior ao primeiro século de nossa era. É, além disso, indiscutível que essa maneira de se agruparem os livros que o cânon bíblico encapsula tenha prevalecido rapidamente, de tal forma que, hoje, é a mais habitual. Utilizá-la-emos, pois, ao longo de nossa dissertação.

De uma forma ou de outra, porém, constataremos, nas próximas páginas, que o cânon das Escrituras foi, indiscutivelmente, fechado antes do início da era cristã. As questões que nos proporemos a responder são: quando, como e por que, exatamente, se deu esse fechamento?

Outrossim, no que diz respeito à divisão tripla das Escrituras, não é possível que se afirme, com precisão, se os escritores antigos que dela fizeram menção incluíam em cada uma de suas seções os exatos livros que, hoje, constam nelas ou se os dividiam de maneira distinta. A propósito da fragmentação tríplice a que alude Flávio Josefo, da qual já tratamos anteriormente, F. F. Bruce diz:

Quando Josefo fala de 22 livros, provavelmente refere-se exatamente aos mesmos documentos contidos na contagem tradicional judaica de 24 livros, tendo Rute como um apêndice a Juízes e Lamentações na mesma situação para com Jeremias. Suas três divisões poderiam ser chamadas Lei, Profetas e Escritos. Sua primeira divisão compreende os mesmo cinco livros da primeira divisão no arranjo tradicional. Sua segunda divisão, no entanto, tem treze livros, não oito, sendo os cinco adicionais, provavelmente, Jó, Ester, Daniel, Crônicas e Esdras-Neemias. Os quatro livros da terceira divisão seriam, então, Salmos, Provérbios, Eclesiastes e Cântico dos Cânticos. É impossível termos certeza, porque não são especificados individualmente os livros de cada uma das três divisões. (2011, p. 32)

Embora não se possa precisar quais livros os antigos escritores atrelavam a cada uma das três divisões, é incontestável, entretanto, que as seções, em si, já existiam antes do primeiro século de nossa era. Havia, porém, uma confusão com respeito aos livros que pertenciam a cada uma delas – particularmente, no tocante a alguns livros que, às vezes, eram catalogados entre os *Escritos* e, em outras ocasiões, figuravam entre os *Profetas*.

Parece-nos, portanto, que o suporte que oferecemos em favor de uma datação mais antiga para a habitual divisão tripartite da Bíblia Hebraica seja mais bem fundamentado pelas evidências textuais de que dispomos do que as teorias concorrentes. E, então, a própria divisão tripla das Escrituras testemunharia em favor do fechamento do cânon antes do início da era cristã, ainda que diferentes períodos tenham sido propostos por diferentes pesquisadores.

Philip Davies, professor emérito da Universidade de Sheffield, em *The Canon Debate*, propõe, por exemplo, que o cânon teria sido definitivamente fechado no século II a.C.: “With many other scholars, I conclude that the fixing of a canonical list was almost certainly the achievement of the Hasmonean dynasty” (2001, p. 50). Porém, o fechamento do cânon num determinado período não implica em que os livros que ele comporta tenham começado a gozar de autoridade quando de sua inclusão na antologia sagrada; mas, ao contrário, os livros foram inclusos no códice divino em decorrência do prestígio de que já gozavam. Ocupar-nos-emos, então, dessas questões nos capítulos subsequentes.

3. O ESTABELECIMENTO DO CÂNON DA LEI E DOS PROFETAS

O processo que culminou na formação do compêndio de textos sagrados do judaísmo transcorreu ao longo de algumas centenas de ano. Não houve, segundo propõe Barr, por parte das autoridades religiosas, uma deliberação autoritativa e pontual que definisse e fechasse o cânon da Bíblia Hebraica, impondo-o austeramente à comunidade de fieis. Antes, o prestígio histórico que tinham certos escritos no seio da população israelita foi o fator determinante para sua inclusão na antologia sacra.

Porém, a determinação das etapas do processo por meio do qual certos textos foram, em detrimento de outros, incorporados ao cânon não é simples; de forma que, nas últimas décadas, com o desenvolvimento dos estudos canônicos, algumas teorias têm sido propostas, com vistas a explicitar o processo de canonização das seções que compõem a Bíblia Hebraica, abarcando e relacionando os dados, informações e evidências de que dispomos atualmente.

Ao longo deste capítulo, procuraremos apresentar as principais hipóteses aventadas acerca da formação do cânon das duas primeiras porções (*Lei e Profetas*) da compilação dos escritos sagrados dos judeus. Destinaremos, didaticamente, o capítulo seguinte para discutirmos a composição da terceira e última divisão da Bíblia Hebraica: os *Escritos*.

3.1. *A hipótese tradicional*

Em muitos manuais de introdução à Bíblia Hebraica ou ao Antigo Testamento, a canonização de cada uma das três seções é comumente atribuída, respectivamente, ao período persa, ao período grego e ao “concílio de Jâmnia”. “Um tipo de fórmula foi passado de uma geração de estudantes para outra: o Pentateuco foi canonizado por volta de 400 a.C.; os Profetas, por volta de 200 a.C.; e os Escritos, em Jâmnia, por volta do

ano 90 d.C.” (SANDERS, 1992, p. 841). Em adição, Jean-Marie Auwers e H. J. De Jongue, em *The Biblical Canons*, salientam:

In recente times, however, it has been argued that this theory can no longer be maintained. One of the major criticisms is that the idea of a synod of Jamnia can no longer be defended. Another point which deserves attention is that it does not do full justice to the early Jewish sources, such as the well-known passage in Josephus’ *Contra Apionem*. (2003, p. 27)

Essa fórmula, no entanto, malgrado popular, evidenciou-se inapropriada e pouco acurada em todas as suas alegações, à medida que pesquisas mais recentes têm apresentado resultados que nos indicam, com mais precisão, os períodos em que foram canonizadas as três seções da Bíblia Hebraica; visto que, hodiernamente, esteja bem estabelecido que “a formação do AT ocorreu, pelo menos no que diz respeito à Lei e aos Profetas, numa data bastante antiga, isto é, no processo de uma redação final de grupos de livros – presumivelmente, no período persa” (AUWERS & JONGUE, 2003, p. 27-28). Stephen Dempster, semelhantemente, atesta que o ponto de vista mais popular tem sido massivamente abandonado, em face das novas pesquisas na área dos estudos canônicos:

This standard view of the canonisation of the Hebrew Bible, while plausible enough, is currently being strongly challenged. Scholars have questioned some of its central assumptions. The process of canonisation seemed to reflect a retrojection of the way the early church dealt with such matters, *i.e.*, by conciliar decision. Evidence for such a decision made at a so-called council of rabbis at Jamnia (90 CE) was thin if not non-existent. The dating of the closure of the canon has also been called into question [...]. Leiman argued for an earlier closing of the third canonical division during the Maccabean period. Freedman

pushed back the canonisation of the Hebrew Bible (with the exception of Daniel) even further to the early post-exilic period during the time of Ezra. (1997, p. 28)

Apresentaremos, então, ao longo das páginas que compõem o presente capítulo, as linhas que os principais pesquisadores da atualidade têm seguido com respeito à formação do cânon da *Lei* e dos *Profetas* e os pontos de vista que têm sido sustentados em círculos acadêmicos.

3.2. *As hipóteses modernas*

Albert Sundberg, em *The Old Testament of the Early Church*, expoente de uma das variações da visão tradicional quanto à canonização das três seções da Bíblia Hebraica, argumenta que, no início da era cristã, a *Lei* e os *Profetas* eram segmentos que já haviam alcançado sua forma final e se achavam perfeitamente acabados, em contraposição a um conjunto aberto e inacabado de obras judaicas, as quais circulavam entre os diferentes e concorrentes grupos e seitas. Cada uma das classes que haviam se ramificado a partir do tronco do monoteísmo israelita, tendo assumido os cânones da *Lei* e dos *Profetas*, selecionaram, em seguida, dentre as diversas obras judaicas circulantes, aquelas que mais lhe eram apropriadas (1964, p. 103). Os fariseus, assim, teriam elegido os livros que fechariam o cânon da Bíblia Hebraica no concílio de Jâmnia, ao qual dedicaremos um capítulo específico.

Contudo, “é difícil enxergar o raciocínio por trás da rejeição que Sundberg faz de um cânon *de facto* no período pré-Jâmnia, à luz de sua aprovação da ideia de ‘coleções fechadas’ da *Lei* e dos *Profetas*” (CHAPMAN, 2000, p. 32). Com efeito, quaisquer alegações de que, ao primeiro século de nossa era, houvesse certas “coleções fechadas” e outras abertas são meramente especulativas e conjecturais, posto não poderem ser demonstradas por meio de documentos ou textos antigos nem, tampouco,

sustentadas com base em testemunhos priscos. Na verdade, os testemunhos que podemos colher a partir dos escritos de autores judeus dos períodos grego e romano equiparam as três divisões da Bíblia Hebraica, de tal forma que se torna insustentável a defesa da abertura e amorfia de apenas uma de suas seções.

Brevard Childs e James Sanders desenvolveram linhas de pesquisa semelhantes, no âmbito dos estudos canônicos. Ambos “foram pioneiros no campo, trazendo as suas diferentes perspectivas para elucidar o entendimento da forma final do texto bíblico e as suas implicações hermenêuticas” (DEMPSTER, 1997, p. 32). Eles defendem que o processo de estabilização dos textos que a Bíblia Hebraica encerra transcorreu, sobretudo, entre o século que precedeu o início da era cristã e aquele que o sucedeu, finalizando-se ao início do segundo centenário d.C., conforme afirma o segundo dos autores mencionados:

The first stage of revision of OT text history due to the scrolls came in the mid-fifties with the work of Moshe Greenberg, who argued convincingly from study of the early publications of biblical texts among the scrolls, that a process of stabilization of biblical texts took place with increasing intensity between the first centuries BCE and CE. The work of M. Goshen-Gottstein, S. Talmon, F. M. Cross and D. Barthélemy on the same and other texts supported the thesis. (1979, p. 6)

Childs, ainda, salientando a patente intertextualidade entre os Profetas, argumenta que, num período remoto, é plausível que se afirme que havia uma coleção de textos proto-canônicos dos Profetas – embora o autor não admita que a forma final das obras que compõem essa coleção tenha sido alcançada ainda no segundo século anterior ao início de nossa era, pois a edição definitiva da Bíblia Hebraica seria finalizada somente três séculos depois:

In both Isa. 8.16 and Jer. 36.1ff. one sees the transition from the spoken prophetic word to a written form with authority. Later, there is reference in Zech. 1.4ff. to the “former prophets” whose writings appear to have a form and authoritative status. The exegesis within the Bible itself in the post-exilic period begins to cite earlier oracles *verbatim* as an authoritative text which it seeks to interpret (cf. Isa. 65.25, which echoes Isa. 1.6ff.). Finally, Dan. 9.2 offers evidence of some sort of fixed collection of prophetic writings. (1979, p. 65)

Assim, para Childs e Sanders, embora já existissem coleções de livros sagrados antes do início de nossa era, sua forma final foi obtida somente por volta do início do segundo século d.C. Como aponta Chapman (2000, p. 48), Childs “localiza um *terminus ante quem* para os Profetas ao tempo de Ben Sira (ca. 180 B.C.)”, ainda que, nesse período, as obras proféticas não correspondessem à sua edição final, a qual só seria obtida algumas centenas de anos mais tarde. Contudo, a edição final do texto do Pentateuco teria sido atingida ainda nos tempos de Esdras, embora, em suas formas anteriores e proto-canônicas, o texto da *Torah* constituísse, reconhecidamente, uma realidade autoritativa e objetiva, à qual todo o povo deveria se submeter.

Antes da era cristã, portanto, a seção da *Lei* e dos *Profetas* já eram estimadas como uma obra canônica, de modo que o significado de cada texto devia ser buscado à luz do restante dos escritos que haviam sido inclusos na coleção sagrada. “Por volta do primeiro século a.C., ambas as seções do cânon [*Lei* e *Profetas*] eram consideradas como escrituras normativas” (CHILDS, 1979, p. 65).

James Barr propõe que não houve momentos pontuais em que se efetuou a canonização de nenhuma das três divisões da Bíblia Hebraica, de modo que *Lei* e os *Profetas* nunca foram verdadeiramente canonizados, mas simplesmente redigidos de acordo com um “princípio do cânon”, que “foi estabelecido no movimento

deuteronomista, o qual guiou a formação das duas coleções escriturais: a ‘história’ que, depois, se tornou Gênesis–2Reis e ‘o conjunto de livros denominado Profetas’ (CHAPMAN, 2000, p. 55). Portanto, para Barr, ferrenho crítico de Childs, o processo de canonização dos livros que a Bíblia Hebraica comporta nunca aconteceu de fato, pois as obras sagradas teriam ganhado autoridade ao longo do tempo, de tal forma que a estima da comunidade por certos textos em especial é que determinava a sua sacralidade.

Roger Beckwith, em sua obra *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, argumenta que o processo de canonização da Bíblia Hebraica seguiu duas etapas: primeiro, a *Lei* e, em seguida, as outras duas seções. O cânon teria sido totalmente fechado ainda no período macabaico, na primeira metade do século segundo a.C. Todavia, para o autor, a organização dos livros canônicos não é aleatória:

According to his study, the earliest canonical order was identical to the order of the listing of the books in the *baraita* in *Baba Bathra* 14b. Beckwith observed that within each canonical division, the organising principle for the sequence of historical books was chronological, that of non-historical books, descending order of size. A significant exception to this arrangement is, of course, the occurrence of Chronicles after Ezra-Nehemiah. Beckwith posited a redactor of the canon who made this change in order to have the final book of the Bible serve as a “recapitulation of the whole biblical story, from the Creation to the return”. (DEMPSTER, 1997, p. 38-39)

Com efeito, o próprio autor cujo trabalho consideramos postula:

The three sections of the canon are not historical accidents but works of art. The first consists of the Mosaic literature, partly historical and partly legal, arranged in chronological order. The

other two sections of the canon also both contain historical and non-historical books. The historical books cover two further periods and are arranged in chronological order. The non-historical books (visionary or oracular in the case of the Prophets, lyrical and sapiential in the case of the Hagiographa) are arranged in descending order of size. A logical motive is discernible in every detail of the distribution and arrangement.” (1985, p. 165)

A influência do trabalho de Beckwith tem sido bastante ampla, a ponto de o erudito Edward Ellis ter afirmado que a hipótese de Beckwith oferece “o tratamento mais compreensivo nesta geração” com respeito à questão do cânon das Escrituras. Sua posição, de fato, devido à clareza e objetividade de sua linguagem e ao caráter pouco conjectural de seus argumentos, os quais, em geral, se baseiam em testemunhos antigos, tem obtido grande penetração em círculos acadêmicos e tem sido amplamente endossada por eruditos, como, por exemplo, Bruce, Davies, Dempster, Ellis, McDonald, Waltke etc.

Beckwith, assim como Leiman já fizera anos antes, toma o texto de II Macabeus 2:13-15 como a principal evidência de que, ainda no período asmoneu, o cânon bíblico já fora fechado; visto que, nesse texto – a respeito do qual trataremos mais extensamente em outro capítulo –, afirma-se que Judas Macabeu inaugurou uma coleção de livros, os quais podiam ser consultados livremente. Assim, ainda no século II antes de Cristo, o cânon das Escrituras estaria encerrado, de tal modo que, no primeiro centenário de nossa era, a Bíblia da qual faziam uso tanto os fariseus quanto os cristãos era, essencialmente, a mesma que, modernamente, chamamos de Bíblia Hebraica.

Assim, sobretudo a partir do trabalho pioneiro de Beckwith, grande parte dos especialistas em estudos canônicos têm assumido o seu ponto de vista menos

conjectural e especulativo, conquanto escolas concorrentes continuem ativas e possuam representantes igualmente eruditos e capacitados. Stephen Dempster, em *The Formation of the Hebrew Bible*, resumindo, com bastante acuidade e precisão, o estágio atual das pesquisas na área dos estudos canônicos, em contraposição à visão tradicional (que apresentamos ao início do presente capítulo), escreve:

He [Ryle] postulated a three-stage theory of canonization in which the *Torah* was canonized first, probably some time after the exile (400 BCE), the *Nevi'im*, shortly after the Samaritan schism (200 BCE) and finally the *Ketuvim* around the turn of the second century of the Common Era (90). This “gradual formation of the canon through three successive stages” also entailed the closure of each division once canonization occurred. Contemporary paradigms push the closure of this process forward into the second century CE after the triumph of the Pharisaic party within Judaism [...] or backward into the second century BCE with the closure occurring during the Maccabean period or even much earlier during the time of Ezra. (2001, p. 19-20)

Nas últimas décadas, destarte, a hipótese tradicional acerca da formação do cânon foi completamente abandonada, de forma que os pesquisadores modernos têm adotado diferentes perspectivas com respeito ao fechamento da antologia sagrada e elaborado novas hipóteses, as quais concorrem umas com as outras. Alguns consideram que o encerramento do cânon ocorreu no segundo século a.C.; outros, que foi apenas no segundo centenário de nossa era que ele veio a acontecer; e, outrossim, há aqueles que, seguindo as propostas de Freedman, postulam que o fechamento da Bíblia Hebraica se deu ainda na época de Esdras. Não há, portanto, um consenso acadêmico com respeito a essa matéria, embora umas teorias gozem, atualmente, de mais popularidade do que as

suas concorrentes. Certo é, porém, que a hipótese tradicional já foi por completo solapada, levando-nos a buscar novas propostas para o fechamento do cânon bíblico.

4. O FECHAMENTO DO CÂNON DA BÍBLIA HEBRAICA: OS *ESCRITOS*

4.1. *O cânon literário de Alexandria*

No segundo capítulo de nossa dissertação, ao explicitarmos a evolução diacrônica do significado da palavra “cânon”, fizemos menção da escola literária de Alexandria, a qual foi inaugurada com a ascensão, formação e consolidação da dinastia ptolemaica, estando, portanto, ativa a partir já nos séculos III e II a.C. Sua produção intelectual e influência se estenderam até o ano 641 de nossa era, quando a cidade caiu nas mãos dos muçulmanos.

As áreas de atuação dos intelectuais alexandrinos eram sobremaneira plurais, de tal modo que a escola possuiu proponentes em quase todas as esferas do conhecimento: matemática, física, astronomia, filosofia, medicina, história, geografia, literatura, gramática e filologia. Nomes afamados procederam da antiga escola egípcia, tais como Arquimedes, Apolônio de Perga, Cónon de Samos, Euclides e Herófilo.

Os escritores helenistas de Alexandria, porém, ao escreverem seus tratados – não obstante as suas especialidades e áreas de conhecimento em que atuavam –, faziam-no sempre de acordo com os padrões estéticos e estilísticos de autores clássicos do passado, cujas obras haviam sido canonizadas (isto é, adotadas como padrão literário) pelos gramáticos alexandrinos.

O cânon alexandrino, estabelecido por volta do século II a.C., compreendia nove gêneros literários: poesia épica, poesia elegíaca, poesia iâmbica, poesia lírica, tragédia, comédia, prosa histórica, prosa filosófica e prosa retórica. A propósito do estabelecimento desses gêneros prototípicos e dos autores canônicos compreendidos em cada um deles, Bernhard Lang postula:

In 1416, in the monastery of St Gall in Switzerland, the Italian humanist Giovanni Poggio discovered a manuscript of Quintilian's *Institutio oratoria*. Written around 95 CE, its Roman author gave advice as to which Greek and Roman literature the orator should read to improve his style. From this work as well as scattered information given by other authors, we can reconstruct what the Alexandrian list of classical literature looked like [...]. Quintilian not only lists the nine types, but also indicates the names of the best authors in each type of literature. This list recognized the authorities in each particular literary genre or poetic style. (2008, p. 222)

O pesquisador bíblico, ainda, com base no documento de Quintiliano, apresenta-nos uma tabela que encapsula os gêneros e autores canônicos cujo estilo os eruditos de Alexandria precisavam emular, com vistas à produção de obras esteticamente belas e valiosas¹². Reproduzimos, logo abaixo, o esquema exposto por Lang (2008, p. 223):

Type of poet	Number of authors	Authors mentioned by name (date of death, BCE)
1) epic poets	4	Homer (8th cent.), Hesiod (c. 700), Antimachus (c. 400), Panyassis

¹² O erudito Bruce Metzger, a respeito da mesma matéria, postula: “Perhaps of somewhat greater significance as providing a model of sorts for the canonization of Christian writings was the Alexandrian custom of drawing up lists of authors whose writings in a given literary genre were widely regarded as standard works. These exemplars were called ‘canons’. Scholars attached to the celebrated Alexandrian Library and Museum, including Zenodotus of Ephesus (*fl. c.* 285 B.C.), Aristophanes of Byzantium (*fl. c.* 195 B.C.), and Aristarchus of Samothrace (*fl. c.* 185 B.C.), collected writings of earlier authors, prepared corrected texts, and published what were regarded as standard editions, together with separate treatises on the texts. Eventually there was drawn up the so-called Alexandrian canon, the exact authorship and date of which are uncertain; it contained lists of ‘standar’ epic poets, iambic poets, lyric poets, elegiac poets, tragic poets, comic poets, historians, orators, and philosophers. In the case of the canon of the ten Attic orators, ‘the evidence favors the view that the canon only slowly developed through the activities of the Greek and Roman Atticizing movement, and did not reach a final and fossilized form until the second century of our Era’. Whether and to what extent one thinks that educated Christians were influenced by the example of the Alexandrian canon of classical Greek authors, it is at least significant that for a certain period of time both the canons were developing simultaneously.” (1997, p. III)

		(5th cent.)
2) elegiac poets	2	Callimachus (c. 240), Philetas (290)
3) writers of iambic poetry	3	Archilochus (c. 680) – no more names given
4) lyric poets	9	Pindar (c. 446), Stesichorus (c. 600), Alcaeus (c. 600), Simonides (468) – no more names given
5) comedians	5	Aristophanes (380), Eupolis (410), Cratinus (422), Menander (292), Philemon (262)
6) tragedians	3	Aeschylus (455), Sophocles (405), Euripedes (406)
7) historians	8	Herodotus (c. 430), Thukydides (c. 400), Theopompus (c. 300), Philistus (357), Ephorus (4th cent.), Clitarchus (c. 300), Timagenes (1st cent.), Xenophon (c. 350)
8) orators	10 from Athens and others	Demosthenes (322), Aeschines (c. 315), Hyperides (322), Lysias (c. 380), Isocrates (338), Demetrius of Phalerum (283) – no more names given
9) philosophers	4	Plato (348), Xenophon (c. 350), Aristotle (322), Theophrastus (287)

Entretanto, uma vez que os críticos literários de Alexandria tenham finalizado o estabelecimento do cânone estilístico de autores greco-romanos, de sorte que toda a produção intelectual daquela localidade, malgrado a sua área de concentração, haja sido composta com base nos padrões estéticos legados pelos escritores cujos nomes constavam na lista de literatos prototípicos, tem-se proposto que a organização da terceira divisão da Bíblia Hebraica (*Escritos*) foi a resposta nacionalista dos filhos de Israel aos gramáticos e filólogos alexandrinos; com a finalidade de que se demonstrasse aos judeus helenizados que, devido à excelência e superioridade estilística das antigas e clássicas produções literárias hebreias, não havia necessidade de que eles recorressem aos modelos promulgados pelos alexandrinos.

4.2. O cânon dos Escritos

No livro *Canonization and Decanonization*, Lang, argumentando em favor do surgimento concomitante dos cânones de Alexandria e sua contrapartida hebraica, a seção dos *Escritos*, sendo este último uma resposta àquele, escreve:

The Alexandrian Canon lists nine literary types [...]. For each category, the Canon lists between one and six representative authors. These authors must be seen as the ‘best’ writers of epics, iambic poetry, historiography, and so on. A similar literary canon, dating from around the same time – the second century BCE – was compiled in Jewish circles. Unfortunately, we have only the list of the actual writings (most of them anonymous) included in this Hebrew canon, but not the names given to the various literary types. It seems, however, that the relevant writings can be classified as poetry, wisdom, historiography, and novela [...]. There does not seem to be any effort in the Alexandrian Canon to have a numerical balance

between the various literary categories; there is only one iambographer, but there are four philosophers and eight historians. The Hebrew Writings, by contrast, can be listed as twelve books of four literary types, each represented by three books. It is true, as Beckwith argues, that ‘the three sections of the canon are not historical accidents but works of art’, then one may well consider this balance as part of the original design. The main most visible difference between the Alexandrian Canon and the Writings is the fact that the Writings are a collection of books whose authorship is either not indicated or not evident as in Greek literature. Unlike the Alexandrian scholars, the Jewish scribes ‘canonized’ not literary types and representative authors corresponding to these types, but individual books. (1998, p. 50-51)

E, então, o autor propõe a seguinte divisão para os *Escritos* (1998, p. 51):

Literary type	Number of books	Names of the books
1) poetry	3	Psalms, Lamentation, Song of Songs
2) wisdom	3	Proverbs, Job, Koheleth
3) historiography	3	1/2 Chronicles, Ezra, Nehemia
4) Novella	3	Ruth, Esther, Daniel

Assim, a seção dos *Escritos* teria sido composta como uma resposta hebraica ao desafio helenista dos alexandrinos. Ela “pode ser considerada em vista da lei histórica do ‘desafio e resposta’, de Arnold Toynbee” (LANG, 1998, p. 52), segundo quem as civilizações se erguiam a partir de minorias que, outrora exploradas por culturas mais poderosas, revoltavam-se, criativamente, contra o domínio estrangeiro, oferecendo ao

desafio extremo de seus dominadores uma resposta definitiva, a qual redundaria no surgimento de uma nova civilização. A teoria de Toynbee foi utilizada, por exemplo, para explicar a atitude crescentemente hostil do mundo para com o Reino Unido e, de maneira geral, o Ocidente, na metade do século passado. O historiador londrino, então, nas anuais *Reith Lectures*, transmitidas pela BBC, defendeu publicamente que a Europa ocidental “estava meramente colhendo os amargos frutos do seu comportamento imperialista em séculos recentes”. Dada a agressiva submissão infligida à Europa oriental e à Ásia, as culturas dominadas estavam, então, oferecendo uma resposta contracultural aos ocidentais, buscando desfazer-se de seus jugos. O mundo “estava se reassentando contra a hegemonia ocidental. Essa resposta geral estava se manifestando, entre outras coisas, nas guerras de independência, no marxismo e no nacionalismo religioso” (HALE, 2004, p. 1-2).

A cultura hebreia do segundo século anterior à nossa era, da mesma forma, buscava, num movimento tipicamente nacionalista em direção aos idos gloriosos de outrora, ver-se livre da influência descaracterizante da cultura helenista de Alexandria. Desde o esfacelamento do vasto império de Alexandre Magno, após a sua morte prematura em 323 a.C., a dinastia selêucida havia dominado a Terra de Israel, impondo a sua cultura helênica sobre os habitantes locais.

No segundo quartel daquele mesmo século, com a ascensão do rei Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.), o qual adotou políticas notavelmente antissemitas, os judeus, em vista da violência e brutalidade dos dominadores, viram-se obrigados a buscar as suas mais antigas e profundas raízes culturais, com o fim de oferecer ao seu adversário uma resposta criativa e definitiva, num movimento duplo de autoafirmação identitária e negação do imposto *ethos* helenista.

Assim, em face dos graves desafios que lhe eram dirigidos, a cultura hebreia intentou estabelecer a si própria, rechaçando quaisquer elementos gregos que vigorassem em seu seio. A revolta macabaica, registrada no primeiro livros dos *Macabeus*, constitui o ápice da resposta judia aos seus agressores aculturalistas. Ela teve início em 167 a.C., depois de Antíoco IV ter promulgado certos decretos que proibiam e coíbiam a prática dos rituais religiosos judaicos em Jerusalém, obrigando os seus habitantes, em contrapartida, a prestarem culto às divindades gregas. Liderados por Judas Macabeu, os judeus opuseram-se às medidas antisemitas empreendidas pelos selêucidas e lutaram pela sua independência, negando-se resolutamente a se contaminarem com os elementos da cultura helênica de seus dominadores.

Visto que o desenvolvimento concomitante do índice canônico dos alexandrinos oferecia aos escritores um padrão literário eminentemente helênico, é, pois, plausível e crível que os asmoneus¹³, desejosos de suprimirem quaisquer traços gregos de sua cultura e de solaparem por completo a influência dos dominadores em todas as esferas da vida dos israelitas, elaboraram uma lista concorrente de livros canônicos, os quais se ofereciam aos judeus como modelos estéticos que deviam ser imitados. A antologia que os asmoneus organizaram tinha, então, como finalidade conferir aos judeus modelos arquetípicos de textos, os quais pertenciam a diferentes gêneros literários; de tal maneira que os escritores israelitas não precisassem, em nenhuma medida, buscar fundamentação estética, estilística, literária ou imagética nos textos gregos – prosaicos ou poéticos –, pois possuíam textos paradigmáticos mais excelentes no cânon asmoneu.

¹³ A dinastia asmoneia se estabeleceu a partir da revolta macabaica encabeçada por Judas Macabeu. Seu irmão, Simão, começou a reinar em Israel no 140 a.C., e a sua dinastia permaneceu no trono até 37 a.C., quando, finalmente, Herodes prevaleceu contra ela.

Destarte, diante da opressão inimiga, os asmoneus, naturalmente, em defesa de seu *ethos* nacional, exaltaram os elementos distintamente judaicos de sua cultura e rejeitaram aqueles de origem estrangeira. No campo da literatura, em resposta ao cânon alexandrino, os judeus elaboraram o seu próprio índice de livros arquetípicos, coleção que, posteriormente, viria a ser conhecida como *Escritos*, a terceira e última divisão da Bíblia Hebraica.

Em II Macabeus 2:13-15, com efeito, afirma-se que Judas Macabeu reunira todos os livros que, em decorrência da guerra contra os selêucidas, haviam se perdido. É, portanto, atestado textualmente que, no período macabaico, uma coleção de livros foi composta, conforme lemos no excerto citado:

Também nos documentos e nas Memórias de Neemias eram narradas essas coisas. E, além disso, como ele, fundando uma biblioteca, reuniu os livros referentes aos reis e aos profetas, os escritos de Davi e as cartas dos reis sobre as oferendas. Da mesma forma, também Judas recolheu todos os livros que tinham sido dispersos por causa da guerra que nos foi feita, e eles estão em nossas mãos. Se, pois, deles precisardes, quaisquer que sejam, enviai-nos pessoas que vo-los possam levar.

Importantes e influentes trabalhos foram produzidos com o fim de se favorecer o fechamento do cânon ainda no período asmoneu. O erudito Sid Leiman, em sua obra *The Canonization of Hebrew Scripture*, elabora uma ampla argumentação em favor da datação hasmoneia para os *Escritos*. A respeito do texto de II Macabeus 2:13-15, postula o autor:

The literary activity ascribed here to Judas Maccabee may, in fact, be a description of the closing of the Hagiographa, and with it, the entire biblical canon. Although literary activity is nowhere ascribed to him, such activity by Judah Maccabee, or by other

Hasmoneans under his aegis, may have been a response to the attempt on the part of Antiochus IV to destroy Hebrew Scriptures” (1991, p. 29).

Roger Beckwith, no livro *The Old Testament Canon*, da mesma forma, defende que o cânon bíblico já havia sido definitivamente encerrado no segundo século que precedeu a nossa era; de modo que, no início do período cristão, Jesus e os seus seguidores, assim como os proponentes da maioria dos ramos do judaísmo, possuíam um cânon fechado e acabado. A sua posição foi muito bem resumida por James VanderKam, cujas palavras reproduzimos a seguir:

He [Beckwith] infers from the manner in which the Greek Prologue to Ben Sira mentions the three canonical divisions that all three were closed by the late second century (p. 111). He also adduces Philo and Luke as documentation for the closed canon; their title “psalms” for the third category includes not only the book of that name but the entire third division (pp. 115-18) [...]. He goes on to assert the historical reliability of the notice in 2 Macc 2:13 about Nehemiah’s library [...]. But the work of separating the non-Mosaic biblical books into two categories—prophets and writings—was performed by Judas Maccabeus (2 Macc 2:14-15) who was operating with a fixed closed list of books: “...so what is more likely than that, in gathering together the scattered Scriptures, he and his companions, the Hassidim, classified the now complete collection in the way which from that time became traditional, dividing the miscellaneous non-mosaic writings into the Prophets and the other Books?” (2002, p. 13-14)

A posição de Beckwith é, outrossim, endossada pelo especialista em Antigo Testamento e doutor pela *Harvard University*, Bruce Waltke, o qual, criticando a posição defendida por James Barr – segundo quem o cânon da Bíblia Hebraica teria

permanecido aberto para certos grupos religiosos, a partir dos quais o cristianismo teria se originado –, assevera:

Roger Beckwith – a quem Barr, estudioso de vasta cultura, curiosamente não menciona – mostra de forma convincente que o cânon judaico mais restrito foi encerrado na época de Judas Macabeu (165 a.C.) e que esse foi o cânon da igreja do NT [...]. Barr sustenta que o cânon “permaneceu aberto para alguns grupos desviados, nos quais se encontra a origem do cristianismo”, mas ele não leva em conta que a igreja do NT jamais debateu com os judeus acerca do cânon. O fato de, mais tarde, algumas tradições cristãs, como a representada por Agostinho, terem incluído pelo menos alguns dos apócrifos – e isso nunca foi assunto resolvido na Igreja Romana, senão no Concílio de Trento – não abala esse fato fundamental da doutrina apostólica [de que o cânon cristão para o Antigo Testamento era o mesmo que o judaico]. (2015, p. 42-43)

Outros estudiosos, ademais, corroboram a opinião de que o cânon hebraico teria recebido a sua forma final ainda no período asmoneu, no segundo século a.C. Entre eles, destacamos David N. Freedman, em *Canon of The Old Testament*; Philip Davies, em *The Canon Debate*; e Edward E. Ellis, em *The Old Testament in Early Christianity*. Esses acadêmicos “estabeleceram a era da ascensão dos macabeus e o estabelecimento da dinastia asmoneia como o tempo em que emergiu uma coleção escritural que refletia muito aproximadamente a Bíblia Judaica, conforme os rabinos, posteriormente, a definiriam” (GALLAGHER, 2012, p. 5).

Portanto, grande parte dos pesquisadores bíblicos modernos tendem a reconhecer que o fechamento da última seção da antologia sagrada dos judeus se deu ainda no período asmoneu, mediante o esforço nacionalista e anti-helenista de Judas Macabeu, que, com vistas a oferecer uma contrapartida distintamente hebreia ao cânon

literário dos alexandrinos, reuniu uma coleção de escritos judaicos arquetípicos e de reputação ilibada. Assim, tomou forma a última seção de livros da Bíblia Hebraica (os *Escritos*), à qual Jesus, por exemplo, fez referência, conforme já mencionamos no capítulo 2 desta dissertação.

Argumentando em favor do encerramento da lista sagrada de *Escritos* e, conseqüentemente da Bíblia Hebraica, em sua integralidade, na década de 60 do segundo século a.C., Lang afirma, utilizando como evidência da sua tese o testemunho do livro de *Eclesiástico*:

While the ancient texts give at best indirect information about the process of canonization, historical research has done much to establish its phases [...]. It is important to note the fact that Ben Sira, who wrote around 190 or 180 BCE, made no reference to Daniel; nor did Ben Sira refer to Ruth, Ezra, and Esther. In other words: at the beginning of the second century BCE, the canon of the Writings had not been fully established. This seems to have changed within a few decades. Two recent authors who have studied the subject, Sid Leiman and Roger Beckwith, agree that by the middle of the second century BCE, the biblical canon looked very much as it appears today. In the second century, the great Hellenistic philologists began their work in Alexandria and established the standard list of classical Greek authors. Both among the Jews and the Greeks, the second century was the great harvest time of literature. (2008, p. 224)

Philip Davies, semelhantemente, arrazoa que “os escribas asmoneus primitivos criaram um *corpus* textual judaico para manter sob controle a florescente literatura grega” (TONGUE, 2014, p. 213). Tem sido, assim, amplamente defendida, em círculos acadêmicos, a datação asmoneia para o fechamento do cânon dos *Escritos*, e essa hipótese, com efeito, parece explicar mais satisfatoriamente os dados dos três séculos

subsequentes, que atestam a existência de um cânon tripartite e já bem estabelecido. Portanto, conforme constataremos no próximo capítulo, não é necessário que se aduza a um “concílio” [sic] realizado pelas autoridades religiosas do povo judeu na cidade de Jâmnia, com a finalidade de, ao final do primeiro século da era cristã, estabelecer o cânon da Bíblia Hebraica; visto que, cerca de 250 anos antes, a compilação de textos sagrados já se achava acabada, de acordo com grande parte dos acadêmicos modernos.

5. O CONCÍLIO DE JÂMÂNIA (YAVNEH): A MAIS POPULAR HIPÓTESE SOBRE A FORMAÇÃO DO CÂNON DA BÍBLIA HEBRAICA

5.1. A ruína de Jerusalém e a necessidade de resposta, por parte da liderança farisaica, à comunidade judaica

Ao final do primeiro século da era cristã, o judaísmo se achava imerso numa grave e aguda crise existencial. As autoridades judaicas precisavam encontrar prementes soluções para os desafios que as catástrofes nacionais recentes lhes impunham. Era imperativo que os líderes religiosos buscassem dar um novo rumo e reorientar uma comunidade que acabara de sofrer infortúnios assaz severos – sobretudo, a destruição da cidade de Jerusalém e do grande Templo que se achava encravado em seu seio, no ano 70 d.C, pelas ferozes tropas romanas comandadas pelo general Tito, que, um ano antes, substituíra o seu pai, Vespasiano, na coordenação das ações militares na Judeia, cuja finalidade era sufocar e dar fim à revolta judaica contra o domínio imperial sobre a Terra de Israel.

Vespasiano, naquele momento, em face das guerras civis e sucessórias que assolavam a capital imperial após a morte de Nero, fora aclamado imperador e pusera-se em marcha em direção a Roma, a fim de ascender oficialmente ao trono. Tito, seu filho, assumindo a direção das legiões destacadas para o conflito, foi, então, o responsável pela penetração das tropas romanas na cidade de Jerusalém, depois de um delongado e dificultoso sítio, procedendo, em seguida, à destruição da cidade e do Templo que ela comportava. Flávio Josefo, o afamado historiador antigo, foi testemunha ocular da guerra judaico-romana, e essas são as palavras tenebrosas com as quais ele descreve a queda de Jerusalém:

[Tito] mandou dizer-lhes por um arauto que [...] não perdoaria a um só e [...] os mataria com todo o rigor. Abandonou em seguida a cidade ao saque, os soldados invadiram-na e ele lhes permitiu que a incendiassem. Usaram daquela liberdade somente naquele dia; no dia seguinte incendiaram o edifício da prisão, o palácio de Acra, o prédio onde se administrava a justiça, o lugar chamado Ofla. O incêndio chegou até o palácio da rainha Helena, construído no meio do monte Acra e consumia com as casas os corpos dos mortos de que as ruas da cidade estavam cheias [...]. No dia seguinte, os romanos expulsaram os revoltosos da cidade baixa e a incendiaram toda até a fonte de Siloé [...]. Todo o povo já havia morrido, o templo estava reduzido a cinzas e a cidade destruída pelo fogo; nada restava de que seus inimigos pudessem gozar, depois da vitória [...]. Não havia um único lugar em toda a cidade que não estivesse cheio de cadáveres e não mostrasse até que extremo a fome e a raiva daqueles revoltosos tinham levado à miséria incrível aquele pobre povo. (1990, p. 683-684)

Assim, a terrível destruição da cidade de Jerusalém e o conseqüente desmantelamento do culto judaico, por completo centralizado no Templo, que já não mais existia, constituíam desafios extremos ao judaísmo; na medida em que este se encontrava, naquele momento, privado de sua sede e do local onde os institutos religiosos mais fundamentais da religião eram praticados, sem os quais a própria religião poderia deixar de existir – pois o judaísmo é uma religião fundamentalmente ortoprática.

Era, pois, necessário que os líderes locais, a fim de manterem viva a religião nacional, oferecessem à sua comunidade uma resposta imediata e satisfatória, a qual justificasse a existência de uma forma de judaísmo sem Templo e, simultaneamente,

oferecesse conforto e consolo para os seus compatriotas que, em meio ao caos nacional, não possuíam esperança.

O local para onde se mudaram muitos dos mais eminentes líderes religiosos do povo judeu foi a pequena cidade de Jâmnia (Yavneh), seguindo a liderança de Yohanan Ben Zakkai, o qual, tendo escapado de Jerusalém quando ainda o cerco romano não lograra êxito em penetrar a cidade, elegeu Jâmnia como a sede de seu trabalho intelectual em prol da reconstrução e ressignificação do judaísmo – e as contribuições de sua escola em Jâmnia foram medulares e basilares para o reavivamento da religião judaica na sua forma que prevaleceu: o judaísmo rabínico.

Jâmnia, assim, recebeu um grande contingente de judeus após as calamidades nacionais dos anos pregressos, especialmente de líderes fariseus, que, desejosos de, juntamente com Yohanan Ben Zakkai, fundamentarem a continuidade do judaísmo, afluíram massivamente para aquela localidade; de tal maneira que, em Jâmnia, foi constituído um centro de debates concernentes às Escrituras e de ampla produção intelectual.

Portanto, em meio à instabilidade política e social e em face da rápida e célere expansão do cristianismo – o qual, posto não propor um culto cuja sede fosse o Templo nem demandar a eleição de um lugar sagrado, oferecia uma resposta satisfatória às calamidades recentes e incorporava, por conseguinte, muitos adeptos do próprio farisaísmo –, a religião judaica (em sua forma farisaica), em decorrência das recentes escabrosidades e dificuldades nacionais, corria o risco de ter as suas bases arruinadas e, assim, deixar de existir. Fez-se necessário, então, que a liderança farisaica, reunida em Jâmnia sob a liderança de Yohanan Ben Zakkai, se dedicasse à busca por soluções para as dificuldades existenciais que o judaísmo enfrentava, o qual, vendo-se sem Templo e

perdendo adeptos para o cristianismo, cuja natureza era essencialmente proselitista, precisava oferecer respostas à comunidade.

5.2. A hipótese do “concílio de Jâmnia”

Entre os debates que ocorreram em Jâmnia, o tratado mishnaico de *Yadayim* menciona uma discussão concernente aos “livros que contaminam as mãos”. O significado dessa expressão é assim definido por Bruce:

[Trata-se de] uma expressão técnica que denotava os livros surgidos por inspiração profética. Quem os manuseasse era obrigado a lavar as mãos, assim como uma pessoa que tivesse ‘contaminado’ as mãos, quer material, quer ritualmente. É possível explicar essa prática em termos da expressão cunhada por Mary Douglas, ‘pureza e perigo’; no entanto, na época que estamos lidando, a ideia pode ter sido simplesmente que se era necessário lavar as mãos sempre que se tocasse num livro sagrado, as pessoas teriam cuidado para não os manusear de forma descuidada. (2011, p. 33)

A discussão farisaica em Jâmnia à qual aludimos se acha registrada em *Yadayim* 3:5, excerto em que se apresentam os debates atinentes à impureza ritual que o manuseamento de dois livros específicos podiam causar: *Eclesiastes* e *Cântico dos Cânticos*. Diz-se no texto mishnaico:

And Ecclesiastes render unclean the hands. R. Judah says: “The Song of Songs renders unclean the hands, but there is a dispute about Ecclesiastes”. R. Jose says: “Ecclesiastes does not render unclean the hands, but there is a dispute about the Song of Songs”. R. Simeon says: “[The ruling about] Ecclesiastes is one of the leniencies of Beth Shammai and one of the stringencies of Beth Hillel”. R. Simeon B. Azzai said: “I received a tradition from the seventy-two elders on the day when they appointed R.

Eleazar B. Azariah head of the Academy that the Song of Songs and Ecclesiastes render unclean the hands”. R. Akiba said: “Far be it! No man in Israel disputed about the Song of Songs [by saying] that it does not render unclean the hands, for the whole world is not worthy as the day on which the Song of Songs was given to Israel; for all the Writings are holy, but the Song of Songs is the holy of holies. So that if they had a dispute, they had a dispute only about Ecclesiastes”. A. Johanan B. Joshua, the son of the father-in-law of R. Akiba, said: “In accordance with the words of Ben Azzai so they disputed, and so they reached a decision”.¹⁴

Desde o final do século XIX – quando os biblistas Heinrich Graetz, em 1871, e Frants Buhl, em 1892, propuseram que, na cidade de Jâmnia, os líderes fariseus teriam se reunido, ao final do primeiro centenário da era cristã, com a finalidade específica e precípua de formar um concílio que elaborasse resoluções acerca dos livros que comporiam e finalizariam o cânon da Bíblia Hebraica, o qual, naquele momento, ainda não se achava acabado –, foi amplamente aceita a opinião de que se deveriam considerar as reuniões farisaicas em Jâmnia como o estágio final, definitivo e autoritativo da formação do código sagrado dos israelitas. Com efeito, “tem sido lugar comum referir-se à reunião dos rabinos na costeira cidade palestina de Jâmnia como um concílio autoritativo no qual a canonização do Tanak foi completada” (SANDERS, 1992, p. 841).

A posição que Buhl endossa pode ser sumarizada por meio de uma sentença sua retirada de sua obra mais famosa, *Canon of the Old Testament*: “At that synod [of Jabneh] the canonicity of the whole of the Sacred writings was acknowledged” (1892,

¹⁴ O tratado de *Yadayim* se acha disponível em <<http://www.halakhah.com/pdf/taharoth/Yadayim.pdf>> Acesso em: 01 mar. 2016.

p. 24). Ainda, Michael Theophilos resume, de maneira bastante sucinta e precisa, o âmago da hipótese que consideramos:

The complicating factor in these discussions, of course, is whether the hypothetical “Council of Jamnia (Jabneh)” ever actually occurred. The theory was first proposed by Heinrich Graetz in 1871, and supported by F. Buhl, H. E. Ryle, Robert Pfeiffer, O. Eissfeldt, and others. They all affirmed the basic premise (based on *m. Yad.* 3.5) that the Hebrew Scriptural canon was closed “by specific religious authority of 72 elders when R. Eleaza ben Azariah became head of the Academy at Yavneh about A.D. 90”. (2013, p. 8)

A tese de que a litorânea cidade de Jâmnia, ao final do primeiro século de nossa era, tenha comportado um sínodo farisaico cuja finalidade era estabelecer o cânon da Bíblia Hebraica teve ampla penetração em círculos acadêmicos, de tal forma que, mesmo em nossos dias, muitos autores e eruditos, em suas pesquisas, assumem o pressuposto de que a hipótese Graetz e Buhl com respeito à formação do cânon bíblico seja correta. Eliana Branco Malanga, por exemplo, em *A Bíblia Hebraica como Obra Aberta*, postula:

Acredita-se, embora não seja opinião unânime, que isso tenha sido decidido em Iavne ou Jâmnia, uma pequena localidade a oeste de Jerusalém. Conta-se que, durante a revolta dos zelotes, em 70, quando os soldados romanos liderados por Tito dominaram Jerusalém e destruíram o templo, um ancião judeu, o rabi Johanan ben Zakkai, fugiu da cidade com rolos de livros sagrados, indo Jabneh (ou Iavne ou Jâmnia), onde se estabeleceu um conselho de estudiosos e líderes religiosos judaicos. Esse conselho era composto por rabinos fariseus [...] [e buscava] uma solução de emergência para a sobrevivência espiritual de um povo. Embora os fariseus tivessem anteriormente sido pouco

acolhedores em relação aos Escritos, naquele momento, viram a necessidade de estabelecer princípios e limites doutrinários, separando os livros que pudessem estar de acordo com os princípios judaicos daqueles que os contradiziam. (2005, p. 128)

Embora, porém, essa hipótese sustentada por Malanga tenha alcançado notável popularidade, a ponto de a sua influência poder ser sentida mesmo hodiernamente, ela tem sido, desde a metade do século passado, criticada por grande parte dos acadêmicos, os quais a abandonaram massivamente. De fato, “as discussões [em Jâmnia] não tiveram tanto a ver com a aceitação de certos escritos no cânon, mas com seu direito de permanecerem ali” (BENTZEN, 1948, p. 31).

No entanto, “esse consenso acadêmico prevalecente foi desafiado, em vários níveis, por J. P. Lewis e S. Z. Leiman, com base na ausência de apoio significativo em textos judaicos, cristãos ou clássicos” (THEOPHILOS, 2013, p. 8). Muitas críticas, de fato, têm sido feitas, nos últimos 80 anos, a essa posição. J. P. Lewis, por exemplo, declara:

O conceito do Concílio de Jâmnia é uma hipótese levantada para explicar a canonização das Escrituras (a terceira divisão da Bíblia Hebraica) com a conseqüente conclusão do cânon judaico [...]. Esses debates em curso sugerem a escassez de provas nas quais a hipótese do Concílio de Jâmnia se assenta e levanta a questão para saber se a sua utilidade é válida e que não deva ser lançada ao limbo das hipóteses sem fundamento. Não é possível que se estabeleça um consenso tão-somente pela repetição da afirmação. (1992, vol. III, p. 634)

Ainda, James A. Sanders, no *The Anchor Bible Dictionary*, dialogando com a crítica de Lewis, afirma:

A pivotal study published in 1964 by J. P. Lewis exposed the misunderstandings and misreading by Graetz and other of the rabbinic evidence concerning Jabneh. Lewis investigated each passage and came to the conclusion that while there was a gathering at Jabneh it did not function as an authoritative council, in the later sense of the great church councils, which somehow for all time closed the canon. (1992, vol. 1, p. 841)

Lee McDonald, em *The Formation of the Christian Biblical Canon*, também endossa o ponto de vista segundo o qual não existem evidências que corroborem a opinião de que, em Jâmnia, o cânon bíblico teria sido definido:

There is evidence that a discussion was held at Jamnia on the canonical status of Ecclesiastes and the Song of Songs, but this is not enough to suggest that any binding or official decisions were made regarding the scope of the biblical canon at Jamnia. (1995, p. 49)

Mark Mangano, argumentando com base nas discussões rabínicas posteriores às reuniões de Jâmnia, as quais também versavam acerca do *status* da *antilegomena* (isto é, certos livros cuja inclusão no cânon bíblico foi disputada), arrazoa que a própria existência de disputas subsecutivas evidenciam que, de fato, as deliberações dos eruditos de Jâmnia não possuíam caráter autoritativo:

Long after Jamnia, rabbis were still discussing certain of the antilegomena. Regarding Esther, Rabbis Eleazar, Akiba, Meir, and Jose b. Durmaskith, concluded that it “was composed under the inspiration of the holy spirit” (Babylonian Talmud, tractate *Megilah*, 7a-7b). Such continuing discussions certainly argue against the “Council of Jamnia Theory”. More importantly, the conclusion of “inspiration of the holy spirit” is instructive. In the words of E. J. Young, “apparently, no religious council in ancient Israel ever drew up a list of divine books. Rather, in the

singular providence of God, His people recognized His Word and honoured it from the time of its first appearance. Thus was formed the collection of inspired writings which are known as the canonical books of the Old Testament” (2005, p. 40).

Walter Kaiser, em *The Old Testament Documents*, expressa seu descontentamento no tocante à popularidade da qual ainda desfruta a hipótese de que as deliberações dos eruditos rabinos de Jâmnia possuíam caráter autoritativo, haja vista sua superação nas últimas décadas:

One of the most popular pieces of misinformation repeatedly affirmed by all too many scholars in the past two centuries is that a group of scholars at a rabbinical council held in Jamnia in A.D. 90 decided which books were ultimately to be included in the Old Testament canon. It is true, of course, that Rabbi Johanan ben Zakkai, who escaped the siege of Jerusalem, is said to have asked the Roman general permission to reestablish his school at Jabneh (=Jamnia). This school, without calling itself the Sanhedrin, began to exercise the legal functions just as the great law court had in Jerusalem. Nevertheless, despite all the long history of footnotes and arguments to the contrary, the thesis that Jamnia determined the shape and content of the Old Testament canon has at least three basic flaws: (1) All deliberations by the council had no binding authority; (2) only the books of Ecclesiastes and Song of Songs were discussed, and even that discussion was basically about how to *interpret* these books, not whether they were canonical or not; and (3) the books that were treated as canonical in their discussions did not differ from the list found in Josephus. (2001, p. 31)

Assim, para que se compreenda a formação do cânon bíblico, não é necessário que se recorra à hipótese do concílio de Jâmnia; posto que, em primeiro lugar, conforme argumentamos no capítulo precedente, textos anteriores à era cristã – como, por

exemplo, o do prólogo ao livro de *Eclesiástico* (c. 132 a.C.) – parecem indicar que a lista de livros que compunha a Bíblia Hebraica já estava fechada ou praticamente cerrada; de modo que, em Jâmnia, as discussões dos rabinos não visavam ao estabelecimento do cânon bíblico ou de uma de suas seções, mas tinham como finalidade discutirem o *status* de apenas dois livros específicos que já constavam na antologia sacra: *Eclesiastes* e *Cântico dos Cânticos*.

Em segundo lugar, o jargão com o qual os defensores da teoria de que tratamos neste capítulo se referem às reuniões rabínicas em Jâmnia é notavelmente anacrônico, à medida que se apropria de conceitos cristãos e os aplica ao judaísmo do primeiro século. É evidentemente inapropriado que se faça referência às agremiações rabínicas por meio de termos como “concílio” ou “sínodo”, ambos os quais possuem um campo semântico que é restringido por cercas cristãs. Esses dois vocábulos, devido ao seu abundante uso na literatura cristã, usualmente remontam a assembleias oficiais e formais da igreja, as quais eram convocadas com o fim específico de se discutirem determinados pontos; para que, então, deliberações universais e autoritativas fossem promulgadas e divulgadas por entre toda a cristandade. Quando, pois, alguns pesquisadores se referem ao “concílio de Jâmnia” ou “sínodo de Jâmnia”, estão pensando instituições judaicas com categorias cristãs.

O texto de *Eclesiástico* que mencionamos remonta ao segundo século que precedeu o início de nossa era. Nele, conforme a discussão que encetamos alhures, a referência que se faz a uma divisão trina dos escritos sagrados dos judeus indica que, cerca de 250 anos de os rabinos terem se concentrado na cidade de Jâmnia e discutido a propósito da impureza ritual que o manuseamento de *Eclesiastes* e *Cântico dos Cânticos* poderia causar, o cânon da Bíblia Hebraica já havia sido finalizado. Assim, os eruditos de Jâmnia jamais intentaram produzir um cânon ou sequer incluir uma nova

divisão à Bíblia Hebraica, pois eles já possuíam um códice completo e bem estabelecido de textos sagrados. Tampouco suas discussões se destinavam à adição de novos livros ao cânon, mas à permanência nele de *Eclesiastes* e *Cântico dos Cânticos*. Citamos, em seguida, o texto do livro de *Sirácida*¹⁵:

Visto que a Lei, os Profetas e os outros escritores que se seguiram a eles deram-nos tantas e tão grandes lições, pelas quais convém louvar Israel por sua instrução e sabedoria, e como, além do mais, é um dever não apenas adquirir ciência pela leitura, mas, ainda, uma vez instruído, colocar-se a serviço dos de fora, por palavras e por escritos: meu avô Jesus, depois de dedicar-se intensamente à leitura da Lei, dos Profetas e dos outros livros dos antepassados, e depois de adquirir neles uma grande experiência, ele próprio sentiu necessidade de escrever algo sobre a instrução e sabedoria [...].¹⁶

Portanto, já antes do início da nossa era, havia uma compilação de livros sagrados que possuíam valor canônico. Não é, pois, necessário que busquemos indícios do fechamento do cânon da Bíblia Hebraica na cidade de Jâmnia. Com efeito, as pesquisas mais recentes têm nos induzido a confessar que, muito além de não ser necessário que levemos em consideração a hipótese do “concílio de Jâmnia”, é inapropriado e desacertado que o façamos; haja vista o descrédito em que foi lançada essa teoria – por mais que, em muitos círculos, ela ainda goze de reconhecida popularidade.

5.3. *A epístola de Judas*

Alguns, porém, com vistas a defender a plausibilidade de um suposto concílio farisaico que tenha ocorrido em Jâmnia, sustentam que a necessidade de um sínodo

¹⁵ *Sirácida* e *Eclesiástico* são nomes diferentes para a mesma obra.

¹⁶ As citações dos apócrifos que constam na Bíblia Católica são retiradas da Bíblia de Jerusalém.

rabínico que definisse os livros que comporiam, efetivamente, a Bíblia Hebraica teria advindo do urgente dever de resposta ao uso livre que os cristãos, presumivelmente, faziam de antigos textos judaicos, conferindo-lhes autoridade canônica. É corriqueiro que tomem como evidência para sua hipótese as citações que Judas fez de duas obras apócrifas.

Com efeito, fato bastante curioso é que Judas, um dos mais proeminentes líderes cristãos da igreja pós-apostólica, em sua pequena epístola, tenha feito uso de, provavelmente, dois livros apócrifos: o livro de *Enoque*¹⁷ e o livro da *Assunção de Moisés*¹⁸. É certo que, nos versículos 14 e 15, ele tenha citado, quase que literalmente, as palavras daquele primeiro:

E destes profetizou também Enoque, o sétimo depois de Adão, dizendo: Eis que é vindo o Senhor com milhares de seus santos, para fazer juízo contra todos e condenar dentre eles todos os ímpios, por todas as suas obras de impiedade que impiamente cometeram e por todas as duras palavras que ímpios pecadores disseram contra ele.

Essa citação foi extraída do primeiro capítulo da obra apócrifa, no qual lemos:

Em verdade, ele virá com milhares de Santos, para exercer o julgamento sobre o mundo inteiro e aniquilar todos os malfeitores, reprimir toda carne pelas suas más ações tão iniquamente perpetradas e pelas palavras arrogantes que os pecadores insolentemente proferiram contra ele.¹⁹

¹⁷ Livro de Enoque. In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, p. 259-333.

¹⁸ Assunção de Moisés. In: *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, p. 191-197.

¹⁹ Neste texto, as citações dos livros apócrifos, excetuadas as exceções – que, em seu lugar, serão devidamente indicadas –, foram retiradas de PROENÇA, Eduardo de (Org.). *Apócrifos da Bíblia e pseudo-epígrafos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

No tocante à alusão que Judas faz ao episódio da disputa travada entre o arcanjo Miguel e o diabo pelo corpo de Moisés²⁰, é possível que o autor haja se fundamentado no livro da *Assunção de Moisés*²¹. Não obstante a obra extracanjônica não ter sido integralmente preservada, testemunhos antigos nos afixam que o episódio relatado por Judas é proveniente dela. Orígenes (c. 185–254), por exemplo, em sua obra *de principis*, afirma:

We have now to notice, agreeably to the statements of Scripture, how the opposing powers, or the devil himself, contends with the human race, inciting and instigating men to sin. And in the first place, in the book of Genesis, the serpent is described as having seduced Eve; regarding whom, in the work entitled *The Ascension of Moses* (a little treatise, of which the Apostle Jude makes mention in his Epistle), the archangel Michael, when disputing with the devil regarding the body of Moses, says that the serpent, being inspired by the devil, was the cause of Adam and Eve's transgression.²²

Ainda, outros autores antigos – como Atanásio (296–373), em *Synopsis Sacrae Scripturae*²³, e Gelásio de Cízico (séc. V), em *Syntagma* – fizeram menção do livro apócrifo. A disputa pelo corpo de Moisés à qual Judas alude parece, então, ser mesmo

²⁰ No versículo 9, diz o escritor: “Mas o arcanjo Miguel, quando contendia com o diabo e disputava a respeito do corpo de Moisés, não ousou pronunciar juízo de maldição contra ele; mas disse: O Senhor te repreenda.”

²¹ Este livro foi descoberto no século XIX por Antonio Maria Ceriani, um erudito italiano, e publicado por ele mesmo no ano de 1861. No entanto, o palimpsesto, que data do século VI, se acha bastante deteriorado, além de incompleto. A citação de Judas, malgrado não esteja presente no manuscrito descoberto por Ceriani, é relacionada à obra apócrifa por escritos dos pais da igreja.

²² SCHAFF, Philip. *Anti-Nicene Fathers*, vol. 4. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.vi.v.iv.html>> Acesso em 30 nov. 2014.

²³ Há, contudo, disputa a respeito da autenticidade deste livro, como W. A. Jurgens afirma: “A work entitled *Synopsis of Sacred Scripture* is preserved in the tradition of the writings of St. Athanasius. Its lack of authenticity was perceived already by the Maurist editors. Call it pseudo-athanasian or call it anonymous; but it cannot be of Athanasius for the telling and obvious reason that the canon which it displays is not the canon expressly proclaimed by Athanasius in his thirty-ninth *Festal Letter*.” (JURGENS, 1979, p. 255)

proveniente da *Assunção de Moisés*. Qual era, pois, o cânon de que os primeiros cristãos – que, em sua maioria, eram de origem judaica – faziam uso? Havia um cânon expandido que os nazarenos primitivos utilizavam, ao qual as autoridades farisaicas precisasse se opor, fixando, por fim, os limites do seu próprio cânon, num concílio realizado na cidade de Jâmnia?

O que aqueles que, com base unicamente no texto de Judas, defendem que os cristãos primitivos utilizavam um cânon diferente do judaico falham em demonstrar é, em primeiro lugar, a relação que o escritor cristão estabelecia com os textos apócrifos e pseudoepígrafos, isto é, se ele os considerava, de fato, textos autoritativos, sagrados, inspirados e constituintes do cânon bíblico ou se Judas simplesmente os citou como uma fonte adicional de comprovação de seus próprios pontos, como quando Paulo cita os poetas gregos Epimênides (Tt 1:12) e Arato (At 17:28). Em segundo lugar, é necessário que se demonstre a razão pela qual se pode seguramente estatuir que o texto de Judas representa o pensamento de toda a comunidade cristã do primeiro século.

James Barr, em *Concept of biblical theology*, sustenta que os cristãos primitivos possuísem um cânon expandido. No entanto, Bruce Waltke expõe as falhas de sua argumentação:

Barr apega-se bastante ao fato de que Judas 14 cita uma profecia existente em 1Enoque 12.4, livro do primeiro século a.C [...]. Barr deixa de assinalar que 1Enoque faz parte dos livros pseudoepígrafos, que jamais fizeram parte da Bíblia católica romana nem da ortodoxa grega, e só é aceito como canônico em regiões remotas [...]. Talvez Barr deixe de assinalar esse fato importante porque, curiosamente, afirma que, “tendo em vista nosso propósito aqui, a distinção entre os apócrifos e os pseudoepígrafos não é importante e será ignorada na maioria das vezes”. Mas como o fato de que grandes setores da igreja fazem

distinção entre apócrifos e pseudoepígrafos para demarcar os limites do cânon pode ser uma questão sem importância numa obra sobre os limites do cânon? [...] O que surpreende é a unanimidade de sua opinião. (2015, p. 43)

Assim, o texto de Judas não pode ser sensatamente considerado evidência para um suposto sínodo farisaico em Jâmnia, que haja se reunido com a finalidade de estipular os limites do cânon da Bíblia Hebraica. A obscuridade e singularidade das citações de Judas não nos permitem utilizarmos o seu escrito como sustentação para a hipótese do concílio de Jâmnia, e qualquer tentativa de o fazer é meramente conjectural, à medida que nenhuma relação causal existe, por necessidade, entre as discussões de Judas e os arazoamentos que os rabinos desenvolveram em Jâmnia.

6. O CÂNON LIDO: A ANTOLOGIA SACRA COMO FIO CONDUTOR DA HERMENÊUTICA BÍBLICA

Agora, por fim – já estabelecida a centralidade dos escritos canônicos na história do Antigo Israel, a antiguidade da tripla divisão da Bíblia Hebraica e os períodos aproximados em que cada uma de suas seções foi composta –, procederemos à uma reflexão a respeito da importância do fechamento do cânon para a hermenêutica bíblica, ou, em outras palavras, buscaremos apontar como as obras que compõem o cânon da Bíblia Hebraica têm o seu significado definido e delimitado pelos limites do próprio cânon.

Certamente, o significado e a leitura de um dos livros que foram inclusos na antologia sagrada seriam essencialmente diferentes, caso ele não constasse na lista canônica e não fosse compreendido, assim, à luz das obras que, com ele, compõem uma unidade. Com efeito, o influente estudioso do cânon bíblico, Brevard Childs, tem proposto que os textos que foram inclusos na coleção sagrada devem ser lidos à luz do conjunto geral da obra. “Ele quer, conscientemente, ler o texto no seu contexto e forma canônicos, buscando o seu significado canônico” (BRUEGGMANN, 1989, p. 311-312).

A concepção de Childs, segundo a qual o cânon bíblico é o fio condutor das possíveis leituras e interpretações que são dadas ao texto sagrado, foi decisivamente influenciada pelo erudito Krister Stendahl, que postulou que “o significado da Bíblia no presente só pode ser determinado empregando-se o cânon como uma categoria hermenêutica” (LOADER, 2005, p. 1028).

A Bíblia Hebraica é, com efeito, uma unidade literária, uma coletânea de textos cuja significação deve ser orientada e definida pelo todo do cânon, como se cada uma das obras e seções que o compõem lançassem luz umas sobre as outras e se

influenciassem mutuamente; de mal maneira que a leitura que fazemos de algum excerto das Escrituras é, em grande medida, orientada pelo fio condutor do cânon. Assim, a existência de uma antologia como a bíblica constitui, por si mesma, um fator hermenêutico de delimitação dos significados e conceitos dos textos que formam o cânon. Não é, pois, apropriado que tratemos a Bíblia como uma obra aberta, de significados infinitos; pois o cânon, por si mesmo, oferece fronteiras para as leituras.

John Barton, tratando da significação geral do cânon, cujas partes, em si mesmas, conduzem e restringem as leituras que são feitas do texto bíblico, afirma:

The division of the sacred books into the three categories of Law, Prophets, and Writings could be expected to have had some interpretative implications, though it is not easy to track them down. It has been argued that the decision to make a decisive break between Deuteronomy and Joshua – the last book of the Torah and the first book of the Prophets – was not an arbitrary one, but was full of hermeneutical significance. (1996, p. 80)

Antes, porém, de nos aprofundarmos nessa discussão, faremos uma análise breve e sucinta do processo de letramento que atingiu o antigo Israel a partir do século VIII a.C. e da consequente produção dos textos sagrados do judaísmo; a fim de que sejamos capazes de verificar que, à medida que o cânon bíblico se desenvolvia, diferentes pessoas e grupos religiosos se propunham a lê-lo, oferecendo interpretações que, embora bastante distintas umas das outras, eram, contudo, delimitadas pelo próprio conjunto de textos; pois o cânon é, conforme já destacamos, uma unidade literária, uma obra com lógica interna.

Analisaremos, então, criticamente, o caráter aberto que alguns atribuem à composição bíblica, como se ela estivesse aberta a qualquer tipo de leitura, sem que a

Bíblia possuísse algum tipo de componente delimitador de possíveis significados. Não negamos, porém, que haja uma miríade de leituras das Escrituras já feitas e que ainda serão efetuadas; porém, afirmamos que o significado dos livros que compõem o cânon seria diferente, caso eles não houvessem sido anexados à antologia sacra. Se o livro de *Cântico dos Cânticos*, por exemplo, não tivesse sido incorporado ao cânon, quem o leria como uma representação alegórica do relacionamento entre Deus e Israel ou entre Cristo e a igreja?

Certamente, um livro tão antigo quanto a Bíblia Hebraica tem servido como escritura basilar a dezenas de grupos religiosos sobremodo antagônicos, os quais não apenas em tempos remotos, mas também no contexto hodierno, têm oferecido diversas leituras ao seu texto sagrado. Mas, conforme constataremos, as suas leituras partem do pressuposto de que o cânon possui uma unidade interna de significação, pois o cânon é uma obra, isto é, a compilação que foi feita é, em si, uma obra de arte significativa.

Dialogaremos constantemente, ao longo do presente capítulo, com a recente tese de doutorado de Eliana Branco Malanga, intitulada *A Bíblia Hebraica como Obra Aberta: uma proposta interdisciplinar para uma semiologia bíblica*, segundo a qual a pluralidade de interpretações e leituras feitas a partir dos textos sagrados dos judeus²⁴ é possível justamente pelo fato de constituírem eles uma *obra aberta*, conforme a conceituação de Umberto Eco. Argumentaremos, todavia, com base em diferentes teóricos, que a Bíblia Hebraica não é, em nenhum sentido, uma obra aberta, na medida em que o cânon constitui um padrão hermenêutico e, assim, delimita as leituras que possam ser feitas.

6.1. Processo de letramento e composição do texto bíblico

²⁴ Mesmo dentro do judaísmo, há profundas divergências quanto à interpretação da Bíblia.

Quando vem à tona o fato de que a antiga sociedade israelita era, em sua grande maioria, iletrada, é imperativo que se explicitem as causas que fizeram necessária a composição de uma obra escrita tão volumosa e dispendiosa quanto a Bíblia, visto que tenha sido elaborada num período em que os pergaminhos eram caros e se destinavam a um público extremamente restrito. Por que ela foi escrita, se pouquíssimas pessoas a poderiam ler?

Certo é que a cultura do Israel bíblico fosse essencialmente oral, de modo que as tradições, costumes, ensinamentos e histórias dos antepassados fossem transmitidos verbalmente, de uma geração a outra. O registro escriturístico aponta, de modo inequívoco, para o fato de que os antigos israelitas não eram letrados. Embora uma figura como Moisés, criado na corte egípcia, possuísse, por certo, algum grau de letramento, não é razoável que se imagine que, entre a hoste composta por escravos hebreus que ele conduzia e liderava, houvesse sequer um número pequeno de letrados.

Na verdade, a partir do registro bíblico, estatui-se que a antiga cultura israelita fosse, com inteira certeza, oral e que mesmo o código legal judaico, que viria a se tornar o texto áureo do judaísmo, devesse ser transmitido por vias da oralidade, conforme se verifica em Deuteronômio 6:6-7: “E estas palavras que hoje te ordeno estarão no teu coração; e as intimarás a teus filhos e delas falarás assentado em tua casa, e andando pelo caminho, e deitando-te, e levantando-te”.

Em primeiro lugar, a fim de que se traga alguma luz à questão, devem ser ditas algumas palavras a respeito da dicotomia que alguns veem existir entre oralidade e letramento. Com efeito, ao invés de haver uma cisão radical entre um e outro, existe, na verdade, uma fluidez entre o oral e o escrito. Não se deve pensar nessas duas categorias como concorrentes, pois devem ser analisadas como um *continuum*, como estágios de

uma cultura que podem coexistir e modificar-se mutuamente. A sociolinguista Deborah Tannen, em seu artigo *The Myth of Orality and Literacy*, a respeito da presente discussão, afirma:

Both oral and literate strategies can be seen in spoken discourses. Understanding this, let us not think of orality and literacy as an absolute split, and let us not fall into the trap of thinking of literacy, or written discourse, as decontextualized. Finally, the examples presented of conversational style make it clear that it is possible to be both highly oral and highly literate. Thus, let us not be lured into calling some folks oral and others literate. (TANNEN, 1982, p. 47-48)

Conquanto não exista uma tensão latente entre a oralidade e o letramento, deve-se considerar o processo de textualização de uma sociedade como um fator de desmantelamento da cultura oral que a precedeu. Nesse sentido, a dicotomia existente é entre oralidade e textualidade, como Schniedewing assinala:

A tradição oral e os textos escritos também representam centros concorrentes de autoridade. Enquanto a oralidade e o letramento podem existir num *continuum*, a oralidade e a textualidade concorrem uma com a outra como diferentes modos de autoridade. Quando a base da autoridade de uma cultura passa da tradição oral para textos escritos, essa é uma mudança radical no centro social de educação. (2011, p. 28)

Certo é que a literatura bíblica tenha sido influenciada, de diversas maneiras, pela tradição oral. A origem de muitos excertos do texto sagrado é claramente relacionada a fontes orais, transmitidas de geração em geração, até que fossem, por fim, redigidas e inseridas no corpo das narrativas bíblicas. Um exemplo notável é o do chamado *Cântico de Moisés*, preservado em Êxodo 15, o qual, a despeito de sua linguagem poética, acha-se encravado no meio de um texto narrativo. “O uso de

desinências, a letra *Mem* enclítica e o uso relativo de *zû*” apontam para uma datação do poema muito mais antiga do que a que pode ser atribuída aos textos narrativos que o circundam (SCHNIEDEWING, 2011, p. 79-80). Costuma-se remontar a sua composição à da Idade do Bronze Tardia. P. C. Craigie, por exemplo, afirma:

More recently, it has been suggested that the Song is an early passage which should be dated in the thirteenth-twelfth centuries B.C. Whilst there are some scholars who find so early a date unacceptable, evidence is growing and being more carefully evaluated which strongly suggests a date at least before the tenth century for the Song. (1970, p. 83)

Durante séculos a fio, a cultura israelita foi fundamentalmente oral. A transição da oralidade para a textualidade foi possível somente a partir do século VIII a.C., quando a ascensão do Império Assírio teve lugar e possibilitou a difusão da escrita alfabética, sem a qual o processo de letramento teria sido impossível. Consequentemente, a textualização da cultura escrita ter-se-ia tornado inviável, não fossem as técnicas revolucionárias de escrita que passavam a ganhar notoriedade e popularidade. Assim, a partir desse momento, quando o povo de Israel, mediante a influência decisiva da cultura letrada assíria, passou a ter acesso, de maneira mais ampla, às novas técnicas de letramento, as tradições orais antiquíssimas passaram a ser redigidas.

A escrita dos livros que compõem a Bíblia Hebraica remonta justamente a esse período de expansão da cultura assíria e, posteriormente, babilônica: do século VIII ao VI a.C. A urbanização em voga entre as cidades israelitas – que implicava numa modificação do eixo econômico da nação –, a ampliação e aperfeiçoamento da burocracia governamental e o surgimento de impérios estrangeiros e poderosos, os quais

propalavam novos hábitos e culturas, foram fatores que, junto com o processo de letramento, operaram profundas modificações na sociedade israelita de então.

Observe-se, no entanto, que, embora a textualização da tradição oral tenha impactado a cultura israelita para sempre – a ponto de, conforme se discutiu no primeiro capítulo, os judeus terem sido chamados de “o povo do livro”, tal foi o apego que cultivaram para com os seus escritos –, uma nova tradição oral paralela se desenvolveu junto com o advento dos textos que passariam a compor o cânon judaico. Tratava-se não mais, porém, de uma tradição que objetivasse preservar as antigas histórias, feitos e retentivas dos ancestrais, mas de uma que visasse a interpretar, com tanta precisão e minúcia quanto possível, o que havia sido escrito e que passava a gozar de autoridade canônica.

Podem ser depreendidos, portanto, dois momentos cruciais com respeito à tradição oral israelita: em primeiro lugar, as antigas histórias e tradições eram transmitidas oralmente; e, em segundo lugar, uma vez colocadas na forma de texto, surgiram e se perpetuaram várias escolas de interpretação da tradição escrita, as quais operavam por intermédio da transmissão oral do conhecimento. O pesquisador bíblico espanhol Julio Trebolle Barrera, em sua monumental obra *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã*, assim expõe a existência dessas duas tradições orais entre os judeus:

A transmissão oral teve papel decisivo nos processos de formação e interpretação da Bíblia: nos momentos iniciais, quando a palavra viva dos narradores e profetas se converteu em texto escrito, e nos momentos finais, quando o escrito começou a ser interpretado, primeiro em forma oral e, ao mesmo tempo, servindo-se de materiais da tradição oral. Na verdade, esses momentos iniciais e finais não estavam sempre e necessariamente distanciados no tempo. Os dois processos, a

transmissão oral e escrita, ao contrário, iam necessariamente juntos. (BARRERA, 1999, p. 125)

Ao afirmar que os processos de transmissão oral e escrita caminhavam juntos, Barrera referia-se à quase simultaneidade do surgimento da composição do texto e de suas interpretações, aplicações e atualizações²⁵. Com efeito, os textos proféticos que fazem parte do cânon judaico são formados, em grande medida, por releituras, atualizações e aplicações da *Torah*; mas, enquanto se propõem a fazer a mensagem do código legal relevante para a sociedade de seus dias, os profetas (ou os seus discípulos), utilizando-se da língua escrita, tornavam-se também alvo das interpretações e leituras das emergentes escolas hermenêuticas, cada uma das quais, aos poucos, ia desenvolvendo seus próprios métodos de interpretação e exegese.

Com o passar dos anos, essas escolas foram distinguindo-se cada vez mais umas das outras e delineando com mais clareza as suas técnicas de interpretação do texto bíblico, de modo que algumas ganharam bastante notoriedade e mantiveram-se ativas por muito tempo, enquanto outras, perdendo força, rapidamente desapareceram.

6.2. *A Bíblia Hebraica como Obra Aberta?*

Segundo Malanga, existiria alguma peculiaridade no texto bíblico que o tornaria aberto a diversas leituras. Desde a escrita dos primeiros livros que viriam a compor o cânon da Bíblia Hebraica, leituras concorrentes do texto surgiram quase que imediatamente e se mantiveram, de modo surpreendente, até os dias de hoje.

À medida que a Bíblia extrapolou as fronteiras do judaísmo e adentrou novos universos culturais, tão variados quanto possível, novas interpretações e novos métodos

²⁵ Segundo Eliana Branco Malanga, “a interpretação da Bíblia, sem contar sua intertextualidade interna, é tão antiga quanto o texto escrito e, possivelmente, baseia-se em tradições anteriores a ele.” (2002, p. 193)

exegéticos começaram a pulular. As escolas concorrentes de Hillel e Shammai, que datavam do primeiro século antes da era comum; as primeiras gerações de cristãos; a tradição rabínica que se desenvolveu nos séculos ulteriores; as leituras romanistas; os métodos de interpretação protestantes; a abordagem científica que, desde o Iluminismo, é desenvolvida no tocante às Escrituras: estes são apenas alguns dos exemplos de escolas e tradições de leitura do texto bíblico que surgiram no decorrer de cerca de quase três milênios. Grupos dos mais diversos lugares e épocas, possuidores dos mais variados *backgrounds* culturais, debruçaram-se sobre o mesmo livro e ofereceram-lhe o melhor de suas capacidades e faculdades mentais e de suas habilidades exegéticas e hermenêuticas, em busca de desvendá-lo, atualizar a sua mensagem, torná-lo relevante para si ou para certo público, desmistificá-lo ou, simplesmente, entendê-lo melhor.

Quaisquer que sejam os motivos que tenham levado uma multidão de incontáveis pessoas a se aproximar do texto bíblico, lê-lo e interpretá-lo, continua sendo um fato intrigante que um escrito tão antigo continue despertando o interesse de novas gerações. Está-se diante de um fenômeno da comunicação, o livro mais vendido e lido da história da humanidade. O que, porém, torna a Bíblia capaz de penetrar nos mais distintos ambientes culturais e encontrar, em cada um deles, pessoas que estejam dispostas a empenhar-se em lê-la e entendê-la, processo que passa pela interpretação do texto?

As tradições exegéticas orais dos judeus, até o quinto século de nossa era, acabaram por ser reunidas e transcritas em volumosos compêndios, os quais eram divididos em duas partes: a *Mishná* e a *Guemará*, a primeira das quais é composta por uma interpretação minuciosa da Lei (ou seja, da *Torah*), enquanto a segunda consiste em comentários concernentes à própria *Mishná* e aos escritos tanaíticos, isto é, os escritos baseados nas palavras dos antigos sábios que haviam se dedicado ao estudo e

ensino da Bíblia e disseminado as suas leituras. A reunião dessas duas partes, *Mishná* e *Guemará*, forma o *Talmud*, que é historicamente chamado pelos judeus de “lei oral”, paralela à *Torah*, a “lei escrita”.

Um dos fatores que levaram os judeus a registrarem escrituralmente as suas tradições orais foi o surgimento de novas escolas de interpretação dos seus textos sagrados, muitas das quais haviam sido originadas e desenvolvidas em contextos gentílicos. Essas novas correntes de interpretação, sobretudo aquelas oriundas do cristianismo, rapidamente se encarregaram de sistematizar a sua leitura da Bíblia de maneira escrita, e isso foi um grande incentivo para que os judeus fizessem o mesmo com as suas tradições orais, temerosos de que elas perdessem força, dado que a doutrina cristã se espalhasse pelo mundo de maneira assaz veloz.

A interação entre as diferentes tradições de interpretação da Bíblia impulsionou o surgimento de métodos exegéticos cada vez mais complexos, os quais passaram a se ocupar, de maneira bastante acurada, das minúcias do texto hebraico. Cada palavra passou a ser de suma importância para a sustentação do entendimento bíblico de certo grupo frente a outro. Diversos debates que giravam em torno da interpretação dos escritos sagrados hebraicos tomaram lugar nos séculos subsequentes e, surpreendentemente, mantiveram-se correntes em meio a todas as épocas da humanidade, do período medieval ao Iluminismo, da esperançosa era dos pais da igreja à falta de horizontes da pós-modernidade. Sempre foi comum que o choque entre as diversas escolas de interpretação da Bíblia tornasse os seus métodos mais refinados e minuciosos.

A escolha do léxico dos autores bíblicos se tornou importante nas discussões atinentes às diferentes leituras das Escrituras. Os efeitos causados pelo uso de certos

lexemas em detrimento de outros possíveis poderiam solapar os métodos exegéticos empregados por certas escolas, de modo que se fez necessário que cada uma delas se esmerasse em desenvolver suas habilidades de leitura e buscar ampliar os seus conhecimentos da gramática hebraica, a fim de que as suas interpretações pudessem resistir aos ataques ferozes das escolas rivais.

Entramos, por fim, na discussão que Eliana Branco Malanga enceta em sua tese de doutorado: o porquê de a Bíblia Hebraica ser submetida a incessantes leituras, desde a sua escrita até hoje. Com base no conceito de “obra aberta” desenvolvido pelo afamado filósofo e linguista italiano Umberto Eco, a autora afirma que “a ‘abertura’ de uma obra é tanto uma razão para sua perenidade quanto para sua qualidade propriamente artística” (2002, p. 34). A fim de que se compreenda o conceito que Eco atrela à expressão cunhada por ele mesmo, a definição do próprio escritor é aqui citada:

No fundo, a forma torna-se esteticamente válida na medida em que pode ser vista e compreendida segundo múltiplas perspectivas, manifestando riquezas de aspectos e ressonâncias, sem jamais deixar de ser ela própria (um sinal de trânsito, ao invés, só pode ser encarado de maneira única e inequívoca, e se for transfigurado por alguma interpretação fantasiosa deixa de ser aquele sinal, com aquele significado específico). (ECO, 1991, p. 40)

Para que, portanto, uma obra artística possa ser fruída pelo público que a receber, seria preciso, segundo Malanga, que ela tivesse a capacidade de se comunicar com qualquer um que dela se aproximasse, e essa capacidade de comunicação universal só pode ser obtida caso a obra seja *aberta* a diferentes e infundáveis leituras.

Ainda segundo a pesquisadora cuja tese consideramos, ao produzir certa forma acabada e definida, o autor tem a intenção de que ela seja apreciada e interpretada

conforme o seu intento inicial; mas, quando um leitor se aproxima dela, com toda a sua bagagem cultural e com todo o universo de ideias e pressupostos que porta dentro de si mesmo, apreciá-la-á de maneira enviesada, conforme os seus próprios olhos permitirem que a enxergue e frua.

Malanga, descrevendo as características do texto bíblico que o fazem ser aberto às mais variadas interpretações, aduz o espelhamento da imagem da sua própria alma que o leitor vê quando se aproxima das Escrituras. Nelas, ele pode encontrar ecos dos gritos abafados e surdos de seu ser, aqueles que ninguém além de si mesmo ouve. O desespero frente à finitude e à fugacidade da vida é, não raramente, estampado e, ao mesmo tempo, remediado na Bíblia, na qual os medos, receios e esperanças universais, que acompanham o homem desde as mais remotas eras, são também patenteados. Nas palavras da própria autora:

Poderíamos acrescentar que um outro aspecto fundamental para a permanência de uma obra é que ela se refira à essência do ser humano, a seus sentimentos, medos e esperanças mais profundos, que podem ser encontrados no moderno homem urbano assim como no homem das sociedades da Antiguidade. Embora a cada época se modifique a maneira de lidar com as emoções, elas existem igualmente. Se o ciúme, tema central do *Otelo* de Shakespeare, não levaria um homem culto de hoje a agir daquela maneira, não é porque seja uma emoção inexistente, mas porque esse indivíduo aprendeu a lidar com ela de outro modo. (p. 34-35)

Outrossim, Malanga aponta para o fato de que a existência de leituras concorrentes da Bíblia Hebraica é prova de que ela não seja unívoca ou um bloco monolítico de textos autoevidentes. Essas interpretações tão variadas quanto numerosas são, para a autora, a evidência mais forte de que a Bíblia seja, de fato, uma obra aberta

(p. 193). Em particular, Malanga dedica mais de 60 páginas de sua tese à análise dos métodos exegéticos de duas das principais escolas de interpretação da Bíblia: a judaica e a cristã, expondo, tão acuradamente quanto o espaço lhe permitia, os desdobramentos que cada uma dessas tradições seguiu.

No entanto, a autora não considera, em sua análise, que a inclusão de um livro no cânon bíblico altera não somente a sua história, mas, acima de tudo, a sua leitura; dado que, uma vez introduzido à coletânea, ele passe a ser lido em face do conjunto de textos entre os quais se acha. Portanto, a importância dos estudos canônicos é justificada da mesma maneira como se justifica o trabalho de um filólogo, que busca estabelecer um texto para que ele mesmo ou outros possam lê-lo e interpretá-lo. Ele “se concentra no texto para explicá-lo, restituí-lo à sua forma genuína” (SANTIAGO-ALMEIDA, 2011, p. 2).

Da mesma maneira, os estudos canônicos fornecem as bases para que aqueles que se debruçam sobre o texto bíblico e o leem afirmem o seu pressuposto mais fundamental e basilar – o pressuposto de que a Bíblia deve ser lida como uma unidade literária. Nesse sentido, portanto, os estudos canônicos justificam o pressuposto com que todos os leitores da Bíblia penetram no texto sagrado.

Ademais, quando se fala em cultura bíblica ou quando se busca a definição de certo conceito dentro da literatura bíblica, assume-se, tácita ou conscientemente, o pressuposto de que o cânon estabelecido seja, de fato, uma unidade significativa, à medida que os livros que o compõem interfiram e delimitem as leituras uns dos outros e, juntos, façam emergir conceitos antropológicos, sociológicos, filosóficos, literários e estilísticos que são distintamente bíblicos, isto é, esses conceitos são aqueles que são

obtidos somente se for assumido que a Bíblia Hebraica é, em si mesma, uma obra completa e de significação própria e delimitada.

Não tivessem sido inclusos no cânon alguns dos livros que, hoje, compõem a Bíblia Hebraica, quais haveriam sido as consequências de sua impugnação para os estudos bíblicos e para a leitura do livro rejeitado em si? Semelhantemente, se livros além daqueles de que dispomos hoje tivessem entrado para o cânon, o que seria modificado nas noções que temos da Bíblia Hebraica hodiernamente? Suponhamos que um dos livros que, na atualidade, faça parte do cânon tivesse sido rejeitado e que, mesmo assim, tivesse chegado até nós. O seu significado, à parte da Bíblia, não seria diferente? Eis a resposta de Frank Kermode:

A história religiosa e política teria sido inimaginavelmente diferente se as profecias apocalípticas de Daniel houvessem sido excluídas do Antigo Testamento, ou as do Apocalipse do Novo. John Barton faz algumas observações interessantes sobre a esmagadora importância da inclusão no cânone: suponhamos que Eclesiastes tivesse sido excluído, perdido e redescoberto recentemente entre os documentos de Qumrã – ele não seria virtualmente um livro diferente daquele que temos? A canonização pode, desse modo, por assim dizer, alterar o significado dos livros. (1997, p. 646)

Assim, a inclusão de certos livros no cânon da Bíblia Hebraica transforma o seu significado e leitura, à medida que, uma vez adicionado à antologia sagrada, passa a ser lido dentro dos limites da compilação inteira; de tal forma que as suas possíveis interpretações são, agora, delimitadas pela interpretação que se dá à totalidade da obra canônica. Existe, pois, um fio condutor na leitura da Bíblia, um fio que demarca o limite dos padrões hermenêuticos que o leitor adota.

Portanto, não é correto que afirmemos que a interpretação das obras que compõem as Escrituras seja aberta, visto que o cânon impõe fronteiras às possíveis leituras. Assim, embora interpretações bastante distintas sejam dadas ao texto da Bíblia Hebraica, os seus intérpretes sempre buscam se colocar dentro das fronteiras que o próprio cânon impõe, pois eles alegam que as suas leituras se coadunam mais apropriadamente com o significado geral da Bíblia, isto é, com o significado geral do cânon. De fato, como postula Barton, “a potencial significação interpretativa de um cânon fixado é fácil de ser visto” (1996, p. 83). E, conforme a formulação de Childs, “a formação canônica do material bíblico envolve ‘uma atividade profundamente hermenêutica por parte dos compiladores’” (BOKEDAL, 2015, p. 71).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos canônicos da Bíblia Hebraica têm se desenvolvido sobremaneira ao longo das últimas décadas, de tal modo que muitas teorias e hipóteses concernentes à organização do texto bíblico têm sido revisadas e rejeitadas, enquanto que outras novas têm sido pensadas e aventadas. Ao longo das páginas desta dissertação, expusemos algumas dessas proposições que, à medida que adoleceram as pesquisas a propósito do cânon sagrado, caíram em parcial ou completo desuso. A teoria tradicional e ainda presente em muitos manuais introdutórios – segundo a qual o cânon bíblico teria se formado em três estágios, cada um dos quais correspondendo, respectivamente, a uma das seções da Bíblia Hebraica (*Lei, Profetas e Escritos*), sendo o primeiro deles concluído no período persa; o segundo, no período grego; e o terceiro, no concílio de Jâmnia – foi, por completo, rechaçada pelos estudiosos modernos, que, consensualmente, rejeitam a hipótese do concílio de Jâmnia e, desarmoniosamente, atribuem distintas datas para o estabelecimento dos cânones de cada uma das seções.

Ademais, não obstante a existência de muitas teorias concorrentes e excludentes, certo é que, a fim de entendermos apropriadamente o processo que culminou na formação da Bíblia Hebraica, devemos nos ater aos esforços mais recentes dos acadêmicos, posto que o trabalho deles já tenha lançado muita luz, nas últimas décadas, sobre a gênese do livro mais lido da história. Portanto, a ausência de consenso entre os teóricos não deve desestimular novos pesquisadores que almejem contribuir na área dos estudos canônicos; pois o grande progresso já realizado nos confere a esperança de que, conquanto nos embrenhemos em campos difíceis, os resultados das pesquisas redundarão na evolução do nosso entendimento com respeito ao processo de canonização da Bíblia Hebraica. Foi com esse pensamento em mente que nos propusemos a elaborar a presente dissertação, desejosos de que os estudos canônicos

ganhem cada vez mais espaço em círculos acadêmicos, sobretudo no contexto brasileiro, onde poucos têm se dedicado a essa tão promissora e ainda pouco explorada área.

8. BIBLIOGRAFIA

ACKROYD, P. R. *The open canon*. Londres, 1987.

ALTER, R. & KERMODE, F. (Org.). *Guia literário da bíblia*. São Paulo, 1997.

AMÂNCIO, Moacir. *O Talmud*. São Paulo: Iluminuras, 2015.

ANDERSON, G. W. *Tradition and interpretation*. Oxford, 1979.

ARTOLA, A. M. & SCHANEZ CARO, J. M. *Bíblia y Palabra de Dios*. Estella, 1990.

ASHERI, Michael. *O judaísmo vivo*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1997.

ATHANASIUS. *Thirty-ninth festal epistle*. Disponível em: <<http://www.bible-researcher.com/athanasius.html>> Acesso em: <1 março de 2015>

AUWERS, Jean-Marie. & JONGE, Hank Jan. *The Biblical Canons*. Leuven: Peeters Publishers, 2003.

BARCLAY, W. *The making of the Bible*. Nova Iorque, 1961.

BARR. James. *Holy scripture: canon, authority, criticism*. Philadelphia, 1983.

_____. *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 1999.

BARRERA, J. T. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*. Petrópolis, 1995.

BARTON, J. *Oracles of God: perceptions of ancient prophecy in Israel after the exile*. Londres, 1986.

_____. The significance of a fixed canon. In: SAEBO, Magne (Org.). *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation: Volume I: From the Beginnings*

to the Middle Ages (Until 1300). Part 1: Antiquity. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

BECKWITH, R. T. *The old testament canon of the new testament church and its background in Early Judaism.* Londres, 1985.

BENTZEN, A. *Introduction to the Old Testament.* Copenhagen: G.E.C., 1948.

BLAU et al. *Bible canon.* In: *Jewish Encyclopedia.* Disponível em: <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/3259-bible-canon>> Acesso em: 1 mar. 2016.

BLEKINSOPP, J. *Prophecy and Canon.* Londres, 1977.

BOKEDAL, Tomas. *The Formation and Significance of the Christian Biblical Canon: A Study in Text, Ritual and Interpretation.* New York: Bloomsbury, 2015.

BREDENKAMP, C. J. The covenant and the old prophets. In: *The Old Testament Student*, Vol. 4, No. 3 (Nov., 1884), pp. 123-127

BRUCE, F. F. *O cânon das escrituras.* São Paulo: Hagnos, 2011.

BRUEGGMANN, Dale. Brevard Childs canon criticism: an example of post-critical naiveté. *JETS*, 32/3, set. 1989.

BRUNS, G. L. *Canon and power in the Hebrew scriptures.* In: VON HALLBERG, R. (Ed.). *Canons.* Chigado, 1984.

BUHL, F. P. W. *Canon and text of the old testament.* Edinburgh, 1892.

CARR, David. *The formation of the Hebrew Bible: a new reconstruction.* Oxford: Oxford University Press, 2011.

- CARSON, D. A. & WOODBRIDGE, J. D. *Hermeneutics, authority and canon*. Leicester, 1986.
- CHAPMAN, Stephen. *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- CHILDS, B. S. *Introduction to the old testament as scripture*. Philadelphia, 1979.
- CORNILL, C. H. *Introduction to the canonical books of the old testament*. Londres, 1907.
- CROSS, F. M. *Canaanite myth and Hebrew epic*. Cambridge, 1973.
- _____. *The ancient library of Qumran and modern biblical studies*. Grand Rapids, 1980.
- DAVIDSON, S. *The canon of the Bible*. Londres, 1880.
- DEMPSTER, Stephen. *An extraordinary fact: Torah and Temple and the contours of the Hebrew canon*. Disponível em: <
<https://korycapps.files.wordpress.com/2012/11/s-dempster-temple-and-torah-the-countours-of-the-hebrew-canon-part-1.pdf>> Acesso em: 01 mar. 2016.
- _____. From many texts to one: the formation of the Hebrew Bible. In: DAVIAU, Michele et al. *The World of the Aramaeans I: Biblical Studies in Honour of Paul-Eugene Dion (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 324-326)*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- EISSFELDT, O. *The old testament: an introduction*. Nova Iorque, 1965.
- ELAZAR, Daniel. *Covenant & Polity in Biblical Israel: Biblical Foundations & Jewish Expressions*. Piscataway: Transaction Publishers, 1998.

- ELLIS, Edward. The Old Testament canon in the early church. In: MULDER, Martin & SYSLING, Harry. *Mikra: Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Worthing: Baker Academy, 2004.
- Enciclopédia Judaica. Rio de Janeiro: Editora Tradição, 1967.
- FACKENHEIM, Emil. *Qué és el judaísmo?* Buenos Aires: Lilmod, 2005.
- FARMER, W. R. *Jesus and the Gospel: tradition, scripture and canon*. Philadelphia, 1982.
- FILSON, F. V. *Which books belong in the Bible?* Philadelphia, 1957.
- FLESSEMAN, E. *Tradition and scripture in the early church*. Assen, 1955.
- FREEDMAN, David Noel (ed.). *Anchor Bible dictionary*. New York: Doubleday, 1992.
- FRYE, N. *The great code*. Toronto, 1982.
- GALLAGHER, Edmon. Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory: Canon, Language, Text (Supplements to Vigiliae Christianae). Leiden: Brill, 2012.
- GAUSSEN, L. *The canon of the holy scriptures*. Londres, 1863.
- del GIGLIO, Auro. *Iniciação ao Talmud*. São Paulo: Editora Sêfer, 2000.
- GOODMAN, M. *Sacred scripture and “defiling the hands”*. JThs NS 41, 1990.
- HALDANE, R. *The books of the old and new testament proved to the canonical*. Edinburgh, 1877.
- HALE, F. Debating Toynbee’s theory of challenge and response: Christian civilization or Western imperialism? In: *Acta Theologica*, n. 2, 2004.

- HANSON, R. P. C. *Tradition in the early church*. Londres, 1962.
- HENNECKE, E. & SCHNEEMELCHER, W. *New testament apocrypha*. Londres, 1965.
- HORNE, Thomas Hartwell. *An Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.
- JOSEPHUS, Flavius. *Josephus, Complete Works*. Grand Rapids: Kregel, 1960.
- KAISER, Walter. *The Old Testament Documents: Are They Reliable & Relevant?* Westmont: IVP Academic, 2001.
- KAUFMAN, A. *The temple scroll and higher criticism*. HUCA 53, 1982.
- KLINE, M. G. *The structure of biblical authority*. Grand Rapids, 1972.
- KRAEMER, D. *The formation of rabbinic canon*. JBL 110, 1991.
- LANG, Bernhard. *Hebrew life and literature: selected essays of Bernhard Lang*. Farnham: Ashgate, 2008.
- _____. The Writings. In: KOOIJ, Arie; TOORN, Karel (Org.). *Canonization and decanonization: Papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) held at Leiden 9-10 January 1997*. Leiden: Brill, 1998.
- LEIMAN, Sid. *The canonization of Hebrew scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence (Transactions / the Connecticut Academy of Arts and Sciences)*. New Haven: Connecticut Academy of Arts, 1991.

- LIGHTSTONE, J. N. *Society, the sacred and scripture in ancient Judaism*. Ontario, 1988.
- LOADER, James. *The canon as text for biblical theology*. HTS, 61 (4), 2005.
- MANGANO, Mark. *Old Testament introduction*. Joplin: College Press Publishing Company, 2005.
- MARCH, W. E. *Texts and testaments: critical essays on the Bible and the early Christian fathers*. San Antonio, 1980.
- METZGER, Bruce. *The canon of the New Testament: its origin, development and significance*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- MACDONALD, Lee. *The formation of the Christian Biblical canon*. Peabody: Hendrickson, 1995.
- MCDONALD, Lee & SANDERS, James (Orgs.). *The canon debate*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2001.
- MEADE, D. G. *Pseudonymity and canon*. Grand Rapids, 1986.
- MILLER, John W. *As origens da Bíblia*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- MUMFORD, Debra. Aaron Chalmers, Interpreting the Prophets: Reading, Understanding and Preaching from the Worlds of the Prophets. In: *Homiletic*. Vol. 40, No. 2, 2015.
- NEUSNER, J. *Christian faith and the Bible of Judaism: the Judaic encounter with scripture*. Grand Rapids, 1988.
- OHLER, A. *Studying the old testament from tradition to canon*. Edinburgh, 1985.

- REUSS, R. E. *The history of the canon of the holy scriptures in the Christian church*.
Edinburgh, 1891.
- ROWLEY, H. H. *The growth of the old testament*. Londres, 1950.
- RYLE, H. E. *The canon of the old testament*. Londres, 1904.
- SANDERS, J. A. *Torah and canon*. Philadelphia, 1984.
- _____. *Text and canon: concepts and method*. Journal of Biblical Literature, vol. 98,
n. 1, mar. 1979.
- _____. *Canon and community*. Philadelphia, 1984.
- _____. *From sacred story to sacred texts: canon as paradigm*. Philadelphia, 1987.
- SCHAFF, Philip. Anti-Nicene Fathers, vol. 4. Disponível em:
<<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.vi.v.iv.iv.html>> Acesso em 30 nov. 2014.
- SCHNIEDEWIND, William. *Como a Bíblia se tornou um livro*. São Paulo: Edições
Loyola, 2011.
- _____. *Society and the promise to David: a reception history of 2Samuel 7:1-17*.
Nova York: Oxford University Press, 1999.
- SMITH, W. R. *The old testament in the Jewish church*. Londres, 1895.
- STEINS, George. Os livros da Crônicas. In: ZENGER, Erich (Org.). *Introdução ao
Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- SUNDBERG, A. C. *The old testament in the early church*. Cambridge, 1964.
- THEOPHILOS, Michael. The Abomination of Desolation in Matthew 24.15 (The
Library of New Testament Studies). Londres: Bloomsbury, 2013.

- THERON, D. J. *The evidence of tradition*. Londres, 1957.
- TONGUE, Samuel. *Between Biblical Criticism and Poetic Rewriting: Interpretative Struggles Over Genesis 32:22-32 (Biblical Interpretation)*. Leiden: Brill, 2014.
- VANDERKAM, James. *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*. Leiden: Brill, 2002.
- VASHOLZ, R. I. *The old testament canon in the old testament church*. Ontario, 1990.
- WALTKE, Bruce. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2015.
- WEINGREEN, J. *From the Bible to Mishna*. Manchester, 1976.
- WESTCOTT, B. F. *The Bible in the church*. Londres, 1885.
- WILDEBOER, G. *The origin of the canon of the old testament*. Londres, 1895.
- ZENGER, Erich et al. *Introdução ao antigo testamento*. São Paulo: Lolyola, 2003.