

115 • וְלֹא לָנוּ יְהוָה לֹא לָנוּ כִּרְשָׁמֶךָ תֵּן כְּבוֹדִי יִעֲלֶהֱחֻדֶּךָ עֲלֵי לִי
 וְהָיָה מִלֵּךְ בְּעֵינֶיךָ
 לְמַעַן יֵאמְרוּ הַגּוֹיִם אֵי־יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם:
 וְיֹאמְרוּ בְּשָׂמַיִם כָּל אֲשֶׁר־חָפֵץ עָשָׂה:
 וְעַצְבֵיהֶם כִּסֵּף וְחֶבֶד מַעֲשֵׂהי יְדֵי אָדָם:
 וְיִהְיֶה לָהֶם וְלֹא יִדְבְּרוּ עֵינֵי לָהֶם וְלֹא יֵרָאוּ:
 וְאֵינֶם לָהֶם וְלֹא יִשְׁמְעוּ אֹרְחֵי לָהֶם וְלֹא יִרְחוּן:
 וְיִדְּעוּ וְלֹא יִמְשְׁחוּ רַגְלֵיהֶם וְלֹא יִהְיוּ לָאֱלֹהִים בְּגִרּוֹנָם:
 וְכִמְוָהֶם יִהְיוּ עֹשִׂיהֶם כָּל אֲשֶׁר־בְּטַח בָּהֶם:
 וְיִשְׂרָאֵל בְּטַח בִּיהוָה עֹרֶם וּמִגֹּנָם הוּא:
 וְיִבִּית אֲחֶרֶן בְּטַח בִּיהוָה עֹרֶם וּמִגֹּנָם הוּא:
 וְיִירָאֵי יְהוָה בְּטַח בִּיהוָה עֹרֶם וּמִגֹּנָם הוּא:
 וְיִהְיֶה וְכִרְשֵׁי יִכְרֹךְ יִכְרֹךְ אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל יִכְרֹךְ אֶת־בֵּית
 וְיִכְרֹךְ יִרְאֵי יְהוָה הַקְּטָנִים עִם־הַגְּדֹלִים:
 וְיִסַּף יְהוָה עֲלֵיכֶם עֲלֵיכֶם וְעַל־בְּנוֹתֵיכֶם:
 וְכִרְוֹכִים אֲחֶם לִיהוָה עָשָׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ:
 וְהַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לִיהוָה וְהָאָרֶץ נָתַן לְבְנֵי־אָדָם:
 וְלֹא הַמָּתִים יִקְלְוֵיהָ וְלֹא כָל־יְרֵדֵי דוּמָה:
 וְיִנְאֻחֻהִי וְיִכְרֹךְ יְהוָה מִשְׁתָּה וְעַד־עוֹלָם
 הַלְלִיהִי:

WERNER H. SCHMIDT

INTRODUÇÃO AO

ANTIGO TESTAMENTO

3ª
edição

115 • וְלֹא לָנוּ יְהוָה לֹא לָנוּ כִּרְגֵל שְׂמִיךְ תָּן כְּבוֹדִי יִשְׁלַח סִדְרָךְ עֲלָיִי לֹא מִן הַשָּׁמַיִם
 יִלְמֶה יֹאמְרוּ הַגּוֹיִם אֲדֹנָא אֱלֹהֵיהֶם: [אֲמַתְךָ]:
 וְנִאֲלֹתֵנוּ בַשָּׁמַיִם כָּל אֲשֶׁר-חָפֵץ עָשָׂה:
 וְעַצְבֵּיהֶם כִּסֵּף וְחֶבֶד מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם:
 וְשִׁהֲגָהֶם וְלֹא יִדְבְּרוּ עֵינָם לָהֶם וְלֹא יִרְאוּ: 1
 וְאֲנִי לָהֶם וְלֹא יִשְׁמְעוּ אִתִּי לָהֶם וְלֹא יִרְחֹן: 2
 וְיִדְהֶם וְלֹא יִמְשֹׁן רַגְלֵיהֶם וְלֹא יִחַלְכוּ לֹא יִהְיוּ בְּגֵרוֹנָם: 3
 וְכִמְיוֹהֶם יִהְיוּ עֲשִׂיהֶם כָּל אֲשֶׁר-בָּטַח בָּהֶם: 4
 וְיִשְׂרָאֵל בָּטַח בִּיהוָה עֹרֶם וּמִגֵּנָם הוּא: 5
 וְיִבִּית אֶהְרֹן בָּטַחוּ בִיהוָה עֹרֶם וּמִגֵּנָם הוּא: 6
 וְיִרְאִי יְהוָה בָּטַחוּ בִיהוָה עֹרֶם וּמִגֵּנָם הוּא: 7
 וְיִהְיוּ וְכִנְנוּ יִכְרֹךְ יִכְרֹךְ אֶת-בֵּית יִשְׂרָאֵל וְכִרְךְ אֶת-בֵּית: 8
 וְיִכְרֹךְ יִרְאִי יְהוָה הַקְטִינִים עִם-הַגְּדִלִים: [אֶהְרֹן]: 9
 וְיִסַּף יְהוָה עֲלֵיכֶם עֲלֵיכֶם וְעַל-בְּנֵיכֶם: 10
 וְכִרְוֹקִים אֲחֵם לִיהוָה עָשָׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ: 11
 וְהַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לִיהוָה וְהָאָרֶץ נָתַן לְבְנֵי-אָדָם: 12
 וְלֹא הַמָּתִים יִקְלְלוּ-יָהּ וְלֹא כָל-יִרְדֵּי דִמָּה: 13
 וְיִנְאֻחֵנוּ וְנִכְרֹךְ יְהוָה מִשְׁתָּה וְעַד-עוֹלָם: 14
 הַלְלֵיהִי:

Tendo em vista a complexidade do processo de formação dos escritos da Bíblia e os resultados divergentes de seu estudo científico, a tentativa de apresentar os conhecimentos básicos sobre o caráter, a constituição e a intenção teológica dos livros do Antigo Testamento poderia parecer um empreendimento subjetivo e até temerário. Por esta razão, o autor coloca em segundo plano sua própria posição e se esforça em destacar as concepções dominantes na pesquisa, ainda que não seja possível defini-las sem um posicionamento pessoal. Por isso as concepções expostas são devidamente fundamentadas, para que o/a leitor/a possa avaliar os argumentos apresentados.

Graças a seu profundo conhecimento dos assuntos tratados e de sua capacidade de síntese, Werner H. Schmidt consegue transmitir os conhecimentos básicos desta área com a necessária concisão e de forma bastante acessível. Esta obra constitui, assim, um subsídio valioso para quem quer estudar os escritos do Antigo Testamento com os recursos que a pesquisa científica atual coloca à nossa disposição.



Werner H. Schmidt

INTRODUÇÃO AO ANTIGO TESTAMENTO

3ª Edição



2004

Traduzido do original *Einführung in das Alte Testament*, 4. ed. ampliada. © Walter de Gruyter & Co., Berlim, República Federal da Alemanha.

Os direitos para língua portuguesa pertencem à
Editora Sinodal

Rua Amadeo Rossi, 467

93030-220 _ São Leopoldo _ RS

Tel.: (51) 590-2366

Fax.: (51) 590-2664

Homepage: www.editorasinodal.com.br

Tradução: Annemarie Höhn

Revisão da tradução: Nelson Kilpp
Renatus Porath

Revisão das provas: Claudio Molz
Luís M. Sander

Coordenação editorial: Luís M. Sander

Paginação e arte-finalização: Editora Sinodal

Série: Estudos Bíblico-Teológicos AT-7

*Publicado sob a coordenação do Fundo de Publicações Teológicas
/Instituto Ecumênico de Pós-Graduação da Escola Superior de Teo-
logia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Schmidt, Werner H.

Introdução ao Antigo Testamento / Werner H.
Schmidt ; | tradução Annemarie Höhn l. -- São
Leopoldo, RS : Sinodal, 1994.

Bibliografia.

ISBN 85-233-0218-9

1. Bíblia. A.T. - Introdução 2. Bíblia. A.T. -
Leitura I. Título.

94-1896

CDD-221.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Antigo Testamento : Introdução 221.6
2. Antigo Testamento : Leitura 221.6

SUMÁRIO

Prefácios	9
I — ESBOÇO GERAL DO ANTIGO TESTAMENTO	11
§ 1 - <i>As partes do Antigo Testamento</i>	12
a) Nome e estrutura	12
b) O surgimento do cânone	14
§ 2 - <i>Épocas da história de Israel</i>	17
a) A pré-história nômade	19
b) A época pré-estatal (tomada da terra e época dos juízes)	23
c) A época da monarquia	26
1. A época comum dos dois reinos	26
2. A época dos reinos separados, especialmente do Reino do Norte, Israel	28
3. A época do Reino do Sul, Judá	30
d) A época exílica/pós-exílica	32
§ 3 - <i>Elementos da história da sociedade</i>	35
a) Os clãs nômades	35
b) A posse da terra	38
c) Transformações ocorridas com a instalação da monarquia	40
d) Contrastes sociais no tempo dos grandes profetas	42
e) A situação pós-exílica	44
II — TRADIÇÕES E FONTES ESCRITAS DO PENTATEUCO E DAS OBRAS HISTORIOGRÁFICAS	45
§ 4 - <i>O Pentateuco</i>	46
a) Nome e estrutura	46
b) Etapas e problemas da pesquisa do Pentateuco	49
1. Crítica referente à autoria de Moisés	49
2. Descobrimento e delimitação das fontes do Pentateuco	49
3. Datação das fontes escritas	51
4. Resultados e questões abertas da crítica literária	52
5. História das formas e das tradições	60

§ 5 - <i>Formas narrativas selecionadas</i>	64
a) Mito e história dos primórdios	64
b) A saga como forma da tradição	66
1. A saga individual	66
2. Motivos etiológicos	70
3. A lenda de santuário	70
4. Ciclos de sagas e formas recentes de sagas	71
c) A novela de José	72
§ 6 - <i>A Obra Historiográfica Javista</i>	75
a) Questões introdutórias	75
b) Intenções teológicas	79
§ 7 - <i>A Obra Historiográfica Eloísta</i>	84
a) Questões introdutórias	84
b) Intenções teológicas	89
§ 8 - <i>O Escrito Sacerdotal</i>	93
a) Questões introdutórias	93
b) Intenções teológicas	101
§ 9 - <i>Direito veterotestamentário</i>	110
a) Formas de preceitos legais	110
b) Coleções de leis	114
1. O Decálogo	114
2. O Código da Aliança	116
3. A Lei da Santidade	117
§ 10 - <i>O Deuteronômio</i>	119
a) Questões introdutórias	119
b) Intenções teológicas	127
§ 11 - <i>A Obra Historiográfica Deuteronomística</i>	134
a) Questões introdutórias	134
b) Intenções teológicas	138
c) Do livro de Josué aos livros dos Reis	143
1. O livro de Josué	143
2. O livro de Juízes	145
3. Os livros de Samuel	148
4. Os livros dos Reis	153
§ 12 - <i>A Obra Historiográfica Cronista</i>	156
a) As Crônicas	156
b) Esdras e Neemias	158
c) Intenções teológicas	163

III — O PROFETISMO	167
§ 13 - <i>A forma da palavra profética</i>	168
a) Palavra e livro proféticos	168
b) Principais gêneros literários da literatura profética	174
1. Narrativas sobre profetas	174
2. Visões	176
3. Ditos	178
c) Questões levantadas pela atual pesquisa dos profetas	182
d) Precursores dos profetas literários	184
§ 14 - <i>Amós</i>	188
§ 15 - <i>Oséias</i>	194
§ 16 - <i>Isaías</i>	201
§ 17 - <i>Miquéias</i>	212
§ 18 - <i>Naum, Habacuque, Sofonias, Obadias</i>	216
§ 19 - <i>Jeremias</i>	223
§ 20 - <i>Ezequiel</i>	236
§ 21 - <i>Dêutero-Isaías e Trito-Isaías</i>	245
§ 22 - <i>Ageu, Zacarias, Dêutero-Zacarias, Malaquias</i>	258
§ 23 - <i>Joel e Jonas</i>	269
§ 24 - <i>Daniel</i>	275
IV — POESIA DO ÂMBITO DO CULTO E DA SABEDORIA	283
§ 25 - <i>O Saltério</i>	284
§ 26 - <i>Cantares [Cântico dos Cânticos], Lamentações, Rute e Ester</i>	295
§ 27 - <i>Provérbios</i>	304
§ 28 - <i>Eclesiastes (Cohélet), o Pregador</i>	311
§ 29 - <i>O livro de Jó</i>	315
V — TEOLOGIA E HERMENÊUTICA	323
§ 30 - <i>Como se fala de Deus no Antigo Testamento</i>	324

§ 31 - <i>A questão da unidade do Antigo Testamento</i>	
Aspectos de uma “Teologia do Antigo Testamento”	347
§ 32 - <i>A favor e contra o Antigo Testamento</i>	
Temas da hermenêutica veterotestamentária	353

APÊNDICES

Bibliografia	363
Lista de abreviaturas	391
Índice remissivo	393

PREFÁCIOS

Este livro se coloca dentro de uma tradição e ao mesmo tempo rompe com ela. Tem um precursor na obra de Johannes Meinhold, intitulada *Einführung in das Alte Testament* (3. ed., 1932). Aquele livro, porém, se estrutura historicamente, enquanto que a minha exposição segue na sua organização em grande parte a literatura veterotestamentária. Pois uma ordenação dos diversos livros, fontes escritas, códigos de leis ou até dos salmos em conformidade com a história de Israel não pressupõe um conhecimento mais seguro sobre a época de surgimento dos textos do que aquele que nós possuímos?

Ao contrário do termo “*Einleitung*”, o título “*Einführung*” não tem um significado tão restrito na história das ciências, de sorte que dá margem a diversas interpretações. Porém é evidente que uma “introdução” tem que incluir elementos das três áreas temáticas: da “história de Israel”, da crítica literária (isto é, elementos da tradicional “introdução”) e da “teologia do AT”. A apresentação sucinta da história de Israel se resume no § 2 a uma síntese dos fatos principais, sendo, porém, complementada no § 3 por uma exposição de certos acontecimentos sócio-históricos.

Observando o mercado livreiro, vemos que estão em voga os compêndios. Enquanto que na década de sessenta ainda havia poucos compêndios considerados clássicos, a oferta deste tipo de livros agora é tão diversificada, que se torna difícil escolher entre eles. Mas será que as aparências externas não enganam?

Em si não é hora de compêndios, do ponto de vista científico. Pois a pesquisa, ao que parece, está passando por uma fase de profundas turbulências. Por tanto tempo a ciência veterotestamentária se mostrou uníssona — mas como está profundamente dividida agora! As mudanças ocorreram justamente em pontos nevralgicos: o que antes era mais ou menos óbvio e intocável, agora se tornou questionável. A explicação do Pentateuco a partir do assim chamado pequeno credo (G. von Rad), a compreensão dos primórdios da história de Israel a partir da anficionia (M. Noth), a distinção entre direito apodítico e casuístico, a reconstrução da fé de acordo com o “Deus dos pais” (A. Alt), mas inclusive interpretações mais antigas, como a associação do Deuterônômio com a reforma do rei Josias ou a contextualização do Javista nos primórdios agora são questionadas. Até mesmo o direito da divisão do Pentateuco em suas fontes está sendo contestado.

Diante desta situação, qualquer tentativa de apresentar *noções básicas* de conhecimentos atuais sobre o Antigo Testamento — sobre a constituição, formação e intenção teológica de seus livros — torna-se um empreendimento subjeti-

vo, bastante temerário. Não seria melhor então simplesmente contrapor as diferentes concepções? Pode haver mais questões controvertidas do que se percebe de imediato pela exposição e seus questionamentos. De qualquer forma me esforcei em colocar em segundo plano minha visão particular e destacar o que se pode considerar a opinião generalizada ou até dominante. Mas é impossível definir esta opinião sem recorrer a um posicionamento pessoal. Por isto me preocupei em fundamentar a concepção exposta, de forma que o leitor possa formar sua própria opinião a respeito da sustentabilidade dos argumentos.

Não pressuponho que o leitor tenha conhecimentos da língua hebraica. Cabe a ele, em todo caso, decidir até que ponto consegui conciliar três propósitos que são difíceis de coadunar: a transmissão de conhecimentos básicos (inclusive noções de conhecimentos bíblicos), a devida concisão e a compreensibilidade geral.

Kiel, setembro de 1978

Felizmente esta obra foi bem recebida — inclusive entre a crítica especializada. Reconheceu-se a minha intenção de buscar o consenso na área veterotestamentária a nível de conhecimentos básicos, consenso este muitas vezes não explícito por causa da complexa situação da pesquisa neste campo.

Por ocasião da quarta edição deste livro, a última parte referente a aspectos da teologia e hermenêutica (§§ 30-32) foi ampliada; além disto as indicações bibliográficas foram atualizadas.

Agradeço de coração aos meus colaboradores em Kiel, Marburg e Bonn, que me ajudaram a elaborar este livro.

Bonn, março de 1989

Quero expressar meus agradecimentos também à tradutora, Annemarie Höhn, e ao revisor técnico, P. Dr. Nelson Kilpp, pelo seu empenho na tradução desta obra para o português. Fico feliz que desta forma se reforçam os meus vínculos com o Brasil. Espero que esta *Introdução ao Antigo Testamento* ajude a compreender melhor a peculiaridade do Antigo Testamento e a perceber sua importância para a fé cristã.

Bonn, novembro de 1991

Werner H. Schmidt

I — ESBOÇO GERAL DO ANTIGO TESTAMENTO

§ 1

AS PARTES DO ANTIGO TESTAMENTO

a) Nome e estrutura

O Antigo Testamento tornou-se “antigo” devido ao Novo Testamento. Já no nome “*Antigo Testamento*” — que, afinal, apenas se justifica pela contraposição ao Novo Testamento — oculta-se o problema da interpretação cristã deste *corpus* de tradição. Não obstante, este nome, marcado pela autocompreensão cristã, remonta ao próprio AT, mais precisamente à expectativa profética em relação ao futuro: depois do juízo, Deus se voltará novamente para o seu povo. Segundo a promessa de Jr 31.31ss., uma nova “aliança” (em latim *testamentum*) substituirá a antiga aliança rompida. Esta palavra já não mostra exemplarmente como o AT extrapola, supera a si mesmo na esperança? Tal expectativa, que transcende as suas próprias realidades, pode ser retomada pela compreensão cristã. O Novo Testamento relaciona a promessa profética com o futuro que irrompeu em Jesus (cf. 2 Co 3; Hb 8). Todavia, o termo “antiga aliança” ou “testamento” não aparece ainda no Novo Testamento para identificar os *livros* do AT.

No Novo Testamento o Antigo Testamento é citado como autoridade (p. ex., Lc 10.25ss.), como “Escritura inspirada pelo Espírito de Deus” (2 Tm 3.16). O AT é considerado “a *Escritura*” ou “as Escrituras” pura e simplesmente (Lc 4.21; 24.27ss. e outras). Esta designação reflete o alto conceito de que goza e que, em certo sentido, é singular; não deve ser mal-entendida, contudo, no sentido de que o AT seja por sua natureza palavra codificada na escrita, o Novo Testamento, ao contrário, palavra viva, comunicada oralmente. Pois uma parte considerável do AT, sobretudo na mensagem profética, originou-se da pregação oral e mais tarde foi lida e comentada no culto (Ne 8.8; Lc 4.17).

O AT no seu todo é perifrasedado no Novo Testamento também como “*lei*” (Jo 12.34; 1 Co 14.21 e outras), mais especificamente como “lei e os profetas” ou “Moisés e os profetas” (Mt 7.12; Lc 16.16,29; Rm 3.21 e outras) e, por fim, uma vez como “Moisés, os profetas e os salmos” (Lc 24.44). Esta designação, porém, implica um possível mal-entendido: o AT seria por sua natureza legalista. A “lei”, contudo, não tem apenas caráter de mandamento (cf. Mt 22.40), mas também de profecia (Jo 15.25; Mt 11.13 e outras). Uma interpretação legalista de forma alguma corresponde à autocompreensão do AT.

Na fórmula bipartida, e mais claramente ainda na fórmula tripartida, “Moisés, os profetas e os salmos”, reflete-se a estruturação do AT. Uma divisão semelhante do AT em três partes encontramos já por volta de 130 a.C. no prefácio da tradução grega dos ditos (apócrifos) de Jesus Siraque. Ainda hoje se usa no judaísmo — ao lado de nomes como *miqra*’, “a leitura, o livro a ser lido” — a sigla TNK (pronunciada *ʿnak*) para designar a Bíblia. Ela compõe-se das consoantes iniciais dos nomes das três partes do AT.

T: *Tora*, ou seja, a “instrução”, os cinco livros de Moisés: Gn, Êx, Lv, Nm, Dt;
N: *Nebiim*, ou seja, os “profetas” (inclusive os livros históricos Js — Rs);
K: *Ketubim*, ou seja, as (sagradas) “Escrituras” restantes, como os Salmos e o livro de Jó.

Em contraposição, a tradução grega do AT, a *Septuaginta* (LXX), é antes quadripartida e, além disso, mais volumosa, visto que contém em maior ou menor medida também os assim chamados escritos apócrifos (como Macabeus, Baruque ou Jesus Siraque). Compreende os livros:

da Lei (Gn-Dt);

históricos (Js, Jz, Rt, Sm, Rs, Cr, Ed, Ne, Mac e outros);

poéticos (Sl, Pv, Ec, Ct, Jó e outros);

proféticos (o Livro dos Doze Profetas Menores, Is, Jr, Lm, Ez e outros).

Se juntarmos os dois primeiros grupos, isto é, contarmos os assim chamados cinco livros de Moisés entre os livros históricos, teremos, em contraposição à versão hebraica, uma divisão mais claramente delineada em três partes, que corresponde à distinção dos tempos: passado (obras históricas), presente (Salmos, Provérbios) e futuro (profetismo). Através da tradução latina, a Vulgata, esta estruturação foi introduzida na nossa Bíblia.

No primeiro complexo, o *Pentateuco* ou os cinco livros de Moisés (v. abaixo § 4a), a tradição hebraica e a grega têm a mesma extensão. Visto que o Pentateuco principia com a criação do mundo, tratando, a seguir, dos primórdios (patriarcas, Egito) e dos fundamentos de Israel (Sinai), com razão consta no início do cânone.

Em contraposição, na ordenação do *segundo* grupo a tradição cristã difere da judaica. O judaísmo compreende os livros dos assim chamados profetas maiores Isaías, Jeremias e Ezequiel (sem Daniel), como também o Livro dos Doze Profetas Menores, que reúne os escritos desde Oséias até Malaquias (originalmente num único rolo), como “profetas *posteriores*”. A eles antecedem os livros de Josué, Juízes, Samuel e Reis como “profetas *anteriores*”. Esta contraposição “anteriores — posteriores” podemos explicar em termos de espaço, isto é, simplesmente pela disposição dos livros dentro do cânone, ou antes em termos cronológicos, portanto conforme a ordem de aparecimento dos profetas. Nos escritos narrativos “anteriores” estão reunidas as informações sobre

profetas como Natã, Elias ou Eliseu. Talvez a junção de obras históricas e proféticas em um único bloco se baseie também na concepção de que aqueles livros históricos foram escritos por profetas (Samuel).

De fato existem certos traços comuns entre a literatura narrativa e o profetismo. Por exemplo: ambos coincidem em parte na sua compreensão de história, especialmente no estreito entrelaçamento entre palavra (precedente ou subsequente e interpretativa) e acontecimento. Além disso encontramos nos dois âmbitos a mesma revisão redacional (da assim chamada escola deuteronomística), que vê a culpa do povo na transgressão do primeiro e segundo mandamento. Assim a vinculação entre literatura histórica e profética parece remontar já a uma época antiga.

Em contraposição, a tradição cristã relaciona as obras narrativas não com o profetismo, mas — acompanhando a tradução grega e a latina subsequente — agrupa o Pentateuco com os livros Js — Rs como livros históricos e junta a eles outras obras narrativas (Cr, Ed, Ne, Et). Desta maneira o Pentateuco perde um pouco de sua posição especial; em vez disso se destacam mais claramente seu caráter historiográfico e sua relação com o livro de Josué: a tomada da terra aparece como cumprimento da promessa feita aos patriarcas e a Israel. Sim, toda a história de Israel, desde os patriarcas ou mesmo desde a criação até a época pós-exílica, forma como que uma continuidade, que apenas se reflete de modo variado em cada um dos escritos entre Gênesis e Esdras/Neemias.

A terceira parte do cânone veterotestamentário constitui muito menos ainda uma grandeza delimitada de maneira uniforme na tradição judaica e cristã. Neste grupo se incluíam os “escritos” (hagiógrafos) que não couberam mais nos dois primeiros blocos, já considerados concluídos; a seqüência destas obras ficou indefinida durante séculos. Na Bíblia hebraica, aos livros mais volumosos de Salmos, Jó e Provérbios seguem em geral os cinco *Megillot*, isto é, os “rolos” das cinco festas anuais: Rute, Cantares, Eclesiastes, Lamentações, Ester (§ 26), e por fim Daniel e a Obra Historiográfica Cronista (Ed, Ne, 1-2 Cr).

A tradição cristã mantém — novamente com base na tradução greco-latina — uma parte da coleção (Jó, Sl, Pv, Ec, Ct) como unidade de “livros poéticos”, enquanto que classifica uma outra parte (Cr, Ed, Ne, Et) entre os livros históricos e uma terceira (Lm, Dn), entre os livros proféticos.

b) O surgimento do cânone

A ausência de um princípio claro na ordenação do AT se explica pelo processo histórico da formação do cânone. Livros existentes são agrupados somente em uma fase posterior e, portanto, secundariamente, sobretudo no bloco dos “escritos”. Na divisão do AT repercutem, pois, as fases de sua formação.

Como parte mais antiga o *Pentateuco*, que foi se constituindo no decorrer

de séculos, assumiu sua forma atual no século V ou, o mais tardar, no século IV a.C. Os samaritanos, que se separaram paulatinamente da comunidade de Jerusalém — em definitivo decerto somente na era helenística — reconheciam e mantinham apenas a Tora, portanto os cinco livros de Moisés, como autoridade (cf. § 12c,4). Também já se dispunha há muito do Pentateuco quando da tradução grega que surgiu no Egito a partir do século III a.C.

A este núcleo se agregaram, por volta do século III a.C., os *livros proféticos* como grandeza própria. Parecia que a era do profetismo tinha chegado ao seu final (cf. Zc 13.2ss.) e que se iniciava o tempo da interpretação. Ao redor de 190 a.C. Eclo 48s. já relaciona no “louvor dos pais” Isaias, Jeremias, Ezequiel e os doze profetas, enquanto que ainda falta o livro de Daniel, que surgiu somente por volta de 165 a.C.

O Pentateuco não estava como que reclamando uma continuação, embora esta não pudesse ostentar a mesma dignidade? Os cinco livros de Moisés aludem muitas vezes antecipadamente, tanto nas suas passagens narrativas como nas leis, à estada de Israel na terra cultivada. Inversamente os textos históricos, e às vezes também os textos proféticos, se reportam às tradições fundamentais dos primórdios de Israel.

Ademais o costume de ler em voz alta durante o culto passagens da “lei” e dos profetas (At 13.15) poderia remontar a uma época bem mais antiga (v. abaixo § 13a3).

O grupo dos “*escritos*” é delimitado definitivamente apenas na época neotestamentária, quando o AT como um todo e com a atual extensão dos textos é canonizado, isto é, reconhecido como inspirado e com isto válido para a fé e a vida da comunidade. A inserção de Crônicas ou do livro de Daniel só nesta terceira parte do cânone deve-se provavelmente ao surgimento relativamente tardio destas obras, visto que não encontraram espaço nas coleções mais antigas, já concluídas.

A extensão de todo o AT provavelmente só se determinou em definitivo em fins do século I d.C. (talvez no assim chamado Sínodo de Jabne-Jâmnia), quando a comunidade judaica tornou a se consolidar após a destruição de Jerusalém e do templo (70 d.C.). Não teria um distanciamento do cristianismo influenciado na canonização do AT? Não só a Torá era bem conceituada há muito tempo, mas também os livros proféticos e os Salmos eram considerados de fato já como “canônicos”. Todavia, o Novo Testamento não parece ter conhecido o Antigo Testamento na sua forma atual, claramente definida; em todo caso cita diversos escritos (Jud 14s.; cf. 1 Co 2.9 e outras) que foram excluídos do cânone judeu e considerados apócrifos, isto é, não-canônicos.

Esta história do cânone ainda repercute nas igrejas cristãs, que não delimitam a extensão do AT de forma igual, em parte conservando os apócrifos (Igreja Católica), em parte excluindo-os (Igreja Luterana, mais rigorosamente a Igreja Reformada).

A estrutura do Antigo Testamento (hebraico)

Nome	Conteúdo	Provável fixação (“canonização”)
<i>Tora</i> “Instrução”	Pentateuco: Gn, Êx, Lv, Nm, Dt	séc. V/IV a.C. (samaritanos)
<i>Nebiim</i> “Profetas”	“Profetas anteriores”: Js, Jz, 1-2 Sm, 1-2 Rs. “Profetas posteriores”: Is, Jr, Ez Livro dos Doze Profetas (Os — Ml)	séc. III a.C.
<i>Ketubim</i> “Escritos”	Sl, Jó, Pv 5 <i>Megillot</i> : Rt, Ct, Ec, Lm, Et Dn, Obra Historiográfica Cronista (Ed, Ne, Cr)	ca. de 100 d.C.

§ 2

ÉPOCAS DA HISTÓRIA DE ISRAEL

O AT se formou dentro da história e se refere, na maioria de seus enunciados, à história. Todavia, sua exposição constitui um *testemunho de fé* que não conserva a tradição em sua configuração original, “historicamente pura”, mas a relaciona com o respectivo momento histórico, modificando-a com isso ao mesmo tempo.

Por isto compete ao historiador desentranhar a história de Israel de forma crítica do AT. Esta reconstrução se baseia num *passo metodológico triplo*: 1) análise das fontes, inclusive da tradição oral nelas contida; 2) identificação e avaliação de material comparativo extrabíblico do Antigo Oriente e 3) com especial cautela, inferências sobre acontecimentos históricos.

Tradições fixadas por escrito aparecem, em Israel, de forma mais ampla somente a partir da época da monarquia; lembranças de épocas anteriores eram transmitidas oralmente, muitas vezes em forma de sagas. A localização das fontes, mas também a diversidade da metodologia aplicada fazem com que, sobretudo no âmbito da pré-história e da história dos primórdios de Israel, muitas vezes se alcancem apenas resultados controvertidos. Israel só se configura como grandeza coesa, sujeita a inferências históricas, depois da imigração em Canaã; sua autocompreensão, porém, se baseia em tradições dos tempos anteriores ao assentamento.

Considerando-se este fato, podemos dividir a história de Israel a grosso modo em cinco ou seis épocas (sendo possível, por exemplo, fundir a 4ª e a 5ª fase em uma única), para termos uma visão melhor:

I. Pré-história nômade	séculos XV(?)–XIII
II. Época pré-estatal	séculos XII–XI
III. Época da monarquia	ca. de 1000–587
IV. Exílio	587–539
V. Época pós-exílica	a partir de 539
VI. Era do helenismo	a partir de 333

Claro que neste apanhado geral e sucinto não nos propomos apresentar os problemas muitas vezes complexos da historiografia e expor os múltiplos detalhes da história de Israel em suas relações com o contexto do Antigo Oriente. Pretendemos, isso sim, delinear apenas um quadro referencial dos fatos de máxima importância para compreender o AT.

Épocas principais da história de Israel

Épocas	Datas	Acontecimentos principais	
I. Pré-história nômade	sécs. XV (?)-XIII	Promessas aos patriarcas Libertação do Egito Revelação no Sinai	
II. Época pré-estatal	sécs. XII-XI	Tomada da terra Época da consolidação e expansão Época dos juízes Guerras de Javé Confederação tribal: “anficionia” (?)	
Ameaça dos filisteus			
III. Época da monarquia			
Época do Reino unido	ca. de 1000	Saul Davi (capital Jerusalém) Salomão (construção do templo)	Javista?
Época dos Reinos separados: Reino do Norte (Israel) e Reino do Sul (Judá)	926	Assim chamada divisão do Reino (primeira data certa da história de Israel; 1 Rs 12)	
— Assédio dos arameus (esp. 850-800)			Elias, Eliseu, Eloísta? Amós (ca. de 760) Oséias (ca. de 750-725)
— Hegemonia assíria (ca. de 750-630)	ca. de 733	Guerra Siro-Efraimita contra Judá (2 Rs 16.5; Is 7)	Isaías (ca. de 740-700)
	732	Perdas territoriais de Israel (2 Rs 15.29) e	
	722	Conquista da Samaria pelos <i>assírios</i> (2 Rs 17)	
Época de Judá	701	Cerco de Jerusalém pelos <i>assírios</i> (2 Rs 18-20 = Is 36-39; 1.4-8)	
— Hegemonia babilônica (a partir de 605)	ca. de 622	Reforma de Josias (2 Rs 22ss.; Deuteronômio)	Jeremias (ca. de 626-586)
	597	Primeira destruição e, dez anos mais tarde,	Ezequiel
IV. Exílio	587	Destruição definitiva de Jerusalém pelos <i>babilônios</i> (2 Rs 24s.; Jr 27ss.)	Lamentações Obra Historiográfica Deuteronômistica (Dt-2 Rs) (ca. de 560) Escrito Sacerdotal Dêutero-Isaías
V. Época pós-exílica	539	Queda da Babilônia nas mãos dos <i>persas</i> (Is 46s. e outras)	
— Hegemonia persa (539-333)	520-515	Reconstrução do templo (Ed 5s.)	Ageu, Zacarias
Era helenística	333	Alexandre Magno (vitória em Isso sobre os persas)	Obra Historiográfica Cronista
	164	Nova consagração do templo durante o levante dos macabeus	Livro de Daniel
	64	Conquista da Palestina pelos romanos	

a) A pré-história nômade

A fase histórica que pressupõe o surgimento de uma escrita começou no Antigo Oriente já no início do terceiro milênio a.C. Quando Israel entrou no palco da história, povos vétero-orientais, portanto, já tinham um longo passado atrás de si, em que Israel se sente incluído (Gn 10). Contudo, os antepassados de Israel (apesar de Gn 11.28ss.; 12.4s.) dificilmente vieram do âmbito das culturas altamente evoluídas da Mesopotâmia e do vale do Nilo.

Gn 11.20ss. menciona nomes próprios como Naor ou Harã, cuja existência como topônimos é comprovada no noroeste da Mesopotâmia; também no próprio AT Harã aparece como topônimo (Gn 11.31s.; 12.4s.; 28.10). Todavia, é pouco provável que os ancestrais de Israel sejam oriundos daquela região, muito menos da mais distante Ur (11.28,31). Houve, isto sim, relações de parentesco com aquela população (27.43; 22.20ss.; 24.4ss.) como também as houve com os vizinhos mais próximos no Leste e Sul: Amom, Moabe (19.30ss.) e Edom (36.10ss.), que surgiram do movimento migratório aramaico.

Os antepassados de Israel integravam provavelmente aqueles grupos *aramaicos* que no decorrer do tempo adentraram a terra cultivada fértil em levas, providas alternadamente do deserto ou da estepe. Os parentes de Abraão são considerados arameus (Gn 25.20; 28.5; 31.18,20,24 e outras) e o credo preservado em Dt 26.5 afirma inclusive a respeito do ascendente de Israel: “Meu pai era um arameu errante.” Ao que parece os antepassados de Israel falavam originalmente aramaico e adotaram a língua local, o hebraico, somente depois do assentamento.

Até mesmo o nome de Deus, Javé, provavelmente é aramaico (*hwh*, “ser”) e significa “ele é, mostra-se (eficaz, prestativo)”, o que é retomado pela interpretação de Êx 3.12,14: “Eu serei (contigo).”

Por volta da segunda metade do segundo milênio a.C. surgiram as *três tradições* constitutivas para a autocompreensão do posterior povo de Israel: a promessa aos patriarcas, a libertação da servidão no Egito e a revelação junto ao Sinai. Na versão final que temos no AT do complexo processo traditivo, difícil de se acompanhar em seus pormenores, as tradições formam um *continuum* histórico: os patriarcas Abraão, Isaque e Jacó se inserem numa sequência genealógica, os filhos de Jacó se multiplicam e constituem no Egito o povo de Israel (Êx 1.7), e Moisés representa a figura de ligação na abrangente sequência de acontecimentos que vai desde a opressão no Egito, passando pela estada junto ao Monte Sinai, até a migração para a Transjordânia (Dt 34). A fé compreende o passado como atuação do *único* Deus em favor de um *único* povo, que é conduzido por desvios, mas em conjunto, para a terra prometida. A partir deste ponto de chegada a fé israelita vê a história de forma mais unitária do que ela se apresenta numa retrospectiva histórica. Desde o livro de Êxodo até o livro de Josué, as tradições foram submetidas posteriormente a uma “orientação pan-israelita” (M. Noth); ou seja, *originalmente* não tratavam do

povo inteiro. De maneira mais adequada as sagas do livro de Juízes descrevem a época posterior ainda como história de tribos. Quando então investigamos de forma crítica o transcurso histórico, temos de destacar, num primeiro momento, a camada interpretativa pan-israelita que marca profundamente as tradições do Pentateuco. Além disto o historiador deve verificar a seguinte questão: com a história dos grupos familiares do tempo dos patriarcas e com a história do povo, que começa na época de Moisés, ou até com as tradições do êxodo e do Sinai não se fundem diversas tradições de outro meio e conteúdo, que remontam a episódios vivenciados por grupos independentes entre si? Isto constitui um dos problemas principais da historiografia; qualquer reconstrução da história desta época não passará de um tatear no escuro.

1. Particularmente sobre a religião dos *patriarcas* só podemos tecer conjecturas. A solução clássica (A. Alt, 1929), hoje mais e mais questionada, detectou um tipo especial de religião da família ou do clã, que se enquadra bem na forma de vida dos nômades: a fé no “Deus dos pais”.

O “Deus de Abraão”, o “Têmor (parente?) de Isaque” ou também o “Poderoso de Jacó” (Gn 31.29,42,53; 46.1; 49.24s.) não se vinculavam a nenhum santuário provido de sacerdotes, mas se revelavam — sempre individualmente — ao líder de um clã migrante, prometendo-lhe orientação no caminho, proteção, descendência e a posse de terras (12.7; 28.15,20 e outras). Todavia, Israel estendeu a promessa de terra a toda a Palestina e ampliou a promessa de um filho para a promessa de tornar-se um povo (15.4ss. e outras).

Segundo a exposição de Gênesis, os patriarcas se assentavam, durante suas migrações, em certos locais sagrados, onde lhes eram concedidas revelações de Deus (v. abaixo § 5b3). Presumivelmente os grupos patriarcais se fixaram nos arredores destes mesmos lugares: Abraão, perto de Hebrom (Gn 13.18; 18; 23), Isaque, perto de Berseba, no Sul (24.62; 25.11; 26.23ss.), Jacó, tanto na Transjordânia, em Peniel e em Maanaim (32.2,23ss.), como também na Cisjordânia, em Siquém e Betel (28.10ss.; 33.19ss.; 35.1ss.). Desta diversidade de locais onde se fixaram os patriarcas concluímos que os grupos originalmente viviam separados uns dos outros. Por conseguinte, Abraão, Isaque e Jacó provavelmente só foram vinculados numa cadeia genealógica posteriormente, quando os distintos grupos e tribos se uniram ou até — ao mais tardar, caso isto não seja tarde demais — quando se fundiram num Estado.

Através do comércio, por ocasião da transumância ou de visitas aos santuários de peregrinação, muito mais intensamente depois do assentamento, os seminômades se encontraram com os *cananeus* nativos e identificaram os deuses dos patriarcas com as manifestações do deus El nos santuários da terra cultivada, como o El-Betel, “Deus (de) Betel”, em Betel (Gn 35.7; cf. 31.13), ou o El-Olam, “Deus (da) Eternidade”, em Berseba (21.33; cf. 16.13 e outras).

Em um estágio subsequente, as divindades dos patriarcas e de El foram identificadas

com Javé, o Deus de Israel (Êx 3.6,13ss.; 6.2s.; cf. Js 24.23). Este fenômeno não significava uma distorção da fé em Javé por elementos alienígenas, porque já o Deus dos patriarcas, com a sua palavra que apontava para o futuro, estava voltado para os seres humanos e com isto para a história, e era adorado de modo “monolátrico”, quer dizer, como Deus único dentro de cada clã.

2. Também a *saída do Egito*, que se tornou a confissão de fé fundamental para Israel (Êx 20.2; Os 13.4; Ez 20.5; Sl 81.11 e outras), se apresenta como cumprimento de uma promessa (Êx 3s.; 6). Segundo todos os indícios históricos, porém, só houve um único grupo que esteve no Egito e que mais tarde foi absorvido pelo povo de Israel, mais precisamente, ao que parece, pelo Reino do Norte.

Sob estas restrições, contudo, a tradição contém um núcleo histórico confiável. Os antepassados de Israel, que muito provavelmente foram forçados pela carestia a migrarem para o Egito (Gn 12.10; 42s.), foram submetidos ali a trabalhos forçados, participando na construção das “cidades-celeiros” Pitom e Ramsés (Êx 1.11). Este dado nos remete ao século XIII a.C., quando Ramsés II mandou erguer uma nova capital (“casa de Ramsés”) no delta ocidental, na fronteira nordeste de seu reino. Quando o grupo de trabalhadores fugiu (cf. 14.5), foi perseguido, mas salvo — talvez por uma catástrofe natural. O testemunho mais antigo deste episódio é um cântico que descreve este acontecimento não como vitória de Israel, mas exclusivamente como feito de Deus, realizado sem auxílio humano:

“Cantai a Javé; pois alto se ergueu,
cavalo e condutor (de carro de combate) ao mar atirou.”
(Êx 15.21; cf. 14.13s.25.)

Tanto a versão traditiva em forma de hino (Êx 15) como a versão em prosa (14) antecipam dois traços básicos da fé veterotestamentária, que — ao lado da adoração exclusiva a Javé e da proibição de imagens (Êx 20.2ss. e outras) — a marcam até a época tardia: a fé se reporta a feitos de Deus na história e professa o Deus que liberta da aflição.

Todavia, a lembrança destes acontecimentos, seja da opressão (Êx 1.15ss.; 5), seja da libertação (14.23,26, 28s.P; 15.8ss.; Sl 136.13ss.; Is 51.9s. e outras), foi pintada com cores sempre mais fortes no decorrer do tempo. Os milagres das pragas e da noite da Páscoa, que obrigam o faraó a “deixar ir” Israel, em última análise são simbólicos: filhos e netos, sim, todo o mundo deve saber o que Javé fez (Êx 9.16; 10.2).

Por ocasião da última desgraça com que Deus golpeia os egípcios, a matança dos primogênitos humanos e animais, só é “poupado” quem se garante por meio de um rito de proteção. Esta praga revela algo da origem da Páscoa, que remonta aos tempos nômades. Trata-se de um antigo rito apotrópico (aspersão das entradas das casas ou das tendas com sangue ovino, consumo de carne assada), através do qual os pastores

protegiam a si e a seus rebanhos contra um demônio do deserto, o “exterminador” (Êx 12.23; cf. Hb 11.28).

Em Israel, a Páscoa adquiriu um novo caráter: vinculada com a festa dos Massoth, a festa dos pães asmos, quando por sete dias se comia apenas pão sem levedura (Êx 13; cf. 23.15; 34.18), tornou-se dia comemorativo do êxodo (12.14 P; cf. Dt 16.3,12 e outras), servindo assim de motivo para a proclamação (Êx 12.24ss.; 13.8,14ss. e outras)

3. O nome de Deus, Javé, está vinculado originalmente ao monte *Sinai* (Jz 5.4s.; Dt 33.2), e diz-se que Moisés “subiu a Deus” para conduzir o povo “ao encontro de Deus” (Êx 19; 24; cf. 33.12ss.; 1 Rs 19).

O monte Sinai, cuja localização exata continua uma incógnita, ficava na área de migração dos *midianitas* nômades? Possivelmente os antepassados de Israel tenham assimilado a fé em Javé pela mediação dos midianitas (cf. Êx 18.12) ou quenitas (cf. Gn 4.15); em todo caso a tradição preservou a lembrança confiável de que Moisés era genro de um sacerdote midianita (Êx 2.16ss.; 18) ou, então, quenita (Jz 1.16; 4.11). Será que foi desta maneira que Moisés conheceu a fé em Javé, divulgando-a depois entre aqueles que estavam submetidos à servidão no Egito (cf. Êx 3s.)? Visto que Moisés tem um nome egípcio — cujo significado aproximado é “filho” —, podemos decerto ver em sua pessoa um elo de ligação entre os territórios do Egito, de Midiã e da Transjordânia (Dt 34.5s.). O papel de Moisés como mediador da revelação de Deus junto ao monte Sinai também faz parte do núcleo desta tradição? Em todo caso, continua controvertido o que “realmente” aconteceu ali. A perícope do Sinai em sua forma atual compreende essencialmente três temas:

- a teofania, isto é, a manifestação de Deus em um fenômeno natural, seja uma erupção vulcânica ou uma tempestade (Êx 19.16ss.);
- a assim chamada firmação da aliança, isto é, a fundação da comunhão entre Deus e o povo (Êx 24; 34);
- o anúncio do direito divino (especialmente em Êx 20-23; 34).

Certamente a teofania faz parte do acervo primitivo, e muito provavelmente também o encontro com Deus, que inaugura um relacionamento duradouro que só mais tarde deve ter sido chamado de “aliança”. Mas a proclamação do direito não constitui um elemento traditivo originalmente autônomo? Em todo caso, pelo fato de o Decálogo, o Código da Aliança (Êx 20-23) e também outras coleções de preceitos jurídicos e normas cúlticas terem sido incluídos na perícope do Sinai, tanto o culto quanto a ética e as leis de convivência humana são considerados consequência do relacionamento com Deus.

Entre a saída do Egito e a revelação no Sinai, bem como entre esta e a tomada da terra, foi introduzida a tradição da “*condução pelo deserto*”. Esta tradição, contudo, não forma uma unidade coesa, sendo composta por diversas sagas e episódios isolados. Estes descrevem essencialmente a salvação de aflições e perigos durante a peregrinação pelo

deserto — a salvação da fome (alimentação com maná e codornizes: Êx 16; Nm 11) e da sede (água que mana da rocha: Êx 17; Nm 20; cf. Êx 15.22ss.), mas também da ameaça inimiga (guerra contra Amaleque: Êx 17.8ss.). No atual contexto as tradições distintas testemunham de maneira exemplar a falta de confiança por parte de Israel nas promessas divinas, que se expressa nas “murmurações” do povo saudoso das “panelas de carne” do Egito (16.3; Nm 11).

As diversas tradições locais do extremo Sul da Palestina (em especial Êx 17) apontam para um centro geográfico oculto e de cuja importância o AT apenas conserva uma vaga lembrança (Dt 1.46; 32.51; 33.8; Nm 13.26; 20 e outras). Os antepassados de Israel se demoraram na região do oásis de *Cades*? Os que haviam saído do Egito encontraram-se ali com outros grupos, eventualmente também da região do Sinai? Durante a caminhada em direção à terra cultivada este serviu de ponto de parada intermediária decisiva também para a divulgação da fé em Javé? Neste período da pré-história de Israel, já bastante próximo da Palestina, há mais perguntas do que respostas seguras.

b) A época pré-estatal (tomada da terra e época dos juízes)

Enquanto na Ásia Menor o império hitita desmoronava e os grandes impérios do Egito e da Mesopotâmia experimentavam um declínio no seu poder, na passagem da Idade do Bronze Recente para a Idade do Ferro, os antepassados seminômades de Israel penetraram na Palestina e, ao que parece, somente aí formaram *tribos* organizadas. Este processo migratório, propositalmente designado com a expressão neutra “*tomada da terra*” (A. Alt), dificilmente se caracterizou (ao contrário de Js 1-12) por atividades guerreiras onde todo o Israel, unido sob uma liderança comum, tivesse conquistado, passo a passo, todo o país. Tratou-se, antes, de um processo essencialmente pacífico, gradativo e, ao que parece, demorado de paulatina sedentarização.

Este processo se deu de maneira diferente em cada região, como mostram alguns registros, conservados mais ou menos por acaso. A tribo de Dã tentou primeiro assentar-se na Palestina Central, mas foi escorçada para o extremo Norte (Jz 1.34; 13.2,25; 17s.; Js 19.40ss.). Provavelmente também a tribo de Rúben (cf. Js 15.6; 18.17; Jz 5.15s.), decerto também as tribos de Simeão e Levi (Gn 34; 49.5ss.) se assentaram originalmente no âmbito da Palestina Central.

A tribo de Issacar (= “homem de salário, assalariado”) pôde, pelo que sugere o nome, tornar-se sedentária apenas comprometendo-se a prestar serviços a cidades cananéias (cf. Gn 49.14s.; também Jz 5.17).

A imigração dos distintos grupos ocorreu presumivelmente também partindo de diversas direções. Judá (ao redor de Belém) foi ocupada a partir do sul (cf. Nm 13s.), a Palestina Central, ou seja, as áreas habitadas por Benjamim e a “casa de José”, a partir do leste (Js 2ss.)? Em todo caso, o assentamento

ocorreu primeiro nas áreas montanhosas, menos populosas (cf. Js 17.16; Jz 1.19,34). As localidades fortificadas das planícies, que constituíam cidades-estados politicamente independentes e dispunham, graças aos seus carros de combate, de armamento superior, não puderam ser conquistadas, como comprova a assim chamada “relação negativa de posse” (Jz 1.21,27ss.), altamente significativa para a reconstrução dos primórdios de Israel.

Desta maneira surgiram quatro *áreas de ocupação israelita* que estavam interligadas apenas parcialmente: os dois centros eram formados pela “casa de José” na Palestina Central e Judá no Sul, como também os territórios mais periféricos da Galiléia no Norte (Aser, Zebulom, Naftali, Issacar) e a Transjordânia (Rúben, Gade). Entre as três áreas de assentamento na Cisjordânia inseriam-se dois cinturões de cidades-estados cananéias fortificadas: o cinturão setentrional passava pela planície de Jezreel (Jz 1.27; Js 17.14), e o meridional ia de Jerusalém em direção ao oeste (Jz 1.21, 29.35). Porém estas duas barreiras transversais dificilmente significavam uma separação rigorosa das diversas regiões de “Israel”.

Durante a época dos juízes — isto é, um pouco mais tarde — indivíduos e também tribos da Palestina Central e da Galiléia tinham oportunidades de se encontrarem (Jz 4s.; 6s.). Existiam também contatos com Judá no Sul (compare Js 7.1,16; 15.16 com Jz 3.9; eventualmente 12.8)?

À tomada da terra, concluída por volta do século XII a.C., seguiu-se a progressiva expansão e *consolidação da posse da terra*. Parece que somente este período, em que “Israel se tornou mais forte” (Jz 1.28), é marcado em medida maior por confrontos bélicos com as cidades-estados cananéias, especialmente pela assim chamada batalha de Débora (Jz 4s.; cf. 1.17,22ss.; Js 10s.; Nm 21.21ss.; mas também Gn 34). Os cananeus foram submetidos a trabalhos forçados (Jz 1.28ss.; Js 9) e assim paulatinamente integrados, de modo que Israel pôde assimilar concepções religiosas da população autóctone.

Não era natural que Israel mantivesse os costumes que desde tempos imemoriais estavam vinculados à agricultura (cf. Sl 126.5s.)? Acaso a chuva, que propiciava vida, e a fertilidade do solo não vinham dos deuses do país, em especial do deus Baal? Em última análise a exigência da fé israelita de adorar exclusivamente a Javé permitia apenas *uma única* solução, que por certo só se impôs depois de um período de tempo mais prolongado: Javé também é senhor das estações do ano (Gn 2.5; 8.21 J; 1 Rs 17s.; Os 2 e outras). Nos santuários do país, como Betel ou Silo, Israel deve ter conhecido as tradicionais festas agrárias do país (Jz 9.27; 21.19ss.; cf. Êx 23.14ss.).

O cântico de Débora (Jz 5) celebra a vitória que uma coalizão de tribos obteve com o auxílio de Javé sobre as cidades cananéias, na planície de Jezreel. De modo similar as tribos diretamente atingidas por qualquer emergência se coligavam com outras da circunvizinhança (cf. 7.23s.) para travar a “*guerra de*

Javé”, sob a liderança de um “juiz” carismático — seja contra ataques de vizinhos inimigos, como os amonitas (Jz 11; 1 Sm 11), seja contra a invasão de tribos inimigas, como os midianitas (Jz 6s.; v. abaixo § 11c2).

Como tribos distintas se uniam no caso de uma guerra, tribos vizinhas também se encontravam em diversos santuários de peregrinação para celebrarem cultos em conjunto (cf. Dt 33.19 a respeito do Tabor). Havia além disso um vínculo duradouro, de alguma forma institucional, de todas as tribos? Havia, antes da formação do Estado, uma *confederação das doze tribos*, uma assim chamada anficionia (M. Noth), que, em conjunto, prestava culto a Javé?

Conforme textos mais antigos (Gn 29.31ss.; 49; Dt 33), bem como textos mais recentes (p. ex. 1 Cr 2.1s.), as tribos são sempre 12; elas são personificadas nos 12 filhos do patriarca Jacó-Israel e se relacionam conforme seu respectivo ascendente materno:

- filhos de Lia: Rúben, Simeão, Levi, Judá, Issacar e Zebulom;
- filhos de Raquel: José (Efraim, Manassés), Benjamim;
- filhos das criadas: Dã e Naftali [de Bila], Gade e Aser [de Zilpa].

Numa versão posterior da lista (Nm 1; 26) falta Levi; o número 12 é mantido, no entanto, pela subdivisão de José em (seus filhos) Efraim e Manassés.

Certamente o símbolo e a realidade se confundem neste sistema de classificação — mas o que constitui seu fundo histórico? O número 12, significativamente constante e mantido por séculos (apesar da troca dos elementos mencionados), dificilmente pode ter-se originado no tempo da monarquia; pois a monarquia trouxe consigo a constituição de um Estado nacional e, por fim, territorial que ultrapassava em muito a estrutura tribal. Também a ordem hierárquica das tribos em épocas posteriores não corresponde mais à realidade histórica; pois as tribos de Rúben, Simeão e Levi (cf. Gn 34; 49.3-7) há muito haviam perdido sua importância ou até haviam desaparecido. Assim, deve-se supor que os diversos agrupamentos de tribos nas listas de 12 nomes espelham, ao menos em parte, uma pré-história diversificada das confederações de tribos.

Especialmente o grupo dos seis filhos de Lia parece ter um passado próprio; talvez já fosse sedentário na Palestina Central antes de os filhos de Raquel José e Benjamim imigrarem do Egito, possivelmente trazendo consigo a fé em Javé e introduzindo-a em Israel. Será que Js 24 conserva uma lembrança deste acontecimento?

Como a lista com 12 nomes junta tribos do Sul e do Norte, deve ter havido certos elementos comuns entre todas as tribos, talvez até uma organização abrangente.

Certamente é exagerado afirmar que Judá, no Sul, e as tribos de Efraim e Manassés, com o centro religioso em Siquém (cf. Gn 33.18-20; Js 24 e outras), tiveram uma história comum somente a partir de Davi, pois decerto minimiza demais as relações já existentes na época pré-estatal. Neste caso dificilmente se conseguiria explicar como a fé em Javé conseguiu se impor também no Sul.

As tradições dos patriarcas pressupõem relações bastante estreitas entre Berseba (Gn 26.23ss.) ou Hebrom (Gn 18), no Sul, e Siquém (12.6 e outras), no Norte. Mas será que todas as tradições dos livros de Josué e Juízes que abarcam o Sul (Js 7; 10; Jz 3.9 e outras) só surgiram no tempo da monarquia? Mesmo a descrição de Jz 1 compreende também a distribuição de propriedade em Judá. Talvez a lista dos assim chamados “juízes menores” em Jz 10.1ss.; 12.8ss. até guarde recordações de um cargo de jurisprudência sobre Israel (= tribos do Norte ou sua totalidade?).

De qualquer forma, a partir das diversas cidades-estados nas planícies e nas áreas de colonização israelita nas montanhas formou-se gradativamente na Palestina um organismo coeso, da mesma forma como ocorreu com os povos vizinhos de Israel: os amonitas, moabitas e edomitas no Leste e Sudeste, como também os arameus no Norte e Nordeste, que fundaram estados nacionais.

c) A época da monarquia

Também na planície litorânea meridional surgiu uma potência nova que logo se tornou uma ameaça para Israel como um todo: os *filisteus*. Não eram semitas (por isto são chamados no AT de “incircuncisos”); antes, chegaram à Palestina dentro do movimento migratório dos povos do mar, por sua vez relacionado com a migração dórica. Os filisteus acabaram formando cinco cidades-estados (Gaza, Ascalom, Asdode, Ecron, Gate). E, enquanto que no período dos juízes os ataques de tribos ou povos inimigos ficaram limitados no tempo e no espaço, a hegemonia crescente (cf. Jz 3.31; 13-16) e finalmente duradoura (1 Sm 4ss.; 10.5) dos filisteus, com seu superior armamento de ferro (cf. 13.19s.; 17.7), obrigou todo o Israel a agir em conjunto sob uma liderança permanente. Assim, por volta de 1000 a.C., a *monarquia* foi instituída por pressão da política externa, surgindo, assim, um Estado (1 Sm 8-12; cf. § 11c3).

1. A época comum dos dois reinos

O reinado de *Saul* obteve sucessos iniciais (1 Sm 11; 13ss.), mas acabou tendo um final catastrófico (1 Sm 28; 31) e durou pouco. Fracassou ante a ameaça dos filisteus, que só Davi conseguiu conjurar de forma definitiva.

Mais uma vez se coloca a pergunta pela ligação entre o Norte e o Sul. Compreendia o reino de Saul — bem como o de seu filho Is-Bosete, que regeu por um curto período transitório após a morte de Saul (2 Sm 2.9s.) — só o que se chamou mais tarde de Reino do Norte, sem Judá? De qualquer modo, o poder de Saul se estendia também para o Sul. Davi, da família de Jessé, de Belém em Judá, foi levado para a corte de Saul em Gibeá, ao norte de Jerusalém (1 Sm 16.14ss.; cf. 22.6), e Saul perseguiu Davi, que se havia cercado de um bando de mercenários, até o Sul, porque Davi tinha mais sucesso que ele (1 Sm 22ss.), o que o deixava invejoso.

Depois de um curto interregno, *Davi* se tornou rei — primeiro em Hebron sobre a casa de Judá (2 Sm 2.1-4), mais tarde, através de um acordo, também sobre as tribos setentrionais (5.1-3). A investidura no cargo acontecia mediante unção, que os representantes do povo (2.4; 5.3), ocasionalmente também o profeta, efetuavam em nome de Deus (2 Rs 9; cf. 1 Sm 10.1; 16.13).

Assim o rei é o “ungido” de Javé (*mashîaḥ*, “messias”: 2 Sm 23.1s.; Sl 2.2; 20.6 e outras), tornando-se, pois, intocável (1 Sm 24.7,11). Ademais é considerado filho de Deus, mesmo que por adoção (Sl 2.7; 89.27s.; 2 Sm 7.14). A ele cabe governar o mundo (Sl 2; 110), e sua “justiça” se estende para além do âmbito social, inclusive para dentro da natureza (Sl 72).

Davi unificou em sua pessoa não apenas tribos do Sul e do Norte, mas também integrou em Israel as cidades-estados cananéias ainda independentes. Além disso, com seu exército permanente subjugou em graus variados os povos vizinhos, como os filisteus no Oeste, os amonitas, moabitas e edomitas no Leste, e até os arameus no Norte (2 Sm 8; 12.30), de modo que conseguiu formar no âmbito sírio-palestinense um grande reino, para o qual ele e seu sucessor também providenciaram a organização necessária (§ 3c).

Dentro desta expansão de poder um passo foi de suma importância para o período subsequente e também para a fé de Israel: Davi mandou seus mercenários conquistar a cidade cananéia, mais precisamente jebusita, de *Jerusalém*, que se localizava como que em território neutro entre o Reino do Norte e o do Sul. Elevou a cidade à categoria de residência (2 Sm 5.6ss.) e ao mesmo tempo — com o traslado da arca (2 Sm 6) — transformou-a no centro cúltico da fé em Javé.

Por meio de intrigas na corte e da decisão autoritativa de Davi, *Salomão* tornou-se sucessor no trono (1 Rs 1). Erigiu um templo na capital (1 Rs 6-8). Para tanto se beneficiou de suas relações comerciais internacionais (9.11,26ss.; 10), que propiciaram um tempo de paz e provavelmente também criaram as condições necessárias para a “sabedoria” de Salomão (3; 5.9ss.; v. abaixo § 27,1).

O templo, que mantinha uma relação estreita com o palácio real, obteve a dignidade de santuário real (cf. Am 7.13), onde atuavam sacerdotes considerados funcionários públicos (1 Rs 4.2). A nova crença de que Javé habita no templo (8.12s.) ou no monte Sião (Is 8.18; Sl 46; 48; v. abaixo § 25.4s.) não reprimiu exageradamente as lembranças do tempo de vida nômade? Ao lado dos outros santuários do país, Jerusalém parece ter sido o lugar onde concepções de outras religiões — p. ex., do monte de Deus (Sl 48.3 [48.2]), da corte divina (29; 89.6ss. [89.5ss.]), da realeza de Deus (47; 93ss.; Is 6), da luta contra o dragão (Sl 77.17ss. [77.16ss.]), mas também da criação do mundo (8; 24.2; 104 e outras) — se infiltraram no javismo e foram remodeladas para configurar enunciados da própria fé.

2. A época dos reinos separados, especialmente do Reino do Norte, Israel

Já durante o reinado de Salomão, o grande reino criado por Davi começou a ruir nas suas bordas (1 Rs 11.14ss.; 23ss.), soçobrando depois da sua morte. A antiga oposição entre o Norte e o Sul, fomentada por levantes já durante a vida de Davi e Salomão sob o lema: “Que parte temos nós com Davi?” (2 Sm 20.1; 1 Rs 12.16; cf. 11.26ss.), irrompeu de novo e definitivamente por ocasião da assim chamada *divisão do reino* (926 a.C.; 1 Rs 12). Ainda dois séculos mais tarde esta divisão foi entendida pelo profeta Isaías (7.17) como dia do juízo. Judá no Sul, com a capital Jerusalém, e Israel no Norte mantiveram daí em diante sua respectiva autonomia política.

Quanto ao tempo de reinado de Davi e Salomão só se sabe que, em números arredondados, cada qual governou por 40 anos (1 Rs 2.11; 11.42). Só com a assim chamada divisão do reino começa uma cronologia relativamente exata, dentro da qual ocorrem apenas pequenas variações numéricas, já que, por um lado, a partir de então se comparam, no livro dos Reis, a duração dos reinados dos governantes do Reino do Norte com a duração dos reinados dos governantes do Reino do Sul (§ 11c4) e, por outro lado, a história de Israel imerge mais na história contemporânea vétero-oriental por nós conhecida (1 Rs 14.25s.; 2 Rs 3 e outras).

Além do mais, com o surgimento da monarquia começam a aparecer as fontes escritas: primeiro, as histórias da ascensão e da sucessão de Davi no trono (§ 11c3), depois as “crônicas” oficiais dos reis (1 Rs 11.41; 14.19 e outras). Sobretudo parece ter surgido na época de Salomão a fonte javista e, um a um e meio século depois, a fonte eloísta do Pentateuco.

A dinastia de Davi governou incontestemente por mais de três séculos no Reino do Sul, continuando sua residência a ser naturalmente Jerusalém, onde se localizava o santuário real. O *Reino do Norte* carecia de centros culturais correspondentes; por isso parece menos consolidado. A capital mudava: Si-quém, Penuel (1 Rs 12.25), por mais tempo Tirza (14.17; 15.21,33 e outras), por fim e definitivamente *Samaria*, uma colina antes desabitada, que Onri comprou por volta de 880 a.C. (16.24; cf. 2 Sm 24.21ss.). Desta forma a nova residência se tornou propriedade do rei, assim como acontecera com Jerusalém. Embora também no Reino do Norte se tentassem estabelecer dinastias como que naturalmente (1 Rs 15.25; 16.8,29 e outras; já 2 Sm 2.8s.), estas eram interrompidas mais cedo ou mais tarde, derrubadas por insurreições violentas (1 Rs 15.27; 16.9 e outras). Ocasionalmente o movimento *profético* parece ter desencadeado a subversão, designando o novo governante (p. ex., a revolução de Jeú, 2 Rs 9s.; cf. a apresentação esquematizada em 1 Rs 11.29ss.; 14.14 e outras). Em todo caso, a monarquia encontrava severos críticos entre os profetas.

Entre os regentes do Reino do Norte vários se destacam:

O primeiro governante Jeroboão I (926-907) parece ter emancipado Israel em termos cúlticos, elevando Betel e Dã à condição de santuários do reino (1 Rs 12.26ss.; cf. Am 7.10,13).

Onri (razão pela qual os assírios puderam chamar o Reino do Norte de “casa de Onri”) e seu filho Acabe (por volta de 880-850) promoveram o sincretismo, para possibilitar a integração da população cananéia. A tolerância e até o apoio dado à religião de Baal (1 Rs 16.31s.) provocaram a oposição dos profetas, especialmente de Elias (v. abaixo § 13d).

Jeú (845-818) chegou ao poder mediante uma revolução apoiada por grupos fiéis a Javé. Embora combatesse as tendências sincretistas da corte (2 Rs 9s.), é mais tarde repudiado pelo profeta Oséias, por causa das matanças que promoveu (1.4s.). Jeú fundou a dinastia real mais duradoura, que, no entanto, mal governou um século. Dela faz parte Jeroboão II (787-747), durante cujo reinado parece ter ocorrido mais uma época áurea (2 Rs 14.25ss.). No último quartel de século os usurpadores se sucederam rapidamente (entre eles Menaém, Pecaías, Peca), até a derrocada final do Reino do Norte durante o reinado de Oséias em 722 a.C. (2 Rs 17).

Na política interna o desenvolvimento deste Estado foi determinado pelo grande contingente populacional cananeu, que tinha concepções políticas, jurídicas, sociais e religiosas próprias. Na política externa importava, num primeiro momento, definir limites territoriais claros com Judá no Sul. Entre ambos os estados-irmãos só temporariamente houve um relacionamento amistoso; repetidas vezes houve escaramuças na fronteira, na disputa pela região benjaminita ao norte de Jerusalém (1 Rs 14.30; 15.16ss.; 2 Rs 14.8ss.).

Um adversário muito mais perigoso e implacável, porém, se levantou no Norte. Já no tempo de Salomão o *Estado arameu* de Damasco alcançou sua independência (1 Rs 11.23s.), logo envolvendo Israel em combates fronteiriços (15.20) e, durante a segunda metade do século IX, em pesadas guerras (20; 22; 2 Rs 6s.; 8.12; 13; Am 1.3s. e outras). Sossego Israel apenas encontrou quando os assírios enfraqueceram o poder de Damasco, mas não interferiram, por algumas décadas (ca. 800-750), no cenário sírio-palestinese, de sorte que Israel conseguiu recuperar áreas perdidas (2 Rs 13.25; 14.25,28). Mas já no final desta mesma época (a partir de 760 mais ou menos) os profetas Amós, Oséias e Isaías prenunciavam o “fim” de Israel.

Já no século IX os *assírios* haviam reclamado a posse da Síria (854/3, batalha em Carcar, junto ao rio Orontes, contra uma coalizão de pequenos estados, inclusive Israel), mas só a partir de 740 a.C. esta potência militar, tão ameaçadora para Israel e famigerada por sua truculência (cf. Is 5.26-29; Na 2), avançou em direção ao Sul. A sujeição do Reino do Norte aconteceu em três etapas, características para a política expansionista assíria: cada etapa superava a anterior em termos de brutalidade:

1. Pagamento de tributo por Menaém em 738 a.C. (2 Rs 15.19s.).
2. Redução do Estado: em 733/2 a.C. a região setentrional de Israel foi

desmembrada e transformada em três províncias: Dor, Megido, Gileade (2 Rs 15.29); também foi instalado um governante títere, subserviente a Assur (Oséias).

3. Incorporação do Estado mutilado restante (Efraim) no sistema provincial assírio e conseqüente supressão do último resquício de autonomia política, deportação da classe alta autóctone e instalação de uma elite estrangeira (722 a.C.; 2 Rs 17).

Assim, as tentativas dos estados pequenos de se livrarem da vassalagem apenas os afundavam em uma dependência cada vez maior, levando-os ao segundo e, depois, ao terceiro estágio. Neste contexto se insere a assim chamada *Guerra Síro-Efraimita* (por volta de 733 a.C.), que Damasco (Síria) sob Rezim e Israel (com o centro em Efraim) sob Peca, o “filho de Remalias” (Is 7.2,9), travaram contra o Reino do Sul, Judá, para forçá-lo a integrar uma coalizão antiassíria e derrubar o davidida Acáz, que se opunha a tal intento (2 Rs 16.5; Is 7) — sem, no entanto, obterem sucesso. Os assírios invadiram Israel, que acabou no segundo estágio de dependência, e pouco tempo depois destruíram Damasco (2 Rs 16.9). Judá escapou, mas teve que sujeitar-se a pagar pesados tributos, tornando-se vassalo assírio (16.8,10ss.).

No ano de 722 a.C., depois de três anos de cerco, caiu Samaria — o que significou o fim da história do Reino do Norte, do antigo núcleo territorial da fé em Javé! As tradições do Norte de Israel (como a mensagem de Oséias, provavelmente também o relato do Eloísta e talvez uma forma primitiva do Deuteronômio) migraram para o Reino do Sul, que adotou o nome de “Israel”. Aí se situa agora o centro gravitacional também para as futuras criações literárias.

Visto que os assírios — ao contrário do que fizeram os babilônios apenas um século e meio depois — dispersaram a elite deportada (2 Rs 17.6), perdem-se seus rastros. Da população que ficou no país, misturada com estrangeiros reassentados à força (17.24; cf. Ed 4.2), surgiram mais tarde os samaritanos.

3. A época do Reino do Sul, Judá

Os reis assírios determinaram por cerca de um século primeiramente a história de ambos os reinos, depois a do Reino do Sul apenas:

Tiglata-Pileser (III)	745-727	2 Rs 15.29; 16.7,10
sob o nome babilônico de Pul		2 Rs 15.19
Salmaneser (V)	726-722	2 Rs 17.3; 18.9
Sargom (II)	721-705	Is 20.1
Senaqueribe	704-681	2 Rs 18.13; 19.20,36 = Is 36.1; 37.21,37
Asaradon	680-669	2 Rs 19.37 = Is 37.38
Assurbanipal	668-631(?)	

Mesmo que a sorte dos povos subjugados pudesse servir de alerta para os outros pequenos estados, irrompiam constantemente rebeliões como o levante de 713-711 a.C., que irradiou-se da cidade filistéia de Asdode, contagiando também a Judá (Is 20). Nas tentativas de libertar-se da hegemonia assíria procurou-se garantir a ajuda do *Egito*, onde reinava a dinastia etíope (Is 18) sob o faraó Sabaca. Este arranjo político triangular — a grande potência de Assur, o Egito e os pequenos estados, inclusive Judá — é pressuposto nas palavras da época tardia de Isaías, nas quais o profeta ameaça com a derrota do Egito e de seus protegidos (especialmente Is 30.1-3; 31.1-3).

Depois que Senaqueribe ascendeu ao trono, o rei Ezequias até liderou uma conspiração. (A partir deste contexto, a libertação da dependência assíria, poder-se-ia explicar também a reforma do culto [2 Rs 18.4]). Os assírios reagiram no ano de 701 a.C., ocupando o país e sitiando *Jerusalém*. Mas, por motivos que não podemos mais decifrar por inteiro, Senaqueribe desistiu de conquistar a cidade e se satisfez em cobrar um tributo e restaurar a relação de vassalagem (2 Rs 18.13-16; cf. Sl 46.6? [46.5?]). Em meio ao júbilo geral, Isaías convocou o povo a manifestar seu luto (22.1-14). Judá parece, embora só por tempo limitado, ter sido separado da capital e repartido entre estados filisteus leais aos assírios (conforme o relato de Senaqueribe; cf. Is 1.4-8).

Embora os assírios conseguissem subjugar até o Egito por volta de 670 (cf. Na 3.8), seu poder foi lentamente corroído após 650 a.C.. Nas décadas turbulentas que se seguiram, passou a atuar, ao lado de Naum, Habacuque e Sofonias, o profeta Jeremias.

Depois do longo reinado de Manassés, vassalo da Assíria, *Josias* (639-609 a.C.) conseguiu reconquistar a autonomia política, inclusive resgatar parte do antigo Reino do Norte, durante o declínio da hegemonia assíria. Este curto período de liberdade possibilitou a *reforma* em que se introduziu o Deuteronômio ou sua forma primitiva, como uma espécie de lei estatal, depurou-se o culto, excluindo elementos alienígenas e proclamou-se Jerusalém santuário exclusivo em Israel (622 a.C.; 2 Rs 22s.). Mesmo que esta reforma seja de importância decisiva para a compreensão de amplas partes do AT, sua historicidade é objeto de controvérsia (v. abaixo § 10a,5).

Nos anos de 614-612 Assur e Nínive sucumbiram diante dos ataques conjuntos dos medos (ao redor de Ecbátana no Noroeste do Irã) e dos caldeus ou *neobabilônios* (que empreenderam uma restauração do império veterobabilônico sob o culto de Marduque). O faraó Neco tentou evitar a queda do império assírio. Foi durante esta campanha que o rei Josias (609 a.C.) perdeu sua vida em Meguido, e seu sucessor Jeoacaz foi banido pouco tempo depois para o Egito (2 Rs 23,29ss.; 2 Cr 35.20ss.; Jr 22.10ss.). Mas *Nabucodonosor* derrotou o exército egípcio (em Cárquemis junto ao rio Eufrates, 605 a.C.) e assim conquistou a Síria/Palestina para a Babilônia.

Quando um filho de Josias, *Jeoquim* (608-598), ousou suspender o pagamento de tributos, Nabucodonosor mandou sitiá-lo em Jerusalém. Neste meio tempo morreu Jeoquim. Seu filho e sucessor *Joaquim* só conseguiu governar por alguns meses e, por ocasião da *primeira conquista de Jerusalém*, em 597 a.C., teve de seguir para o exílio, acompanhado pela família real, classe alta e por artesãos (2 Rs 24.8ss.) — entre eles, o profeta Ezequiel. Mesmo assim parece que Joaquim em certos círculos continuou sendo considerado rei legítimo (cf. a datação em Ez 1.2); mas as esperanças que se associavam à sua pessoa, não se concretizaram (Jr 22.24ss.). Porém a última notícia que a Obra Historiográfica Deuteronomística nos dá a respeito de Joaquim (2 Rs 25.27ss.) é a de que foi indultado.

Nabucodonosor tratou Jerusalém com clemência e instalou como regente um novo davidida, *Zedequias* (597-587 a.C.; 2 Rs 24.17). Mas Zedequias avaliou erroneamente a situação política e denunciou de novo a vassalagem, desconsiderando os alertas de Jeremias. Por isto Jerusalém foi sitiada *pela segunda vez e ocupada* em 587 (ou 586?) a.C. Só então os babilônios tomaram medidas drásticas, sim, até cruéis (2 Rs 25).

O acontecimento significou uma ruptura profunda em quatro sentidos:

- houve a perda definitiva da autonomia política (até o tempo dos macabeus); Judá tornou-se província babilônica, depois persa;
- terminou a monarquia davídica (apesar da predição de Natã em 2 Sm 7);
- foram destruídos o templo, o palácio e a cidade (apesar da tradição de Sião em Sl 46; 48);
- foi expulsa da terra prometida, deportada a elite restante (juntamente com os utensílios do templo).

Com isto tinham se cumprido as previsões proféticas de desgraça; porém a história do povo de Deus seguiu o seu curso.

d) A época exílica/pós-exílica

Ao contrário do costume assírio, os babilônios não instalaram uma elite estrangeira na Palestina, de modo que no Reino do Sul também não penetraram cultos religiosos alienígenas, ao contrário do que ocorrera no Reino do Norte apenas um século e meio antes (2 Rs 17.24ss.). Além do mais, os babilônios permitiram que a população deportada vivesse junto (cf. Ez 3.15). Os exilados podiam construir casas, cultivar jardins (Jr 29.5s.) e, ao que parece, eram representados pelos “anciãos” (Ez 20.1 e outras). Apesar das várias deportações, a maioria da população provavelmente permaneceu na Palestina (cf. 2 Rs 25.12). Em todo caso, Israel (isto é, os judaítas) ou, como também podemos

afirmar depois desta ruptura, o *judaísmo* existia em dois meios: na Palestina e na *gola* (no exílio), ou seja, na diáspora.

Comunidades na diáspora surgiram não apenas na Babilônia, mas por várias razões também no Egito. Depois da destruição de Jerusalém os babilônios instalaram o judaíta Gedalias como governador sobre os israelitas não-exilados (com sede em Mispa); após seu assassinato, um grupo de judaítas fugiu para o Egito (2 Rs 25.22ss.; Jr 40ss.).

As múltiplas perdas externas trouxeram um ganho interno, na medida em que o tempo do exílio tornou-se uma época extremamente fecunda em termos literários: as Lamentações (como também Sl 44; 74; 79; 89.38ss.; Is 63.7ss. e outras) deploravam a situação vigente no país. Ali atuava a escola deuteronomística que concebeu a Obra Historiográfica Deuteronomística como uma espécie de confissão de culpa. Além disso também transmitiu e retrabalhou a tradição dos profetas, principalmente a de Jeremias. Em contrapartida é mais provável que o Escrito Sacerdotal tenha surgido no exílio, onde também atuaram os profetas Ezequiel e Dêutero-Isaías (Is 40-55).

Enquanto que até então os centros de poder do Antigo Oriente se localizavam no Egito e na Mesopotâmia, a partir de mais ou menos 550 a.C. o domínio mundial passou a ser exercido por outras potências que, vindas de fora, invadiram o espaço do Antigo Oriente: por dois séculos o domínio passou às mãos dos *persas*.

O último governante babilônico, Nabônides, que, ao contrário dos sacerdotes de Marduque da Babilônia, incentivava o culto do deus da lua Sin (em Harã), residiu por dez anos na cidade-oásis de Tema no deserto do Norte da Arábia, transferindo os negócios de governo ao seu filho Belsazar. Em Dn 5, num relato em forma de saga, Belsazar é considerado o último rei da Babilônia antes do domínio dos persas.

A ascensão fulgurante do persa *Ciro* (559-530) sucedeu em três etapas: o estabelecimento de um grande império medo-persa (tendo Ecbátana por capital), a subjugação da Ásia Menor pela vitória sobre o rei da Lídia, Creso, e a entrada na Babilônia (539 a.C.). O segundo acontecimento parece se refletir na mensagem do profeta do exílio Dêutero-Isaías (v. abaixo § 21,1).

Os primeiros reis persas respeitavam as tradições dos povos subjugados e incentivavam os cultos autóctones. Condiz bem com esta atitude que já depois de um ano (538) *Ciro* teria ordenado que o templo em Jerusalém fosse reconstruído e que os utensílios do templo, levados para a Babilônia, fossem devolvidos. O edito foi conservado em Ed 6.3-5 (v. abaixo § 12b) em *aramaico*, que se tornou a língua oficial da parte ocidental do império persa e suprimiu mais e mais o hebraico como língua popular.

O retorno só aconteceu paulatinamente e em sucessivas levas (segundo Ed 2, sob Zorobabel, segundo 7.12ss., sob Esdras; cf. 4.12). Muitos ficaram no

exterior, onde sua situação econômica era próspera. A reconstrução do *templo* ocorreu apenas de 520 a 515 a.C., por insistência dos profetas Ageu e Zacarias (v. abaixo § 22).

No tempo de Ciro destacou-se Sesbazar, que foi encarregado de entregar os utensílios do templo e, pelo que consta, também colocou a pedra fundamental do santuário (Ed 5.14ss.; 1.7ss.). Era funcionário persa assim como Zorobabel, neto do rei Joaquim (banido em 597 a.C.), que atuou um pouco mais tarde. Em Zorobabel se depositaram mais uma vez esperanças messiânicas (Ag 2.23; Zc 6.9ss.), que, no entanto, não se cumpriram.

Os séculos V e IV são uma época relativamente desconhecida, em que se destacam apenas alguns poucos acontecimentos isolados. Por volta de 450 a.C. Esdras e Neemias cuidaram — o primeiro preocupado com o cumprimento rigoroso da lei e o segundo, com a construção do muro ao redor de Jerusalém — para que houvesse a consolidação interna, embora o preço fosse um isolamento rígido (v. mais detalhes abaixo, § 12b). Provavelmente foi mais ou menos no mesmo período que atuou também o profeta Malaquias (v. abaixo § 22,4).

Depois de dois séculos de hegemonia persa (539-333 a.C.), *Alexandre Magno* inaugurou com a vitória de Isso (333) a era *helenística*. E após a morte de Alexandre (323), nas disputas dos diádocos, a Palestina foi submetida por um século ao domínio do reino (egípcio) dos ptolomeus (301-198), para depois ser integrada ao reino dos selêucidas (198-64 a.C.).

Um fato marcante foi, após a ascensão ao trono do selêucida Antíoco IV Epífanes, a rebelião dos *macabeus* em repúdio a cultos estranhos. Um pouco antes da reinauguração do templo em 164 a.C. surgiu o livro de Daniel (§ 24).

No ano de 64 a.C. a Palestina caiu sob o domínio romano. No ano de 70 d.C. Jerusalém e o templo foram destruídos pela segunda vez, e, depois do levante de Simeão-Bar Cochba em 132-135 d. C., nenhum judeu podia mais entrar na cidade, agora denominada Aelia Capitolina.

§ 3

ELEMENTOS DA HISTÓRIA DA SOCIEDADE

Para compreender tradições veterotestamentárias às vezes é importante ter certas noções básicas de seu pano de fundo social: como será que era a vida dos patriarcas, ou de que situação partiam os profetas em suas críticas sociais? Todavia, as afirmações bíblicas pressupõem mais a respectiva situação social do que a apresentam, pois não têm interesse imediato nela. Interessa-lhes antes a história de Deus com Israel. Uma situação que é conhecida por todos não precisa ser mencionada ou anotada explicitamente.

Assim a estrutura social deve ser deduzida, em geral penosamente, de informações indiretas as mais variadas e aqui e acolá, de possíveis comparações. Neste sentido os resultados não raramente são incertos e, mesmo no caso de questões básicas, bastante diferenciados. O apanhado geral que se segue, ordenado conforme as épocas da história de Israel, só pretende esboçar alguns aspectos.

a) Os clãs nômades

Os antepassados de Israel viviam em *tendas* ou num acampamento comum e migravam de um lugar para outro (Gn 13.3; 18.1ss.; 31.25,33s.; cf. 32.2 e outras). “Armar” a tenda (12.8; 26.15; 33.19) significa permanecer num lugar; ao contrário, “arrancar” as estacas da tenda tem o significado de “partir”, “prosseguir viagem” (12.9; 33.12 e passim). Ainda séculos depois da sedentarização sobrevive o chamado “(Israel), às suas tendas”, significando o regresso para casa (Jz 7.8; 1 Sm 4.10; 2 Sm 20.1, 22; 1 Rs 12.16 e outras).

1. Os antepassados de Israel criavam gado, embora, diferentemente dos beduínos árabes até a atualidade, não fossem pastores de camelos. Só os midianitas, que faziam incursões para saquear em Israel, é que guerreavam montados em camelos (Jz 6.5; 7.12; cf. Gn 37.25; também 1 Sm 30.17 a respeito dos amalequitas). Como seminômades os antepassados viviam com e de seus rebanhos de *ovelhas e cabras* (*so’n* = gado pequeno; cf. Gn 30.31ss.), de cujas peles também fabricavam suas tendas marrom-escuras (Ct 1.5). Animal de carga (Gn 22.3,5; 42.26s.; 45.23; Êx 23.5 e outras) e de montaria (Êx 4.20; Nm 22.22ss.; ainda Zc 9.9) era o *jumento* — em casos muito raros, o camelo

(Gn 31.17,34; 24.10ss.), que ainda não era criado em rebanhos. A criação de gado bovino, pelo menos em escala maior, apenas foi possível após a sedentarização.

A criação de gado exigia um estilo de vida especial (menos beligerante). Ao contrário dos camelos, as ovelhas e cabras não podem vencer distâncias tão longas e necessitam regularmente de locais de descanso, com suprimento suficiente de água e pasto. Os rebanhos vivem apenas à beira do deserto e na estepe, onde cai mais chuva.

O que o AT chama de “deserto, estepe” (*midbar*) é uma região desprovida de água (Êx 15.22), embora esta não falte por completo, isto é, há fontes, cisternas (Gn 16.7; 36.24; 37.22) e, às vezes, também chuvas esparsas, de modo que aqui e acolá pode crescer um arbusto ou uma árvore (1 Rs 19.4) e vez por outra também há pastagem para ovelhas e cabras (Êx 3.1; 1 Sm 17.28).

Os poucos mananciais de água eram objeto de freqüentes conflitos (Gn 26.20s.; 21.25; 13.7; Êx 2.17ss.), mas também um lugar de encontro (Gn 24.11ss.; 29.2ss.; Êx 2.15ss.). Nos oásis até havia julgamentos (Gn 14.7; cf. Êx 18).

Ademais, a vida dos seminômades parece ter sido determinada pela *troca periódica das pastagens*, mais ou menos de meio em meio ano, entre a estepe e a terra cultivada, a assim chamada “transumância”. Durante o período de chuvas no inverno permaneciam na estepe; no verão, depois que a estepe estorricava, migravam para os campos colhidos da terra cultivada, a que então tinham acesso.

Por estarem em constante migração entre a beira da terra cultivada e a terra cultivada em si e vice-versa, os seminômades mantinham também contato intenso com a população local; podia haver comércio e casamentos entre eles (cf. Gn 34; 38). Sim, os antepassados de Israel, ao que parece, já se encontravam em *transição* gradual de uma vida seminômade *para uma vida sedentária*, baseada na agricultura e criação de gado bovino (26.12; 33.19; 23 P). Dificilmente é mera coincidência o fato de que a maioria dos relatos sobre os patriarcas têm como cenário a terra cultivada e de que a promessa de posse de terras representa um traço que caracteriza todas as histórias dos patriarcas (12.7; 28.13 e outras).

2. Dificilmente alguém consegue sobreviver sozinho nas condições adversas da estepe ou do deserto. Assim o ser humano vive em grupos que, por um lado, têm que ser grandes o suficiente para que possam garantir o seu sustento e sua proteção, mas, por outro lado, não devem tornar-se tão grandes que não encontrem mais água suficiente. De fato, as comunidades nômades variam bastante no seu tamanho. Se quisermos uniformizar a terminologia de forma alguma já fixa no AT, podemos reconhecer uma estruturação que regulou o convívio destes grupos até muito tempo depois da sedentarização (Js 7.14; 1 Sm 10.19ss.; 9.21):

Homem

“Casa”, isto é, núcleo familiar

Depois da sedentarização é o termo usado para designar a família, presidida pelo chefe da família. A ele se atribui a autoridade de decidir ou julgar (cf. Gn 38.24ss.; 42.37; 16.5s.; 19.8; Êx 21.7; Jz 19.24; restringida em Dt 21.18ss.). Por isto se fala também em “casa paterna”.

Clã

É liderado pelos anciãos do clã — decerto os chefes de família — e parece representar “um milhar” de homens em condições de servirem no exército (Mq 5.1; 1 Sm 8.12; 23.23; Jz 6.15).

Tribo

A comunidade básica não é a tribo, mas a (grande) família. Possivelmente já nos tempos nômades, com certeza, porém, mais tarde, a família podia compreender três a quatro gerações: mulher e concubinas (1 Sm 1.1s.; Jz 19.1s.; 8.30), os filhos homens casados, os filhos destes e talvez netos, além das filhas solteiras (Nm 30.4), e por fim as irmãs e irmãos do chefe da casa (cf. Dt 25.5; Sl 133.1; quanto à questão toda v. Lv 18; Dt 27.20ss.).

A ameaça conhecida do Decálogo: “Eu sou um Deus zeloso, que visita a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração” (Êx 20.5; 34.7 e outras) decerto tem em mente tal grande família, que vivencia e tem que partilhar os golpes do destino. Apenas a promessa: “e faço misericórdia até mil (gerações)” extrapola em muito toda realidade histórica.

A grande família, uma comunidade econômica, jurídica e cúltica, é “um grupo constituído por consangüinidade, onde os deveres e tarefas estão regulamentados, a fim de proteger todos os membros da comunidade, onde, portanto, imperam a solidariedade e responsabilidade mútua, onde a propriedade familiar (rebanhos, mais tarde terras), administrada pelo patriarca, serve para beneficiar e alimentar todos e onde as regras e proibições autorizadas pelo pai de família devem assegurar o convívio harmonioso de todos” (W. Thiel).

3. A família, o clã, a tribo e até ainda o povo se compreendem como “filhos” de um único “pai”, o pai original, o primeiro ancestral ou epônimo (Jr 35.16). O grupo se sente personificado ou incorporado (*corporate personality*) neste ascendente. Enquanto num primeiro momento a tribo constitui o grupo referencial de parentesco maior possível, o povo passa a sê-lo em Israel (cf., p. ex., Êx 1.1ss. ou as listas de tribos em Nm 1; 26).

Independentemente dos processos históricos que tenham feito surgir uma confederação nômade ou a tenham transformado, sua coesão e origem são explicadas por *laços de consangüinidade* (frequentemente fictícios) e através de uma sucessão cronológica, isto é, por via genealógica. A *genealogia* representa a unidade (a relação entre o indivíduo e a comunidade) e a história do grupo.

4. Dentro do grupo se pratica a solidariedade; o indivíduo goza de proteção e de direitos. Não há uma instância jurídica superior. Porém em relação às pessoas de fora do grupo reina uma severa ordem — o *ius talionis*, o revidar de estrita equivalência, portanto, no caso de uma lesão corporal (Êx 21.23ss.; Lv 24.18ss.; também Dt 19.21) e, no caso de assassinato, a *vingança de morte* (Nm 35.9ss.; Dt 19; 2 Sm 21 e outras). “Decerto defrontamo-nos aqui com uma norma jurídica que vigorava entre as distintas comunidades, isto é, trata-se de um direito intergentil”. (V. Wagner, p. 14.)

Originalmente não se distinguia entre homicídio premeditado e acidental (cf. o adendo em Êx 21.13s., em contraposição à antiga norma jurídica em 21.12). Do ponto de vista do indivíduo, esta atitude é cruel, mas fica compreensível a partir do pensamento grupal pressuposto. A vingança de morte propicia uma compensação para algo que se perdeu, mantendo desta maneira o equilíbrio de forças dentro do sistema de vida nômade: nenhum grupo deve sobrepor-se consciente ou inconscientemente sobre os demais. Assim também a vingança de morte serve em última análise para proteger o grupo e o indivíduo (cf. Gn 4.14s.).

Mesmo que o indivíduo não tenha direitos, os forasteiros são tratados com *hospitalidade* (Gn 18s.; Êx 2.20s.; Jz ;19.16ss.), e o direito da hospitalidade inclui o direito à proteção.

Em suma, esta maneira de pensar e de viver implica que, muito além da época nômade, a comunidade tenha primazia sobre o indivíduo. Só paulatinamente o indivíduo se desprende da comunidade (cf. Ez 18).

b) A posse da terra

Com a sedentarização, os nômades se transformam em agricultores e aldeões. Mesmo que todo um clã se assente num único lugar, ou vários clãs em conjunto fundem um lugarejo, gradativamente a vizinhança começa a predominar sobre os laços de parentesco; a unidade geográfica sobrepõe-se à estrutura do clã, chegando inclusive a reprimi-la.

1. A propriedade rural passa a constituir a base existencial do clã ou da família e assegura ao mesmo tempo a posição social do homem livre (cf. Mq 2.2; “um homem — sua casa — sua herança”). Assim ele precisa obter uma parcela de terras aráveis que seja suficiente para prover seu sustento. Provavelmente havia além disso ainda terras coletivas. Não é nada certo, porém, se originalmente mais ou menos todo o solo pertencia ao grupo (terras comunitárias), sendo distribuído periodicamente por sorteio entre os diversos chefes de família, pois o AT fala da partilha da terra por sorteio apenas como se fosse um evento único, não de um rito periódico (Js 14.2; 18.6,8; Ez 45.1 e outras; também Mq 2.5; Sl 16.5s.).

A herança cabia preferencialmente ao primogênito (Dt 21.17). Mas podia o pai atribuir o direito de primogenitura em tempos antigos também a outro filho (Gn 48; cf. 49.3ss; 25.1ss.)? Em todo caso, a propriedade rural *herdada* era, conforme o direito israelita — ao contrário do direito cananeu (Gn 23; 2 Sm 24; 1 Rs 16.24) —, inalienável; o proprietário, portanto, não podia dispor dela livremente. Talvez não pudesse nem sequer arrendá-la; em todo caso, não podia vendê-la (1 Rs 21; cf. Dt 27.17 e outras).

Originalmente a “herança” (*nah^ala*) “de um indivíduo em todo caso constitui a posse de terras aráveis, obtidas por herança, distinguindo-se por isto da posse de terras adquiridas por compra, permuta e execução de hipoteca, etc., diferenciando-se também da parcela de terras coletivas que alguém podia possuir. (...) Quando, mesmo assim, se chegava à alienação (venda ou execução de hipoteca), depreende-se de Jr 32 e Lv 25 que o clã tinha um direito de compra preferencial ou de resgate.” (F. Horst, *Festschrift W. Rudolph*, 1961, pp. 148s.).

Em última instância o próprio Deus pode ter sido considerado o proprietário (Lv 25.23), que num determinado ponto da história passou a terra aos imigrantes como herança (cf. Dt 12.10; Sl 78.55). A terra não lhes pertencia por princípio e por isto a sua posse não era natural.

O israelita reconhecia a soberania de Javé sobre a terra no momento em que oferecia o melhor, as primícias dos animais e das colheitas a Deus ou as destinava ao santuário (Êx 22.28s.; 23.19; 34.19ss.); o primogênito humano era resgatado (34.20).

2. Depois do assentamento os anciãos dos clãs passaram a ser os “anciãos da aldeia”, ou seja, os cidadãos livres e proprietários de terras, a quem competia tomar decisões importantes no campo da política interna e externa (Jz 11.5ss.; 1 Sm 30.26ss.; 2 Sm 3.17; 5.3; 19.12; Rt 4; cf. Êx 18.12; 24.1,9 e outras).

“Cidadãos com plenos direitos são aqueles homens que vivem em cima de sua própria gleba, que não precisam mais se submeter a tutela alguma e gozam dos quatro grandes direitos: de se casar, prestar culto, guerrear e praticar a jurisprudentia.” (L. Köhler, p. 147).

Os anciãos provavelmente eram os chefes dos clãs, portanto a parcela notável ou os representantes dos “homens”, isto é, de novo dos cidadãos com plenos direitos, aptos para servirem no exército. Muitas vezes o termo “homem” (Êx 21.12ss.; 1 Sm 11.1,9s.,15; 2 Sm 2.4 e outras) designa estes cidadãos plenos.

Alguns preceitos jurídicos veterotestamentários, também a parte ética dos Dez Mandamentos na sua forma original ainda detectável (cf. § 9b,1), provêm deste âmbito de vida. Através da proibição do adultério, do rapto (Êx 21.16), do homicídio (Êx 21.12; Dt 27.24) e do cobiçar a “casa” do outro (Dt 5.21;

primariamente as terras), eram protegidas a família, a liberdade, a vida e a subsistência econômica do homem livre, enquanto que mulheres, crianças e escravos (prisioneiros de guerra, adquiridos por compra) eram considerados, segundo essa antiga concepção, em maior ou menor escala “propriedade” do homem (cf. Êx 20.17).

3. Não é por mero acaso que encontramos naquele contexto que protege o âmbito de vida do homem livre também a proibição de prestar falso testemunho diante do tribunal (Êx 20.16; cf. 23.1ss.; Dt 27.25); pois inicialmente a *jurisprudência* também estava nas mãos dos cidadãos livres e com direitos plenos. Juízes profissionais, funcionários nomeados pelo rei, só houve mais tarde (16.18 e outras; quanto a esta questão v. Macholz). Os homens atuavam tanto como testemunhas quanto como juízes, isto é, num primeiro momento como mediadores em desavenças, quando se reuniam “no portão” para o julgamento (Rt 4.1s.; Jr 26; Dt 21.19; 22.15ss.; Am 5.10,15; Lm 5.14).

Trata-se aí simplesmente do vão do portão da cidade ou de um espaço imediatamente diante dele, mas já dentro dos limites do lugarejo, onde as pessoas podiam se reunir (Sl 31.22; cf. Jr 15.17) e também fazer compras (2 Rs 7.1).

A bênção: “O Senhor guardará a tua saída e a tua entrada” (Sl 121.8; cf. Dt 28.6) provavelmente se insere neste cenário junto ao portão da cidade. “Saída e entrada” se referem à caminhada matinal do agricultor até sua lavoura e à sua volta à tardezinha; portanto, diz respeito à faina diária (cf. Sl 104.23).

Este tipo de jurisprudência desfavorecia aquelas pessoas que não estavam sob a proteção de um homem livre e que não tinham elas mesmas direitos próprios. Assim o AT insiste que não se devem oprimir as viúvas, os órfãos e os estrangeiros que moram no país (Êx 22.20ss.; 23.6ss.; Dt 27.19; 24.17; Lv 19.33s.; Is 1.17, 23).

c) Transformações ocorridas com a instalação da monarquia

De forma parecida com a tomada da terra, a monarquia trouxe consigo uma transformação lenta e gradual, mas profunda, no desenvolvimento social e econômico — tanto pelas influências diretas quanto por suas conseqüências indiretas, qual seja, a incorporação das cidades cananéias em Israel e a crescente influência estrangeira.

1. A monarquia criou uma *administração* que ultrapassava a estrutura tribal e abarcava o povo todo (cf. o censo geral em 2 Sm 24.1s.). Para levantar os impostos e tributos necessários para manter a corte e o exército, precisava-se de *funcionários*, que certamente eram formados em escolas (v. abaixo § 27,2).

Três listas (2 Sm 8.16-18; 20.23-25; 1 Rs 4.2-6; cf. 4.7ss.) enumeram os altos funcionários civis e militares no tempo de Davi e Salomão: o (sumo) sacerdote (no santuário real), o escrivão (secretário real; cf. 2 Rs 12.11), o portavoz (arauto), o comandante do exército e o comandante da tropa mercenária, o responsável pelos trabalhos forçados, o “amigo do rei” (provavelmente conselheiro) e o responsável “sobre a casa”, isto é, o preposto do palácio e talvez ao mesmo tempo administrador dos bens da coroa (cf. 2 Rs 15.5; Is 22.15ss.).

2. O exército popular só era recrutado em caso de necessidade e era constituído por agricultores livres, que tinham de providenciar suas próprias armas e eram recompensados com os despojos de guerra (cf. Is 9.2). Mas este exército perdeu progressivamente sua importância quando foi organizado um exército permanente. Existia também uma *tropa de mercenários* de forma embrionária talvez já no tempo de Saul (1 Sm 14.52). Esta tropa certamente foi ampliada por Davi (22.2; 27.2; 2 Sm 5.6); era também chamada de “cereteus e feleteus” e atuava como guarda real (2 Sm 8.18 e outras). Desde Salomão complementaram-se estas tropas com um corpo de carros de combate (1 Rs 5.6ss.; 9.17ss.; 10.28s.; cf. 1.5; 2 Sm 15.1; 1 Sm 8.11s.).

3. Ao lado da propriedade rural dos israelitas livres se formou no decorrer do tempo um *patrimônio da coroa* (domínios reais), que aumentava com a incorporação de propriedades rurais vacantes, compra de terras e de outras maneiras (1 Sm 8.12,14; 22.7; 1 Rs 21.2,15s.; 2 Rs 8.3ss.; 1 Cr 27.27s.; 2 Cr 26.10). Servia para prover o sustento da corte, para pagar o exército (profissional) e para a enfeudação do funcionalismo.

4. Talvez já Davi (2 Sm 20.24), certamente porém Salomão (1 Rs 4.6 e outras) submetia a população alienígena (9.20ss.) ou também a nativa (5.27) à *corvéia*, obrigando-a a trabalhar especialmente nas construções (como havia acontecido com Israel no Egito: Êx 1.11). Deve-se, no entanto, diferenciar a corvéia da escravidão: enquanto que um escravo também podia pertencer a um particular e ser vendido, a corvéia era prestada ao rei ou à coletividade — talvez só por tempo limitado, em todo caso sempre para uma finalidade específica.

Em algumas destas inovações no período da monarquia, como no caso da instituição de cargos oficiais ou da sujeição do povo à corvéia, percebe-se a influência de modelos externos sobre Israel. Os poderes que o rei podia reclamar — decerto em razão de precedentes cananeus — aparecem nas polémicas “prerrogativas do rei” (1 Sm 8.11-17): “Tomará” os filhos para incorporá-los na oficialidade (subalterna) do exército, incumbi-los da administração das propriedades rurais reais e da fabricação de utensílios; “tomará” as filhas como perfumistas, cozinheiras e padeiras para a corte; e ficará com “o melhor das suas lavouras, das suas vinhas e dos seus olivais”, a fim de prover o sustento

dos funcionários reais, e ainda tomará o dízimo como imposto. Contudo, não se sabe ao certo até que ponto exatamente ia na prática o poder do rei (cf. Dt 17.16; 1 Sm 22.7; 1 Rs 9.22; 21; Am 7.1).

Além do mais, durante a monarquia não se configurou uma situação uniforme em todas as partes. Assim havia certas diferenças, às vezes até contrastes, entre a cidade e o campo, no Sul sobretudo entre a cidade de Jerusalém e a terra de Judá. As elites dominantes da população rural, denominadas no AT de “povo da terra” (*‘am ha’arez*) — de novo os cidadãos com plenos direitos, proprietários rurais —, ocasionalmente interferiam intensamente na política e se mantinham leais à dinastia de Davi (2 Rs 11.14ss.; 14.21; 21.24; 23.30; cf. 15.19s.; também § 17,1).

d) Contrastes sociais no tempo dos grandes profetas

Além dos contrastes acima expostos constata-se que desde o tempo da monarquia surgiram gradativamente, ao que parece de forma acelerada no século VIII a.C., contrastes sociais — oposições entre ricos e pobres em proporções desconhecidas na sociedade mais igualitária da época nômade ou ainda nos primeiros tempos depois da tomada da terra (cf. já 1 Sm 25.2; 2 Sm 19.33).

1. Havia certas garantias sociais e normas jurídicas que tentavam manter a igualdade sócio-econômica dos membros do povo de Deus e que decerto também vigoraram por algum tempo, como:

- a) a proibição de vender terras herdadas (cf. 1 Rs 21);
- b) o direito ou a obrigação do parente mais próximo de “resgatar”, isto é, comprar a propriedade rural para mantê-la assim nas mãos dos descendentes da família (Rt 4; Jr 32.6ss.; Lv 25.24ss.);
- c) a alforria da servidão decorrente de dívidas, depois de sete anos (Êx 21.1ss.; Dt 15.12ss.), ou a exigência em Lv 25 de devolver no ano do jubileu (Jobel), isto é, a cada 50 anos, as terras ao antigo dono e alforriar quem havia pago suas dívidas com trabalho escravo. (Mas até que ponto esta regulamentação realmente foi colocada em prática?)
- d) a proibição de cobrar juros (cf. Êx 22.24; Dt 23.20s.; Lv 25.35ss.);
- e) em suma, as diversas exigências referentes à assistência aos pobres (Lv 19.9ss.; Rt 2.9,14ss. e outras).

2. Entretanto, tais medidas preventivas não bastavam para enfrentar as novas contingências criadas pela *monarquia* e a progressiva urbanização. Devi-

do às suas competências políticas, militares, econômicas, mas também cúlitas e jurídicas, a monarquia fez com que o poder se concentrasse em locais centrais, principalmente nas capitais (Jerusalém, Samaria). Assim o centro gravitacional se deslocou para as cidades, onde havia comerciantes, em vez do campesinato da área rural, e onde, ao que parece, desde cedo ofícios e o comércio se concentravam em becos reservados para estes fins (Jr 37.15; cf. 1 Rs 20.34). Agraciado com feudos da coroa, o funcionalismo real, que também arrecadava os impostos, transformou-se em uma nova classe alta.

A transformação na estrutura social parece ter tido ao mesmo tempo aspectos “nacionais”: nela a ordem social e econômica *cananéia* se impôs sobre a vétero-israelita. Ali a estratificação mais acentuada da sociedade, a primazia do comércio e da vida urbana, mas também o latifúndio existiam há bastante tempo. Desde o reinado davídico-salomônico a população urbana originalmente não-israelita havia sido incorporada ao Estado, de modo que pelo menos a partir de então tradições nômades e autóctones se mesclaram também na estrutura social. Talvez este desenvolvimento geral ainda tenha sido acelerado no Reino do Norte no século VIII pelo progresso econômico alcançado devido a uma situação favorável em termos de política externa (2 Rs 14.25).

Com o incremento do comércio e do fluxo de pessoas, as construções se tornaram mais suntuosas (Am 3.15,9s.; 5.11; 6.4,8; Is 5.9). Ricos latifundiários concediam aos agricultores mais humildes (contra o mandamento de Êx 22.24) empréstimos com taxas de juros exorbitantes, que estes últimos não tinham condições de saldar. Seu procedimento foi facilitado pela passagem da economia de troca para a economia monetária (isto é, no princípio se pesava apenas o metal nobre; Êx 21.32; 22.16; Os 3.2 e outras).

“O rico domina sobre os pobres, o que toma emprestado é servo do que empresta.” (Pv 22.7.)

Quem tinha dívidas podia ter suas *terras* penhoradas ou até *vendidas*. Tal situação levava ao acúmulo de terras nas mãos de poucos (Is 5.8; Mq 2.2; em contraste, Ez 47.14). A perda da propriedade rural transformava o pequeno agricultor em *diarista* (cf. Lv 19.14; 25.39s.; Dt 24.13) ou até em *escravo por dívidas* (2 Rs 4.1; Am 2.6; cf. já 1 Sm 22.2; 12.3; mais tarde, Ne 5). Enquanto nos primeiros tempos havia poucos pobres, estes passaram a constituir a maioria. E com o descenso social perderam simultaneamente seus *direitos* (cf. Êx 23.3,6s.).

“A comunidade jurídica é perfeita enquanto for uma associação de agricultores livres, independentes e de posses mais ou menos iguais, cujos interesses devem ser equilibrados de uma forma justa, que conserve a comunidade intacta. Mas o século VIII (...) mostra-nos uma forte alteração das relações de propriedade e o começo de uma sensível estratificação da sociedade hebraica. Ao lado daquele que tem posses surge aquele que nada tem, ao lado daquele que é independente aparece o dependente; e então

a comunidade jurídica entra em colapso. O caráter oral e público de seu procedimento pressupõe que cada integrante do júri pronuncie sua sentença sem depender de outro; mas o temor diante dos que detêm o poder econômico e que podem prejudicar sensivelmente o convívio estreito das aldeias, torna as pessoas dependentes e servis e priva-as de sua liberdade.” (L. Köhler, pp. 161s.)

3. Por conseguinte, podemos distinguir na população de Israel a grosso modo pelo menos *quatro camadas sociais*:

- os funcionários civis e militares, comerciantes e artesãos, que em geral viviam nas cidades;
- os proprietários rurais livres, no campo;
- as pessoas sem terra, os pobres (em maior ou menor grau incluem-se aí as viúvas, órfãos e estrangeiros);
- os escravos não-livres.

Os escravos — uma instituição normal no Antigo Oriente — pertenciam a seus senhores e podiam ser vendidos (cf. Êx 21; ampliado em Dt 15.12ss.; 23.16s.). Entretanto, nem sempre sua situação pessoal era necessariamente dura: podiam, por exemplo, participar do culto (Êx 20.10; 12.44; Dt 12.18 e outras) ou assumir tarefas honrosas (Gn 24; cf. 15.2). O conceito “escravo” também não se restringe a um segmento específico da população; até os funcionários graduados da corte, por exemplo, são considerados “escravos” (ministros) do rei.

e) A situação pós-exílica

Com a conquista de Jerusalém e o início do exílio, a organização política e estatal de Israel acabou. O que se manteve ou ressurgiu tinha uma estrutura mais familiar: por um lado, a “casa paterna”, uma espécie de grande família (Ed 1.5; 2.59s.,68; 4.2s.; 10.16 e outras), por outro lado, a instituição dos “anciãos”, que recuperou sua importância há muito perdida (Jr 29.1; Ez 8.1; 14.1; 20.1ss.; Ed 5.9; 6.7; 10.8,14 e outras).

A administração diretiva estava nas mãos de funcionários persas (Ne 2.7s.,16; 5.7,14s.; Dn 3.2s.; cf. § 12b). Israel formava uma *comunidade* que se agregava ao redor do segundo templo, vivia segundo a lei e gozava de autonomia cúltico-religiosa. Era liderado pelo sumo sacerdote, que até havia adotado emblemas reais (Êx 28; cf. Zc 6.9ss.).

Jerusalém era o centro cúltico também para as comunidades filiais da diáspora, espalhadas por todo o mundo. Israel, porém, não vivia apenas disperso no espaço, mas começou também a cindir-se em diversos grupos (na época do Novo Testamento: fariseus, saduceus, essênios e outros). No entanto, foi nestas condições que a fé cresceu e se tornou esperança para o mundo (Sf 2.11; Zc 14.9,16; Dn e outros).

II — TRADIÇÕES E FONTES ESCRITAS DO PENTATEUCO E DAS OBRAS HISTORIOGRÁFICAS

§ 4

O PENTATEUCO

a) Nome e estrutura

Os cinco livros de Moisés são chamados em hebraico de *Torá* (também “Torá de Moisés” ou outro nome similar). Seria mais apropriado traduzir este termo por “orientação” do que por “lei”. A *Torá* é originalmente a exortação dos pais (Pv 1.8; 4.3s. e outras) ou a instrução do sacerdote num caso concreto (Ag 2.11ss.). Só mais tarde o termo assume o significado genérico de “(livro da) lei”, que abrange todas as normas (Dt 4.44s.; 17.18; 31.9ss.) e está associado ao nome de Moisés (Js 8.31; 23.6; 2 Rs 14.6 e outras). A sua ampliação semântica definitiva para designar o complexo total dos cinco livros de Moisés não se verifica ainda no Antigo Testamento, mas sim no Novo (Mt 5.17 e outras).

No nome greco-latino *pentateuchus* “(o livro guardado) em cinco vasos” se reflete o costume antigo de transcrever textos mais extensos não em forma de livro, mas em rolos de papiro ou couro e guardar estes em recipientes especiais. Já que não se consegue manusear um rolo por demais volumoso, tornou-se, decerto, necessário dividir a obra toda. A *divisão em cinco partes* deve ter ocorrido relativamente cedo. Ela já se encontra na Septuaginta, a tradução grega do AT (século III a.C.), e ocasionou mais tarde uma divisão correspondente do Saltério em cinco livros.

Nomes formados de modo análogo, tais como *Tétrateuco* (quatro livros: Gn-Nm) ou *Hexateuco* (seis livros: Gn-Dt e Js) correspondem a determinadas teorias sobre a extensão original e, com isto, sobre o surgimento destas obras literárias. Assim o conceito “Hexateuco” se baseia na tese de que o livro de Josué fecha o Pentateuco. Em contraposição, a designação “Tétrateuco” pressupõe — com razão — uma certa autonomia do quinto livro de Moisés em relação ao complexo dos quatro primeiros.

O Pentateuco é determinado por um entrelaçamento estreito entre *narrativas* e *mandamentos*. No início predomina um estilo narrativo, onde só esporadicamente se inserem ordens cultícas (Gn 9; 17; Êx 12); a partir de Êx 20, no entanto, preponderam os trechos referentes às leis. Contudo, também as leis não se compreendem como atemporais, mas se encaixam no quadro histórico amplo, fazendo parte da autocompreensão histórica de Israel.

Por um lado, a composição global dos cinco livros é concatenada por certos temas que os perpassam, como os motivos da bênção e da promessa (Gn 1.28; 9; 12; 15; 17s.; Êx 3; 6; Dt 7.12ss. e outras). Por outro lado, encontramos constantemente referências projetivas e retrojetivas onde os acontecimentos decisivos são anunciados em palavras de Deus (Gn 15.13ss.; 46.3s.; Êx 3.12,19ss. e outras) ou são resumidos em fórmulas confessionais retrospectivas (Nm 20.15s.; Dt 6.20ss.; 26.5ss. e outras).

O esboço histórico todo abarca o tempo desde a criação e o surgimento dos povos, passando pelo tempo dos patriarcas, a estada no Egito e junto ao monte Sinai, até o início da tomada da terra, quando Moisés morre frente à terra prometida, na Transjordânia (Dt 34). Este período histórico pode ser dividido a grosso modo em cinco fases principais, que ao mesmo tempo compreendem os grandes *complexos traditivos* (v. abaixo § 4b5):

Gn 1-11	<i>História dos primórdios</i>
1-3	Surgimento do mundo e do ser humano Irrupção do pecado
4	Caim
5; 11	Genealogias
6-9	Dilúvio
10	Tabela dos povos
11	Construção da torre de Babel
Gn 12-50	<i>História dos patriarcas</i>
12-25	Abraão (Ló)
26	Isaque
27-36	Jacó (Esaú, Labão)
37-50	José e seus irmãos
Êx 1-15	<i>Saída do Egito</i>
1; 5	Corvéia de Israel
2	Juventude de Moisés e
3-4; 6	Vocação
7-13	Pragas e Páscoa
14-15	Salvação junto ao mar
Êx 19-Nm 10.10	<i>Revelação junto ao monte Sinai</i> (com núcleo em Êx 19-24 e 32-34)
Êx 19	Teofania
20	Decálogo
21-23	Código da Aliança
24	Assim chamada firmação da aliança
25-31	Instruções referentes à construção do assim chamado tabernáculo, executadas em 35-40
32	Bezerro de ouro
34	Assim chamado Decálogo Cúltico

	Lv 1-7	Leis sacrificais
	8-9	Consagração sacerdotal (8) e primeiros sacrifícios (9)
	10	Falta de Nadabe e Abiú (10)
	11-15	Prescrições de pureza
	16	Ritual do Dia da Expição
	17-26	Código da Santidade
	<i>Condução pelo deserto</i>	
Êx 16-18	Do Egito ao Sinai	
	Êx 16	Maná e codornizes (cf. Nm 11)
	17	Água da rocha (Nm 20), vitória amalequita
	18	Encontro com Jetro
Nm 10-36 (Dt 31-34)	Do Sinai até Moabe	
	Nm 12	Rebelião de Arão e Miriã
	13s.	Espias
	16s.	Rebelião de Coré, Datã e Abirão
	22-24	Balaão

O tema da *tomada da terra* só ressoa nos relatos do Pentateuco (Nm 13s.; 32-34), mas é desenvolvido fora dele (Js 1ss.; Jz 1). A promessa feita aos patriarcas de que formarão um povo já se cumpre no livro do Êxodo, ao passo que a promessa de posse da terra se realiza apenas no livro de Josué.

Somente em um único caso a divisão em cinco *livros* coincide com os complexos temático-traditivos. Enquanto que no hebraico em regra os livros são designados por suas palavras iniciais, os nomes greco-latinos sempre pinçam um acontecimento importante ou o tema principal. A cesura entre os livros de Gênesis (“origem”) e do Êxodo (“saída”) coincide com a passagem da história familiar do tempo dos patriarcas para a história do povo no tempo de Moisés. Em contrapartida, a apresentação abrangente da estada de Israel junto ao monte Sinai é interrompida duas vezes. Depois da conclusão do assim chamado tabernáculo (Êx 25-31; 35-40) o livro de Levítico acrescenta uma variada gama de “determinações levíticas (i. é, sacerdotais)”. As indicações sobre o censo demográfico e a ordem do acampamento no início do livro de Números preparam a partida do monte Sinai. Por fim o Deuteronômio (“segunda lei”) forma, com exceção de trechos narrativos no final (31-34), uma unidade própria: o discurso de despedida de Moisés, contendo outra coleção de leis (v. abaixo § 10).

b) Etapas e problemas da pesquisa do Pentateuco

Questionamentos e métodos da exegese bíblica, como a crítica literária, a história das formas e das tradições, em regra foram experimentados primeiro na pesquisa do Pentateuco, antes de serem aplicados aos evangelhos; assim a pesquisa do Pentateuco repercutiu para além de seus limites. Com o esboço sucinto que apresentamos a seguir pretendemos apenas dar um apanhado geral das etapas e questionamentos principais da pesquisa. Uma visão geral atual não só precisa levar em conta os problemas detectados anteriormente, mas considerar também que até as propostas de solução sugeridas mantêm, mesmo que só em forma modificada e em determinado lugar, certo direito de ser.

1. Crítica referente à autoria de Moisés

Ponto de partida de todas as considerações críticas foi a tradição judaico-cristã que considerava *Moisés autor do Pentateuco*. O AT mesmo só atribui partes, como determinadas leis (cf. Êx 24.4; 34. 27s.) ou o Deuteronômio (cf. Dt 31.9,22ss.), mas não todo o Pentateuco a Moisés. Tal concepção encontramos explicitamente apenas no século I d.C. em Filo ou Josefo; mais tarde ela foi adotada pela Igreja Cristã. Já o NT, porém, usa o nome de Moisés para designar o Pentateuco, cita dele como “livro de Moisés” (Mc 12.26 e outras) ou constata expressamente: “A lei foi dada por intermédio de Moisés.” (Jo 1.17; cf. At 13.38.)

Dúvidas sobre a concepção tradicional quanto à origem do Pentateuco foram manifestadas já no século XII pelo estudioso judeu Ibn Esra, no tempo da Reforma por Karlstadt, mais tarde no século XVII por T. Hobbes, B. Espinoza, R. Simon e outros. Um argumento importante — ao lado de outras informações variadas, que só se tornam compreensíveis na retrospectiva, ou seja, a partir da estada de Israel na Palestina — consistia na referência à morte de Moisés (Dt 34.5s.): Moisés profetizou as circunstâncias de sua morte, ou alguém mais tarde as transmitiu? Até que ponto, porém, tal ceticismo histórico não atingia simultaneamente a doutrina da inspiração?

Desta maneira os debates sobre se Moisés pode ser considerado autor do Pentateuco se estenderam até o século XVIII, isoladamente até por mais tempo ainda, e coincidiram assim com o descobrimento das fontes do Pentateuco. Depois que Moisés não podia mais ser considerado autor dos livros de Moisés, procurou-se mantê-lo ao menos como legislador, especialmente como autor do Decálogo.

2. Descobrimento e delimitação das fontes do Pentateuco

Henning Bernhard Witter, pastor de Hildesheim, foi o primeiro a adotar a alternância entre o nome de Deus Elohim (“Deus”) e Javé, que ocasionalmente

já se percebera na Antiguidade, como característica distintiva de tradições em Gn 1-2. Foi ele quem descobriu em Gn 1 uma fonte própria. Sua obra, publicada no ano de 1711, foi ignorada por dois séculos.

Repercussão teve por primeiro o médico particular de Luís XV, Jean Astruc, que dividiu em 1753 todo o Gênesis em dois (ou três) fios narrativos paralelos, com base nos nomes de Deus. Com isto se assentou o fundamento da *crítica literária*, possibilitando estudos cada vez mais aprofundados nos um e meio a dois séculos seguintes.

a) A *hipótese* (mais antiga) *das fontes* (ou *documentos*): Algumas décadas mais tarde, Johann Gottfried Eichhorn, cuja “Introdução ao Antigo Testamento” (1780 e anos seguintes) praticamente fundou — depois de J. D. Michaelis, considerado precursor — a isagogia e que, ao mesmo tempo, adquiriu importância com a introdução do conceito de mito, retomou a divisão das fontes e a impôs, comprovando a diversidade em estilo e conteúdo das fontes principais. Enquanto que Witter e Astruc compreendiam as fontes por eles detectadas como tradições utilizadas por Moisés, só no decorrer de seu labor científico Eichhorn renunciou à hipótese de que Moisés seria o redator do Pentateuco.

No final do século XVIII, Karl David Ilgen (*Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt*, 1798) descobriu que ao lado das duas fontes escritas já conhecidas havia uma terceira, que usa o mesmo nome de Deus da primeira fonte. Deste modo se conhecem agora três documentos ou fontes escritas: duas falam de Elohim e uma, de Javé. Só muito mais tarde se percebeu a grande importância de distinguir-se duas tradições nos textos em que Deus é designado Elohim.

b) A *hipótese dos fragmentos*: O enfoque progressivamente diferenciado e a análise de livros além do Gênesis ajudaram a descobrir documentos cada vez mais recentes: coleções mais ou menos autônomas e coesas em si mesmas, originárias de épocas diferentes e que não podem ser enquadradas em fontes contínuas, pelo menos não de forma inequívoca. Assim se pressupôs por volta de 1800 que em vez dos documentos havia também partes distintas, muito diferenciadas, independentes entre si e de extensão variada, ou seja, “fragmentos”, que só mais tarde teriam sido juntadas para formarem uma história contínua (A. Geddes, J. S. Vater, também W. M. L. de Wette).

De fato, a partir do livro do Êxodo a divisão de fontes é bem mais difícil do que em Gênesis. Particularmente quanto à questão do surgimento das coleções de leis, como do Decálogo, e seu enquadramento nas fontes escritas, até hoje não se achou uma resposta amplamente aceita. Também a hipótese de que o Pentateuco consiste de complexos distintos, adquire nova importância quando recuamos para antes da fixação escrita, ou seja, para o estágio da transmissão oral do texto. Contudo, sem a diferenciação entre tradição escrita e oral —

só alcançada posteriormente — a hipótese dos fragmentos não faz jus à continuidade narrativa do Pentateuco, como aparece na sua estrutura global ou na alternância dos nomes de Deus.

c) Conforme a *hipótese da complementação*, que tenta combinar as duas soluções antecedentes, *um escrito básico*, que utiliza o nome de Deus Elohim (de Wette, H. G. A. Ewald, F. Bleek, F. Delitzsch e outros), perpassa todo o Pentateuco ou Hexateuco desde a criação até a ocupação de Canaã. Tanto o Decálogo e o Código da Aliança quanto um segundo escrito mais recente, que utiliza o nome de Deus Javé (e Elohim), foram complementados mais tarde por um redator.

Também esta explicação ainda repercute até hoje de outra forma; pois o processo de formação do Pentateuco através da junção de diversas fontes escritas fica mais compreensível quando se imagina que estas não foram entrelaçadas mecanicamente, mas que houve sempre uma fonte escrita que serviu de fundo, onde se inseriu uma outra fonte (v. abaixo item 5c).

Estas três hipóteses constituem fundamentalmente os enfoques interpretativos possíveis para compreendermos o surgimento *literário* do Pentateuco, que na época subsequente foram modificadas ou combinadas.

3. Datação das fontes escritas

Depois que se conheciam em princípio várias fontes escritas, a relação temporal entre elas, especialmente entre os textos mais narrativos e mais legislativos, se tornou estímulo para a pesquisa. Iniciou-se uma nova fase quando se impôs uma percepção que já se supunha há muito tempo e que foi expressa de forma definitiva em 1805 por W. M. L. de Wette: o *Deuteronômio* (o quinto livro de Moisés) é uma grandeza à parte, quase que uma outra fonte própria do Pentateuco, e está relacionado com a reforma executada pelo rei Josias em 622 a.C. (2 Rs 22s.; v. abaixo § 10a,2). Deste modo se obteve uma primeira data fixa, um ponto de partida para a comparação, especialmente entre os trechos legais do Pentateuco. Onde se pressupõe a centralização do culto mencionada no Deuteronômio, onde temos um estágio anterior, em que Israel ainda tinha vários santuários?

Quando se associou a percepção da peculiaridade do Deuteronômio à assim chamada hipótese mais recente das fontes (H. Hupfeld, 1853; A. Dillmann e outros), segundo a qual o resto do Pentateuco — como já supusera a hipótese mais antiga das fontes (K. D. Ilgen) — consistiria de três fontes escritas originalmente independentes, tinha-se essencialmente a divisão em quatro fontes, na sua forma básica válida ainda hoje. Entretanto, houve depois outra guinada decisiva.

Representou uma reviravolta revolucionária na apreciação das fontes já

identificadas e depois também na interpretação até então válida da história de Israel quando se constatou que a obra até então considerada o escrito básico (com o nome de Deus Elohim) na verdade constitui a fonte mais recente, qual seja, o *Escrito Sacerdotal*, surgido por volta da época exílica. Demorou quase meio século (ca. de 1830-1880) até que se impôs esta versão, que se chama *hipótese Reuss-Graf-Kuenen-Wellhausen* em homenagem a seus incentivadores e representantes principais. Ela se fundamentou primeiramente na comparação das prescrições cúlticas do Escrito Sacerdotal com as informações sobre o culto de Israel contidas nos restantes livros históricos e proféticos. Só mais tarde foram incluídos também os trechos narrativos (cf. § 8a,4). Aí se constatou que o Escrito Sacerdotal e com ele a parte principal das leis (cúlticas) veterotestamentárias só podem ser datados depois dos grandes escritos proféticos, o que se pode resumir na fórmula sucinta: *lex post prophetas* [a lei vem depois dos profetas]. Em razão de ter conquistado o reconhecimento geral para esta hipótese e com isto ter esboçado uma nova concepção da história de Israel, J. Wellhausen pôde ser qualificado de “o maior estudioso alemão do Antigo Testamento do passado” (R. Smend).

Já que a crítica literária posterior representa essencialmente a continuação e correção da posição já defendida por J. Wellhausen, suas obras principais pertinentes: *Die Composition des Hexateuchs (und der literarischen Bücher des Alten Testaments)* (1876s., 1885, 4. ed. 1963) e *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1883, 6. ed. 1923; publicado primeiro em 1878 sob o título *Geschichte Israels*), ainda hoje se lêem com proveito.

Um apanhado geral sintético e ao mesmo tempo detalhado, ainda extremamente notável dos resultados crítico-literários oferece H. Holzinger em *Einleitung in den Hexateuch* (1893), e de forma mais sucinta, C. Steuernagel em *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament* (1912).

Exposições mais recentes encontramos, por exemplo, em M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs* (2. ed., 1960, pp. 17ss.), ou no apêndice da coletânea *Wort und Botschaft des AT* (ed. por J. Schreiner, 3. ed., 1975).

4. Resultados e questões abertas da crítica literária

No último quartel do século passado configurou-se praticamente em definitivo a teoria das condições literárias que, apesar de contestações mais antigas ou recentes, mostrou sua validade em múltiplos momentos e provavelmente também continuará mantendo sua validade, ao contrário do que afirmam previsões cétricas. Embora houvesse várias modificações e complementações, em princípio não mais se apresentaram ou (ainda) não se impuseram novas soluções dos problemas do Pentateuco. Apesar de todas as dúvidas, parece que desde J. Wellhausen o número e a seqüência das diversas fontes escritas estão mais ou menos definidos — designados com as siglas atualmente em uso e complementados com as datações geralmente aceitas:

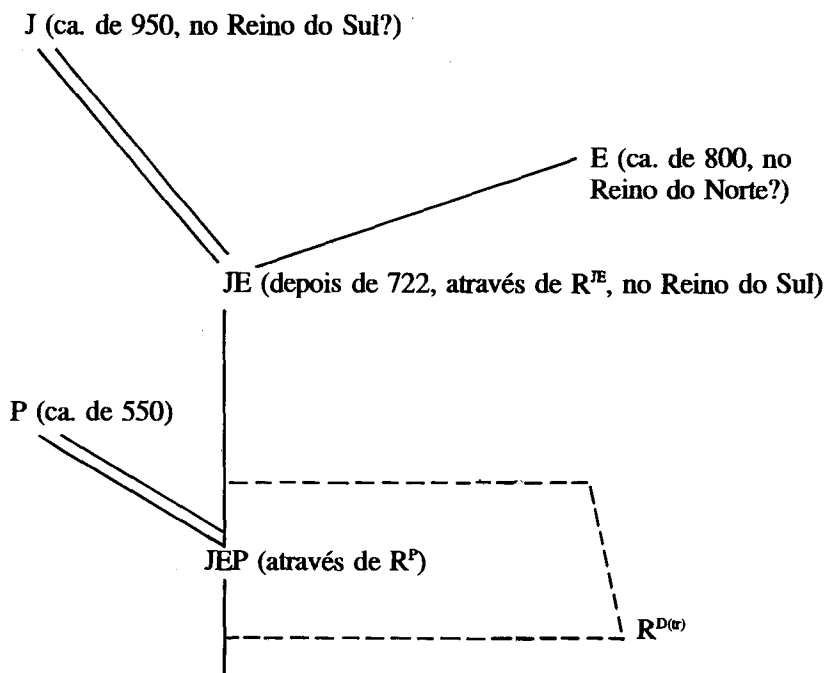
J = Javista	ca. de 950 a.C. (época de Salomão, antes da assim chamada divisão do reino, 926 a.C.)
E = Eloísta	ca. de 800 a.C. (antes do assim chamado profetismo escrito, especialmente Oséias)
D = (Proto)Deuteronômio	aproximadamente século VII a.C. (começo antes da reforma de Josias, 622 a.C.; mais tarde, ampliações extensas)
P = Escrito Sacerdotal	ca. de 550 a.C. (exílio; complementações na época pós-exílica)

Muito provavelmente a formação do Pentateuco não se deu nem pela simples adição das fontes escritas nem pelo enriquecimento gradativo da fonte escrita mais antiga. Antes devemos contar com várias *redações*, que ligaram as fontes escritas originalmente independentes entre si, de forma a criar uma história harmoniosa e coesa da pré-história de Israel. Aí foram inevitáveis certas alterações, reagrupamentos, omissões e também acréscimos.

Incerta permanece a questão em quantas etapas ocorreu a redação; em princípio, porém, devemos distinguir pelo menos três redações:

- R^{JE} = a redação que ligou as fontes escritas mais antigas, J e E. Esta combinação, que surgiu após a derrocada do Reino do Norte (722 a.C.), foi realizada com tamanha habilidade que em certas passagens é impossível separar de novo J e E de forma convincente. Assim se fala (desde J. Wellhausen) também de uma obra jeovista, isto é, javista-eloísta, J/E (cf. § 7a).
- R^P = a redação (decisiva) que ligou na época pós-exílica o jeovista (J/E) com o Escrito Sacerdotal (P) ou, melhor dito, inseriu J/E em P.
- $R^{D(tr)}$ = a redação que inseriu textos, frases ou mesmo partes de sentenças que se aproximam do Deuteronômio em termos de vocabulário, estilo e temática, vinculando desta forma as fontes escritas com o Dt, ou a Obra Historiográfica Deuteronômística (Dt-Rs; cf. item e) abaixo). Se esta redação aconteceu antes ou depois da inserção do Escrito Sacerdotal é discutível, o que representaremos com linhas pontilhadas no esquema a seguir.

Simplificando muito, podemos representar o surgimento do Pentateuco da seguinte maneira num gráfico:



As obras sinalizadas pela linha dupla formam a respectiva base em que a outra obra (assim E em J) ou a combinação preexistente (JE em P) foi inserida (v. abaixo).

Todavia, parece que está-se perdendo hoje o consenso atingido graças a J. Wellhausen; as opiniões atualmente defendidas sobre a existência, extensão, época e local de surgimento das fontes escritas divergem muito. Assim os resultados da pesquisa crítico-literária em geral estão sendo revistos.

Se quisermos evitar na interpretação de textos o perigo de chegar a resultados pré-determinados pelo nosso próprio questionamento ou concepção, temos de distinguir quatro passos metodológicos na crítica literária:

1) Análise (separação): Primeiro devemos analisar tanto quanto possível cada texto em separado, avaliando a sua coesão (estruturação, momentos de ligação), bem como a ausência desta (duplicações, cesuras).

2) Síntese (correlação): Devemos auscultar as partes textuais distinguidas na análise no que se refere às suas ligações recíprocas (coincidências em palavras, temas, motivos, intenções) e examinar a sua harmonia interna (estruturação e desenvolvimento da ação, demais lacunas e falta de coesão). Intenção deste passo é reconstruir, na medida do possível, uma seqüência lógica da ação, narrativas ou discursos coerentes e compreensíveis por si sós — e não fragmentos ou parcelas que não podem ter existido de forma autônoma. Assim a síntese oferece uma espécie de contraprova para a análise.

3) Comparação: Só num passo seguinte poderíamos relacionar as respectivas unidades identificadas com outros textos (reconstruídos), para inserir o resultado isolado num quadro de referência maior e ao mesmo tempo formar correlações mais amplas, seja na circunvizinhança do bloco traditivo, seja na fonte escrita mais abrangente.

Vez por outra, no entanto, os critérios para a separação das fontes ou para o enquadramento de um texto numa determinada fonte escrita não bastam; nestes casos as fontes do Pentateuco talvez estejam por demais entrelaçadas, ou a redação participou mais intensamente na elaboração da forma final do texto.

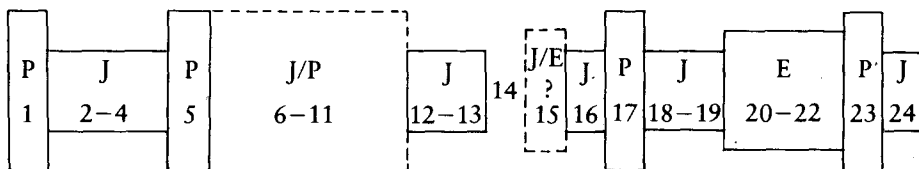
4) Explicação do amálgama textual no estágio atual: como e por que as unidades reconstruídas foram juntadas para formarem a atual estrutura do texto, e como este é estruturado?

Assim a crítica literária parte do texto dado, para retornar mediante a sua reconstrução a ele. A meta tem que ser a de encontrar uma teoria que explique tanto a coesão como também a falta de coesão do texto.

Unilateralidades só serão evitadas se considerarmos neste estudo o maior número possível de pontos de vista e utilizarmos todos os argumentos com sensibilidade para com as respectivas peculiaridades do texto. Razões diversas, independentes entre si, concernentes à linguagem e ao conteúdo, deveriam corroborar a solução preferida (convergência dos critérios).

Impulsos e critérios principais para a separação das fontes no Pentateuco continuam sendo *duplicações* (de textos ou partes de textos, frases e eventualmente também de elementos sintáticos) e a *alternância de nomes de Deus* ou de designações de Deus (Javé, Elohim). Sem dúvida, nos deparamos volta e meia com uma expressão idiomática fixa (p. ex., Gn 32.29: “lutar com Deus ou deuses, e com seres humanos”) ou o tema exige a menção do conceito Deus [divindade] em vez do nome de Javé (p. ex., Gn 3.1ss., especialmente v. 5: “ser como Deus”). Na maioria dos casos, porém, a alternância não se explica objetivamente (p. ex., Êx 3.4a/b). Outras características, como contradições, escolha de vocabulário, diferenças estilísticas e teológicas servem mais para complementar e confirmar a existência de fontes diferentes.

A presença das três fontes escritas (J, E e P) na primeira metade do *Gênesis* pode ser vista no gráfico rudimentar abaixo. P foi representado maior (no sentido vertical) para indicar a função de moldura (não a extensão) do Escrito Sacerdotal. Nos blocos de texto assinalados por linhas pontilhadas encontramos, lado a lado, várias fontes escritas (como acontece de forma mais ou menos constante a partir de Gn 25).



Alguns textos, cujas dificuldades obrigam a reconstrução de duas ou até três narrativas paralelas, podem servir como casos exemplares da crítica literária:

A diferença de números em Gn 6-9 leva à conclusão de que há um fio mais antigo e outro mais recente (J, P); Gn 28.10ss. e Êx 3 contêm duas fontes mais antigas (J, E) e Êx 14 até três fontes (J, P e também E). O fato de o fio mais recente (P) oferecer em Êx 6 uma versão própria da vocação de Moisés, que não foi inserida na narrativa correspondente mais antiga de Êx 3, mostra que P não é uma camada redacional, mas uma unidade autônoma (fonte escrita; cf. § 8a,2).

Um estilo inconfundível só encontramos no Escrito Sacerdotal e na literatura deuteronomíco-deuteronomística. Desta forma podemos distinguir no Pentateuco com maior facilidade este bloco textual mais recente, o Escrito Sacerdotal e a redação deuteronomística, enquanto que não mais conseguimos delimitar com a mesma segurança e rigor fontes escritas mais antigas, principalmente a partir do livro do Êxodo. Estas não têm características tão típicas, mesmo que ocasionalmente sejam perceptíveis (p. ex., em Gn 20-22 E).

Afinal, vale a pena fazer crítica literária nestas condições? Os resultados não são incertos e limitados demais? Sua tarefa consiste não apenas em verificar a extensão, época e local de surgimento das fontes escritas, mas ao mesmo tempo sua intenção teológica: o que a obra pretende dizer na sua situação; visto que cada enunciado do texto está inserido num contexto e se modifica com este, não é possível verificar a intenção teológica de um texto sem considerar seu contexto — original e posterior. Desta maneira o trabalho penoso da crítica literária continua sendo uma tarefa inevitável, mesmo que tenha de ser compreendida com a devida cautela.

Não temos condições de acompanhar os diversos estágios e transformações da história mais recente, muitas vezes sinuosa, da crítica literária, que se caracteriza por uma colorida pluralidade de opiniões desde a passagem do século até a atualidade. Destaquemos apenas ainda *cinco problemas* (a-e) que são significativos por princípio e objeto de constante debate sob diversos aspectos.

a) As fontes escritas identificadas representam uma *unidade* ou há estratificações dentro das fontes?

Para explicar certas irregularidades dentro das três fontes escritas, elas

(principalmente J, mas também E e P) foram subdivididas em vários fios, com maior ou menor sucesso de caso em caso, no final das contas, porém, sem sucesso completo no todo. Até que ponto os autores das fontes escritas são compiladores de tradições preexistentes e até que ponto são autores que criam livremente? As fontes escritas mais antigas (especialmente J) retrabalharam o conteúdo por elas transmitido com tamanho rigor, que surgiu uma unidade coesa que desde a sua origem não pode mais conter saltos e contradições? Se não for assim, ao menos se explicariam incoerências dentro das fontes escritas: estas assimilaram tradições que já estavam mais ou menos definidas, eventualmente até incorporaram material escrito.

Ademais, a fonte escrita mais recente (P; algo similar contudo acontece também com D) é, na sua forma atual, resultado de um processo mais demorado; é, pois, obra de vários autores. Afinal, as obras literárias podem ter sido complementadas posteriormente com acréscimos (material exclusivo).

A separação das fontes avançou incessantemente, mas não goza mais de aprovação geral. Isso não tem a ver apenas com as condições do texto, mas se deve a uma lei universal que se aplica também à crítica literária: quanto mais sofisticada e complicada for uma teoria, tanto mais improvável ela se torna. Inversamente uma teoria se torna tanto mais provável, quanto mais simples for, isto é, quanto maior for o número de fatos que ela explica com o menor número possível de suposições. Neste sentido, a teoria das três fontes (J, E, P) por certo representa um valor-limite que dificilmente pode ser ultrapassado.

b) Como se explicam as *coincidências na estrutura* das fontes escritas?

Foi a fonte escrita mais antiga, o Javista, que deu aos conteúdos do Pentateuco sua forma definida, foi só ele que alinhou os blocos traditivos maiores, como a tradição dos patriarcas e do Sinai, numa sequência coerente, e são as fontes escritas mais recentes dependentes dele? É mais provável que os blocos traditivos tenham formado uma unidade já na tradição oral, de modo que o esquema do Pentateuco já existia em termos gerais quando surgiram as duas fontes escritas mais antigas. Por um lado o Javista e o Eloísta têm tanto em comum em termos de estrutura e conteúdo, que não podem ter surgido de maneira completamente independente um do outro. Por outro lado, porém, se relacionam pouco um com o outro, como mostra a sua formulação, *não sendo, portanto, diretamente dependentes* um do outro.

Embora se multipliquem as vozes que pleiteiam que o Eloísta seja literariamente dependente do Javista (ou também o inverso), raramente há pontos de contato estreitos. Já H. Gunkel afirma com razão “que entre J e E não há um relacionamento literário imediato: nem J copiou de E, nem E de J. Se ambas as fontes às vezes coincidem na formulação, isto se explica pelo fato de utilizarem tradições que têm origem similar” (*Genesis*, p. LXXXIII).

Esta conclusão se justifica mais ainda se as duas fontes escritas surgiram em âmbitos diferentes: J, no Reino do Sul e E, no Reino do Norte.

Assim M. Noth supõe que haja “uma base comum (G = *Grundlage*) de que ambas — independentemente uma da outra — hauriram o cerne de seu conteúdo” (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, p. 41). Também no caso desta grandeza postulada e não imediatamente acessível não se alcançou um consenso generalizado. E ela foi questionada com freqüência justamente nos últimos tempos, mas continua sendo válida porque ajuda a explicar coincidências e diferenças entre J e E. Noth deixa em aberto se essa base G existia em forma escrita ou oral; provavelmente, porém, trata-se de um material *tradicivo oral*, no qual tradições avulsas, ciclos de sagas e blocos *tradicivos* já estavam unidos na sequência de ação mais tarde testemunhada conjuntamente em J e E.

É controvertido se o recente Escrito Sacerdotal conhecia as fontes escritas mais antigas de forma direta ou (antes) também apenas indireta.

c) Como se explica que na sua versão atual as fontes escritas tenham *extensão variada*?

Ocasionalmente já J. Wellhausen observou que na composição das fontes escritas mais antigas se adotou o princípio de tomar o Javista como base e só informar do Eloísta “o que não se achava em absoluto ou não se achava desta forma em J” (*Die Composition des Hexateuchs*, 3. ed., p. 22). Se for válido generalizar esta percepção, uma combinação da hipótese dos documentos e da complementação deve corresponder, em termos gerais, à realidade. Foi isto o que pleiteou M. Noth: o processo redacional sucedeu de tal forma, que sempre havia *uma fonte* que servia de *moldura* onde se inseria outra. Assim o Javista forneceu a base que foi complementada pelo Eloísta, e, muito mais tarde, a narrativa J/E combinada foi inserida, por sua vez, na moldura geral do Escrito Sacerdotal (cf. o gráfico na p. 54). Desta maneira se explicaria o caráter fragmentário do Eloísta; todavia, vez por outra encontramos também lacunas no Javista e no Escrito Sacerdotal.

d) Aonde *terminam as fontes do Pentateuco*?

Podemos verificar a continuação de uma ou até de várias fontes escritas para além do Pentateuco? Por um lado acredita-se que as fontes escritas continuem ainda além do livro de Josué, abrangendo inclusive os livros dos Reis. Por outro lado, em consequência da hipótese antes mencionada, M. Noth defende a opinião de que, visto que o Escrito Sacerdotal termina com a menção da morte de Moisés (Dt 34.7-9), a parte excedente das fontes escritas mais antigas, ou seja, o que as fontes continham da época depois de Moisés, se perdeu quando foram inseridas no Escrito Sacerdotal. Com isto, o problema do Pentateuco praticamente se tornou um problema do Tétrateuco; pois, com exceção de poucos versículos em Dt 34, o Deuterônomo e os livros historiográficos que lhe seguem, pertencem a outro complexo literário.

Se o Javista ou também o Escrito Sacerdotal realmente têm ou não continuidade nas narrativas da tomada da terra no livro de Josué constitui um problema muito discutido de momento.

e) Em que medida a *redação* participa na configuração do Pentateuco?

A questão do alcance da *redação* não é recente, mas sua importância foi de novo reconhecida, e ela constitui um problema importante e controvertido no estágio atual da discussão. Como a interpretação da proclamação profética em grande parte é marcada pela delimitação do que se chama “material autêntico” (§ 13a,3), assim também a avaliação das fontes escritas (mais antigas), a sua datação e muito mais ainda a compreensão de sua intenção teológica dependem da identificação da parte redacional além da atribuição do texto às respectivas fontes escritas.

Portanto, não podemos distribuir todo o conteúdo do texto entre as diversas fontes escritas; resta considerar a parte que se deve à *redação*. Assim são claramente perceptíveis acréscimos a passagens mais antigas, como: “Então falou pela segunda vez o Anjo do Senhor.” (Gn 22.15-18; também Êx 4.13ss.; 19.3ss. e outras.)

Especialmente certas passagens, cujos temas e cuja linguagem evocam o Deuterônomo ou a literatura *deuteronomística*, representam um problema para a crítica literária. Certamente não há no Pentateuco trechos com esta forma de expressão que sejam tão extensos e estejam distribuídos tão regularmente como entre o Deuterônomo e os livros dos Reis (ou também no livro de Jeremias). Neste sentido a situação é diferente. Encontramos, contudo, acréscimos em forma de observações isoladas do tipo deuterônico-deuteronomístico (como em Gn 50.24; Êx 3.8,17) e até passagens mais extensas (como em Êx 13; 23.20ss.; 32.7ss.; 33; 34.10ss. e outras). Parece que as complementações aumentam a partir da vocação de Moisés — por ele a literatura deuterônico-deuteronomística mostra um interesse todo especial.

Neste contexto permanecem em aberto sobretudo três questões:

1) A *redação* imbuída do espírito do Deuterônomo propiciou a unificação da Obra Historiográfica Javista e Eloísta? É, portanto, $R^J = R^{Dr}$? É mais provável que em relação à junção de J e E a *redação* deuterônico-deuteronomística represente uma segunda fase, posterior, porque os trechos redacionais pelo menos em parte podem ser destacados da composição J/E, sem que esta seja destruída.

Em todo caso, por razões metodológicas, temos de diferenciar também entre os acréscimos redacionais, para que possamos delimitar a participação deuteronomística.

2) Os acréscimos conduzem ao Deuterônomo, oferecendo, portanto, uma linguagem pré-deuterônica ou protodeuterônica (do século VII a.C.), ou antes pertencem à época exílica ou pós-exílica? Devemos eventualmente supor que tenha havido uma *redação* que ocorreu em várias etapas e que se estende do assim chamado Protodeute-

ronômico até o Deuteronômico? Mas o material lingüístico disponível basta para comprovar tal diferenciação?

3) Como a redação deuteronômico-deuteronômica se relaciona com a inserção do Deuteronômio no Pentateuco? Ocorreu simultaneamente ou a pressupõe? Pelo menos ocasionalmente a redação lembra camadas posteriores do Deuteronômio ou textos deuteronômicos.

O Dt formava a introdução da Obra Historiográfica Deuteronômica, de modo que houve por certo tempo uma obra literária que abrangia Gn 2 até 2 Rs? A redação deuteronômica no Pentateuco ainda documenta tal obra? Ou o enquadramento do Dt nos estratos de fontes, e com isto também a redação deuteronômico-deuteronômica, apenas ocorreu depois da junção de J/E com P? De qualquer modo se encontram esporadicamente elementos lingüísticos deuteronômicos também em passagens do Escrito Sacerdotal (p. ex., em Nm 14.8; também no Código da Santidade).

Ainda não está decidido se devemos expressar a formação do Pentateuco a grosso modo pela fórmula J-E-D-P ou J-E-P-D.

5. História das formas e das tradições

Novos impulsos para a compreensão do Pentateuco provieram da pesquisa da história das formas e das tradições, que não substitui a crítica literária, mas se baseia nela, a desenvolve e, de certa forma, também a modifica ao retroceder, para além do texto fixado na escrita, até a tradição oral.

H. Gunkel foi pioneiro neste procedimento. Aplicou o enfoque novo — igualmente fecundo para a compreensão dos Salmos e de textos proféticos — especialmente na análise de Gênesis (*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895; *Genesis*, 3. ed. 1910), destacando dos ciclos de sagas existentes as *sagas isoladas* mais antigas (v. abaixo § 5b1). Seu aluno H. Gressmann (*Mose und seine Zeit*, 1913) adotou o mesmo procedimento no caso do livro do Êxodo. G. von Rad complementou o método de trabalho ocupando-se com os complexos abrangentes: a composição e concepção global em que o material original agora está inserido (*Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 1938). Explicou as tradições do Êxodo, do Sinai e da tomada da terra a partir de seu vínculo *cúltico*: estas formavam tradições originalmente independentes, vinculadas a diversos santuários. M. Noth tentou unir análise e síntese, o estudo de tradições particulares com uma visão geral (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948; *Exodus*, ATD 5, 1958). Dividiu o Pentateuco em cinco “temas” principais: saída do Egito, ingresso na terra cultivada, promessa dada aos patriarcas, condução pelo deserto e revelação junto ao monte Sinai, enquanto que considerava o material restante do Pentateuco como “enchimento” ou ampliação. Os temas ou blocos traditivos têm cada qual sua própria história preliminar, não tendo, originalmente, nada a ver com outros blocos. Desta forma não mais se aceita o transcurso histórico como o Pentateuco o relata (cf. § 2a). A pesquisa mais recente em grande parte está marcada pelo confronto com esta concepção.

Por que afinal temos que seguir por este caminho incerto para além do

texto atual até uma história pré-literária que apenas podemos inferir? Por um lado, a época da fixação escrita de um texto pouco revela sobre a idade do seu “material” ou conteúdo; o que foi codificado na escrita numa época tardia não precisa necessariamente ter surgido tarde. Por outro lado, o primeiro testemunho escrito não precisa necessariamente reproduzir de modo imediato o acontecimento histórico que descreve; pelo contrário, em regra ambos, o acontecimento e o relato, estão separados por uma fase mais ou menos longa de tradição oral. Neste estágio, acontecimentos foram atualizados ao serem narrados, seja no santuário, seja na família (cf. Êx 12.26s.; Dt 6.20ss. e outras) ou também por um estamento de contadores de sagas. Acrescentaram-se, neste estágio, motivos novos e diferentes para vivificar e ilustrar os relatos, ou então tradições provenientes de diversos lugares se fundiram numa única corrente traditiva? Como que naturalmente experiências de tempos posteriores penetraram no processo traditivo, de modo que a narrativa na sua forma final pode conter experiências referentes a longos períodos.

Por isto o recuo até a pré-história de um texto — a pergunta por sua origem, desenvolvimento e intenção na fase da tradição oral — não é só necessário, mas, em resumo, apresenta uma vantagem múltipla:

a) A análise da crítica literária reconheceu incoerências no texto, rupturas e contradições, que em muitos casos não consegue mais resolver com seus próprios recursos — a separação sempre mais sutil e complicada das fontes, chegando até a meios e quartos de versículos. Aí o enfoque histórico-traditivo pode ajudar: compreende narrativas isoladas ou complexos narrativos, em última análise até as próprias fontes escritas, como ponto final de um *processo traditivo* prolongado. Dissonâncias que, para o enfoque crítico-literário, teriam que ser explicadas como uma associação mais ou menos arbitrária de fragmentos textuais, explicam-se de modo orgânico e significativo a partir da história do texto, da formação acumulativa da tradição oral e das variações introduzidas no momento da narração oral.

b) Assim o interesse se desloca de uma obra literária escrita num momento determinado para um processo traditivo que talvez abranja várias gerações ou até espaços de tempo ainda maiores, deslocando-se assim também do autor individual para grupos ou “escolas”, isto é, em regra para grandezas anônimas dentre o povo, no santuário ou na corte. Quando a história das formas busca determinar o *Sitz im Leben* [o lugar de origem] de um texto, pergunta pelas condições *sociais* (instituições) em que se formaram e desenvolveram as tradições.

Segundo uma definição conhecida de A. Alt, a pesquisa da história das formas ou dos gêneros se baseia “na percepção de que em cada gênero literário, enquanto este tiver vida própria, determinados conteúdos se vinculam estreitamente a determinadas formas de expressão e na percepção de que estes vínculos característicos não foram sobrepostos ao material posteriormente e de modo arbitrário por autores; pelo contrário,

eles constituíam uma unidade essencial desde sempre, portanto também já no período de formação e transmissão oral popular, antes que se tornassem literatura, visto que correspondiam aos eventos e necessidades vitais recorrentes a partir dos quais cada um dos gêneros literários se desenvolveu.” (*Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 284.)

Em situações típicas e repetitivas “surgem formas lingüísticas apropriadas para o seu propósito e as suas necessidades”. Existe, portanto, uma relação entre a forma lingüística (estilo, gênero, também temas, motivos, palavras-chaves) de um lado e forma de vida, de outro. Esta última é o lugar de origem (*Sitz im Leben*) da forma lingüística.

Por isto a história das formas só informa sobre as expressões vitais de uma comunidade, e não sobre um acontecimento isolado ou até um detalhe biográfico.

Tradições também podem abandonar seu *Sitz im Leben* original, aparecer em contextos bem diferentes e ser transmitidas com novas intenções. Assim temos de distinguir onde surgiu e onde se utilizou determinada forma lingüística ou tradição.

c) Enquanto que a crítica literária reconheceu primordialmente as camadas que perpassam horizontalmente o todo do Pentateuco, surge diante de nossos olhos agora a divisão vertical, em diversos blocos, que já foi percebida pelos representantes da hipótese dos fragmentos. Ao lado das camadas literárias contínuas tornam-se visíveis os blocos ou complexos *tradtivos*, como as histórias dos patriarcas e a revelação do Sinai. Com isto a *unidade do Pentateuco* como um todo volta a ser problemática: quanto tempo os blocos traditivos existiram independentemente, onde confluíram (nos santuários?), e como acabaram formando uma seqüência? Ou nem podemos mais separá-los tão claramente? Será que na origem não estiveram vinculados de modo bem mais estreito?

Enquanto que a crítica literária parte da estrutura do texto atual, a história das tradições percorre o caminho inverso; parte da menor unidade, passando por complexos mais amplos — por exemplo, ciclos de sagas —, até chegar ao texto dado.

Ambos os enfoques, portanto, têm que se encontrar. Mas permanecem algumas perguntas em aberto (cf. a objeção que R. Rendtorff, apoiado na história das tradições, faz à separação das fontes). Objetivo último da explicação deve ser apresentar a história do texto como processo lógico em sua totalidade, detectando principalmente as intenções cambiantes do texto em seus vários estágios — seja de um trecho isolado, de complexos mais abrangentes, ou até do todo do Pentateuco —, partindo dos primórdios mal-e-mal discerníveis na tradição oral, passando pelos estágios intermediários nos blocos traditivos e fontes escritas até chegar à forma canônica final.

d) À medida que se pode identificar o material traditivo que precede a uma obra literária e com isto distinguir entre elementos provenientes da tradição e a contribuição do autor, é possível também destacar a intenção expressa no material traditivo do deslocamento de ênfase que ocorre na fixação por escrito. Este enfoque da assim chamada *história da redação* busca determinar a intenção com que um autor modifica suas tradições ou que impinge às concepções que utiliza. Esta remodelação ou este deslocamento se consegue somente em parte.

Assim, por causa das características próprias do material incorporado, pode-se entender o fato de que nem todos os enunciados textuais correspondem sem mais nem menos à concepção da obra literária.

e) Um caso especial na relação entre tradição e interpretação representa a apropriação de material traditivo ou ideário extrabíblico no AT. Só uma abordagem histórico-traditiva permite que se adote o questionamento *histórico-religioso* de forma apropriada, especialmente a comparação com aspectos análogos do mundo circundante.

Uma problemática que não se podia mais solucionar com auxílio da crítica literária, e que só foi reconhecida em todo o seu alcance depois de J. Wellhausen, é constituída pela ampla gama de paralelos entre textos veterotestamentários e vétero-orientais, por exemplo, entre o mito babilônico da criação *Enuma elish* e Gn 1 ou a tábuas XI da Epopéia de Gilgamesh e a narrativa do dilúvio. Algo análogo acontece com os Salmos, textos legais e sapienciais.

Dependência literária imediata da literatura veterotestamentária em relação à literatura vétero-oriental só ocorre em casos excepcionais; em regra há uma relação indireta, histórico-traditiva. Quando conseguimos captar o que foi assimilado e o que foi adaptado em termos de tradições, qual a inspiração em modelos estranhos e a reinterpretação corretiva dos mesmos, então se tornam visíveis ao mesmo tempo o condicionamento externo e a peculiaridade do texto veterotestamentário.

§ 5

FORMAS NARRATIVAS SELECIONADAS

a) Mito e história dos primórdios

Mitos são “*histórias de deuses*, ao contrário das sagas, cujos protagonistas são seres humanos” (H. Gunkel, *Genesis*, p. XIV). No mito os deuses aparecem personificados e designados com nomes próprios; descreve-se sua conduta, tanto no relacionamento entre eles (casamento, conflitos, etc.) quanto com os seres humanos. Já que o mito se refere aí com frequência a um tempo que precede à experiência histórica (história dos primórdios: teogonia, cosmogonia e antropogenia, paraíso, dilúvio e outros motivos), pode ser repetido no culto e com isto permanecer presente na história. Desta maneira o mito constitui o fundamento da cosmovisão e mantém a ordem cósmica e social.

Neste sentido, a rigor, o AT não contém mitos; ao contrário, até se posiciona de forma reticente em relação a eles, em função de sua perspectiva teológica e histórica. Embora possa expressar sua fé também em linguagem mítica e tome emprestado (na história dos primórdios, no Saltério e no profetismo) farto material de fragmentos narrativos e motivos míticos de seu meio circundante, o próprio AT quase não desenvolve mitos.

O relato de Gn 6.1-4, caso incomum e até singular no AT, que afirma na sua forma primitiva que os gigantes surgiram da união de deuses e seres humanos, aparece despojado de seu sentido etiológico e modificado na sua intenção. Os gigantes não são mais considerados descendentes desta união (v. 4), e só os seres humanos são penalizados pelo incidente, sendo punidos com a limitação de seu tempo de vida (v. 3). Desta forma a tradição mítica se torna narrativa exemplar da atuação reprovável do ser humano (6.5).

Quando o AT aproveita concepções míticas, integra-as na sua própria fé e pensamento, modificando-as essencialmente de três maneiras:

1) A religião de Javé “desde o início é direcionada para o monoteísmo; uma história de deuses, no entanto, requer pelo menos dois deuses (...). O monoteísmo de Israel aceita unicamente aqueles mitos em que Deus atua sozinho (...). Ou a história se passa entre Deus e os seres humanos.” (H. Gunkel, *Genesis*, pp. XIVs.) Assim, na narrativa bíblica do dilúvio, o castigo e a graça, a ira e o arrependimento são obra do único Deus (Gn 6.5ss.; 8.20ss.) — ao contrário do que acontece no paralelo babilônico (*Epopéia de Gilgamesh*,

tábua XI). A *exclusividade* de Deus, que se expressa no primeiro mandamento, não permite que haja mitos referentes a lutas entre deuses, geração ou morte de deuses. Podemos nos referir apenas à criação do mundo e não à de Deus (Gn 1.1; Sl 90.2). Ao contrário da epopéia babilônica sobre a origem do mundo, *Enuma elish*, o caos não é mais visto pela história da criação como um poder personificado que atua por si só, mas apenas como a situação que finda quando Deus cria o mundo (Gn 1.2). Os monstros marinhos passam a ser inócuos (1.21; Sl 104.26), as estrelas não são poderes astrais (cf. Ez 8.16; Dt 4.19) que determinam o destino, mas corpos luminosos criados por Deus; servem apenas para iluminar a terra e diferenciar o dia da noite (Gn 1.14ss.; cf. Sl 136.7ss.). De forma similar os poderes celestiais e demoníacos são humilhados, transformados em servos de Deus (Sl 29; 103.19ss.; cf. Êx 12.23; Am 9.3 e outras).

2) Concepções míticas são transpostas para o *futuro*; isto é, não fundamentam e idealizam a realidade presente, mas lhe contrapõem de modo crítico uma realidade vindoura (Is 1.21-26; 2.2-4,12-17; 11.1; 24.21ss.; 27.1; 65.17ss. e outras). O mítico pode adquirir, assim, a função de expressar a dimensão universal ou até cósmica do acontecimento esperado e com isto da esperança veterotestamentária em geral.

Neste âmbito voltado ao futuro, porém, o AT de fato propiciou a criação de mitos, enquanto que no Antigo Oriente — com exceção dos persas — se conhecem poucos mitos escatológicos.

3) Motivos míticos servem para ilustrar a importância de um acontecimento *histórico* (a assim chamada historização do mito). Atribui-se, por exemplo, à concepção da luta de Deus contra o mar a função de ilustrar a salvação junto ao Mar Vermelho, na saída do Egito (Is 51.9ss., Sl 77.12ss. e outras). A referência à história ocorre em forma de recordação e atualização (Êx 12.11,14 e outras) e não de repetição do passado.

Ao contrário dos assim chamados mitos culturais, em Gn 4.17,20ss. J não se atribui às conquistas culturais e técnicas, tais como ferramentas, ofícios e profissões, uma procedência divina (salvo 3.21 como ato de proteção); elas são, antes, consideradas invenções humanas. Ao ser humano, criado à “imagem” de Deus e, com isto, decerto incumbido de ser o seu representante na terra, concedem-se liberdade e responsabilidade (Gn 1.26ss. P; cf. 2.19; Sl 8) junto com a tarefa de dominar o mundo.

Também os relatos mais ou menos míticos da história dos primórdios não são propriamente autônomos, mas apontam para a exposição histórica que se segue; pois servem de preâmbulo que conduz a esta exposição, com que estão entrelaçados de diversas maneiras. Isto se constata, p. ex., nas *genealogias* (v. acima § 3a3), que estabelecem vínculos transversais — conexões entre grupos de pessoas e povos diferentes e distantes uns dos outros no tempo:

Descendentes de Adão e Caim — Gn 4.1s.,17-24,25s. J; 5.1ss. P

Descendentes de Noé — Gn 10 J/P (tabela dos povos)

Descendentes de Sem — Gn 11.10ss.

As genealogias continuam na história dos patriarcas (Gn 22.20ss.; 25.1ss.,12ss.; 36.10ss.) e na história do povo (especialmente 1 Cr 1-9), visando assim, com ou sem razão, demonstrar uma continuidade histórica.

b) A saga como forma da tradição

No Pentateuco e, para além dele, até o Primeiro Livro de Samuel aproximadamente, a lembrança do passado não se apresenta em forma de historiografia propriamente dita, mas em forma de sagas que, antes de serem fixadas por escrito, foram transmitidas por longo tempo oralmente, de pessoa em pessoa, sofrendo múltiplas influências neste processo.

1. A saga individual

“Saga” é um conceito genérico que precisa ser diferenciado. Isso pode ser feito, classificando-a em diferentes categorias segundo seu conteúdo, sua origem ou função (sagas locais, etiológicas, de heróis e outras). Mas dificilmente se chega a uma definição inequívoca, de validade geral.

H. Gunkel dividiu as sagas veterotestamentárias em três grupos: sagas da história dos primórdios (Gn 1-11), em que se misturam material mítico e lendário na reflexão sobre a humanidade (p. ex., a construção da torre de Babel), as sagas patriarcais dos antepassados de Israel e do seu meio familiar, e as sagas de heróis tribais ou populares como Moisés, Josué, os juízes, mas também profetas (§ 13b1). Da mesma maneira como se podem classificar as sagas segundo os diversos estágios da história de Israel, também podemos dividi-las segundo a alteração da estrutura social a que se referem: narrativas de clãs nômades, de uma sociedade pré-estatal agrícola ou do mundo da corte (*H. J. Hermisson*).

Tal ordenação se sobrepõe a uma outra que diferencia as sagas segundo seu *enredo*, fundo motivador ou motivo principal. Fatores que podem motivar a formação de sagas são, p. ex., um acontecimento histórico, em especial da história da tribo, relações com os povos vizinhos (cf. a descrição do estilo de vida peculiar de Caim, o ancestral dos quenitas, em Gn 4 ou a história da disputa pelos poços em Gn 26), um fenômeno extraordinário na natureza (p. ex. Gn 19; Êx 16s.) ou um ritual cômico (v. abaixo as observações referentes à lenda de santuário). Motivos secundários se agregam aos motivos principais para desenvolver a narrativa.

Muitas vezes explicações de *nomes*, especialmente de topônimos, baseiam-se em associações fonéticas ou jogos de palavras. Assim o nome da cidade de Babel, em babilônico “porta de Deus”, é relacionado em Gn 11.9 com a confusão de línguas. Ou o nome de Moisés, em egípcio “filho”, é interpretado em Êx 2.10 pela palavra da filha do faraó: “porque das águas o tirei” (cf. ainda Gn 25.26; Êx 2.22 e outras). Nestes casos se costuma falar de *etimologias populares*, embora tais jogos de palavras dificilmente pretendam representar etimologias no sentido estrito da palavra.

Vez por outra se encontram também palavras que servem de motivos ou *motes* (p. ex., “ver” em Gn 22.4,13s.).

Numa saga podem se mesclar vários motivos de origem distinta, se sobrepor enunciados de intenção muito diferenciada, de sorte que não se pode mais resumir o sentido do relato numa única frase. Já por isto cada saga contém, ao lado de traços gerais, elementos específicos e singulares e, em última análise, deve ser examinada em sua peculiaridade, embora seja proveitoso compará-la com narrativas similares.

Visto que os limites para outras formas narrativas são fluidos, até mesmo o termo “saga” permanece cambiante e com isto ambíguo. Não obstante, as características formais descobertas há tempos por A. Olrik em sagas procedentes do meio europeu (“Epische Gesetze der Volksdichtung”: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 51, 1909, 1-12) aplicam-se em medida surpreendente também a narrativas veterotestamentárias. Assim podemos detectar, mesmo com ressalvas, certos traços comuns das sagas (especialmente da época dos patriarcas):

1) Aspectos históricos ou políticos são apresentados como aspectos *particulares, pessoais*. A saga condensa o geral, transformando-o em algo individual, integra o destino de povos inteiros em experiências de indivíduos, descreve situações anônimas e impessoais como encontros diretos. Tribos ou povos são apresentados como consangüíneos (v. acima § 3a,3), corporificados nos seus ancestrais. As sagas dos patriarcas relatam sobre as relações entre homem e mulher, pai e filhos ou entre irmãos em forma de “histórias de famílias” (C. Westermann). Desta forma a miséria do povo no Egito se reflete no confronto entre o faraó e as parteiras ou na relação entre mãe, filho e filha do faraó (Êx 1s.) quando o pequeno Moisés é abandonado por força das contingências.

2) Simultaneamente só entram em cena *duas ou três personagens* (lei da dualidade ou trindade). Quando aparece uma terceira figura, uma outra tem de retroceder para segundo plano (cf., p. ex., Gn 21 ou o relacionamento da mãe e da irmã de Moisés com a filha do faraó em Êx 2). Assim os episódios são breves e compreensíveis. A trama não consiste em um emaranhado de motivos e fios narrativos que ora correm lado a lado, ora se entrelaçam, confundem e destacam um do outro. A trama se desenvolve, isto sim, numa singela sucessão de episódios distintos, até chegar ao seu objetivo. As situações se tornam mais

compreensíveis ao se destacarem os protagonistas em relação às personagens secundárias e ao se omitirem aspectos secundários.

3) A saga *tipifica*. Assim o faraó opressor não é Ramsés II ou qualquer outro soberano conhecido pelo nome, mas simplesmente o rei do Egito (Êx 1.8ss.; cf. Gn 12.15ss.), ou a salvadora de Moisés não é qualquer mulher da nobreza egípcia, mas a filha do faraó em pessoa (Êx 2). Personagens secundárias muitas vezes permanecem anônimas. — Os atores costumam ser de tipo e origem diferenciados. Desta maneira a dualidade se polariza, transformando-se em *contraste*: Abel e Caim ou Jacó e Esaú se contrapõem como pastor e caçador, representando deste modo dois estágios culturais diferentes.

4) A aparência física e o caráter de uma pessoa apenas são esboçados de forma extremamente sucinta ou nem sequer se mencionam (p. ex., Gn 25.25). Antes, qualidades e idéias são transpostas para a *ação* (16.6; 18.2ss.; 22.3 e outras). Como a saga costuma proceder de maneira sóbria na sua descrição, podendo omitir traços não absolutamente necessários para a ação principal, questões que nos parecem substanciais podem ficar sem resposta.

Nisto dificilmente se manifesta apenas uma característica geral da saga, mas ao mesmo tempo também uma peculiaridade israelita. E. Auerbach comparou a forma narrativa de Homero, que é amplamente elaborada e ilumina claramente os detalhes, com o relato do sacrifício de Isaque (Gn 22): neste “só se ressalta nos fenômenos aquilo que é importante para o objetivo da ação, o resto permanece no escuro. Apenas os pontos altos decisivos da trama são destacados, os acontecimentos intermediários não têm importância. Tempo e lugar são indefinidos e carecem de interpretação. Pensamentos e sentimentos permanecem implícitos, só são sugeridos pelo silêncio e pela fala fragmentada. Submetido a uma tensão máxima e constante e mostrando-se neste sentido bem mais uniforme, o todo permanece enigmático e obscuro.” (*Mimesis*, 3. ed., 1964, pp. 13s.).

5) Uma outra característica — que distingue especialmente a saga veterotestamentária — é que motivos decisivos para o desenrolar da ação aparecem em forma de *discurso direto* (Gn 26.9ss.; Êx 1.9ss. e outras). Principalmente a palavra de Deus assume muitas vezes importância capital; interpreta na perspectiva ou retrospectiva o ápice ou a reversão do acontecimento em questão. Neste caso se percebe uma intenção teológica do AT que repercute de maneira tal, que molda a forma ou configura a tradição (p. ex., Gn 22.11s.; 18.17ss.). Em sagas tardias os discursos podem ocupar tanto espaço e adquirir tamanho peso, que o desenrolar da ação fica em segundo plano (Gn 24).

6) A saga apresenta em regra um *princípio* e fim claros. Muitas vezes a introdução descreve a situação a partir da qual se desenvolve a ação (p. ex., Gn 18.1b: “Abraão estava assentado à entrada da tenda, no maior calor do dia”, ou Êx 3.1: “Apascentava Moisés o rebanho de Jetro, seu sogro”). Como a fala de Deus, o intróito também pode servir para *interpretar* ou até corrigir *a posteriori* a história tradicional, apresentando como resumo uma espécie de título.

Assim a lenda cáltica da aparição de três seres divinos em Manre é interpretada pelo título no sentido da exclusividade de Deus: “Apareceu Javé a Abraão” (Gn 18.1). De maneira similar se evita a visibilidade de Deus no episódio da sarça ardente com a frase: “Apareceu o mensageiro de Javé a Moisés” (Êx 3.2). A ordem de sacrificar Isaque só serve para provar a obediência de Abraão na fé: “Deus pôs Abraão à prova.” (Gn 22.1.) Função análoga também tem a frase: “Deus criou os céus e a terra” (Gn 1.1.), que unifica diversas tradições sobre a criação.

Visto que uma saga não pretende registrar fatos históricos singulares, mas algo típico, ela mantém — para a compreensão moderna — uma *relação problemática com a história*. Por isto não podemos excluir certos traços “lendários ou fantásticos” da saga para atribuir-lhe então credibilidade histórica; antes, temos de indagar primeiramente por *origem, ensejo e intenção* da mesma.

“Decerto não basta alegar o caráter folclórico desta tradição para descartar certos aspectos que comprometem a sua credibilidade histórica, segundo nossos critérios, e manter então o resto que sobra como ‘núcleo histórico’. (...) Trata-se, antes, de apreender, da maneira mais precisa possível, os pressupostos históricos do surgimento e do desdobramento destas tradições, em cada caso concreto, a partir das próprias tradições (...) Só quem percebeu sob que condições estas tradições surgiram e o que visam pode responder à pergunta inevitável por que selecionam da abundância de acontecimentos justamente o que contam e por que o contam justamente da maneira como o fazem; e só então também pode discernir sobre o que podemos ou não esperar informações delas e que peso devemos atribuir àquilo que dizem e àquilo que omitem.” Todavia, as respostas a estas questões não podem ser inequívocas, mas precisam “ser buscadas de forma combinatória, ponderando todas as circunstâncias (...)”. (M. Noth, *Geschichte Israels*, 3. ed., 1956, p. 49).

Em termos históricos é especialmente importante a seguinte pergunta: pessoa e ação desde sempre já andam juntas? O protagonista (p. ex., Moisés) está originalmente ou só secundariamente vinculado com o conteúdo da saga? Nesta questão não se pode perceber a relação entre a história e a configuração da tradição a um nível genérico, mas apenas de caso em caso e, mesmo então, só com reservas.

Seja qual for a sua origem, na elaboração da saga de qualquer forma se plasaram experiências históricas, em especial teológicas, dos tempos que transmitiram a saga no intuito de interpretar sua respectiva situação. Nela convergem e se condensam experiências de gerações inteiras (G. von Rad). Neste sentido se fundem nela o passado e o presente, que a historiografia procura separar rigorosamente.

“Ao contrário de outras sagas (de heróis), falta em grande parte às sagas israelitas a tendência idealizante, justamente porque Deus é o sujeito interno das sagas. Quanto mais tempo a saga se encontrar sob a influência modeladora da fé das gerações que a transmitem, tanto mais teológico ficará seu conteúdo. Desta maneira a saga se converte mais e mais em testemunho profético que retrojeta a ação de Deus (...) em imagens de validade típica.” (E. Jenni, *ThZ*, 12, 1956, p. 264.)

2. Motivos etiológicos

Muitas vezes ressoa numa saga a pergunta: por que existe determinado nome, lugar, situação ou costume? Como surgiu o que existe? A resposta “sempre é esta: explica-se a situação presente com base na atuação dos antepassados”. As circunstâncias pressupostas, que suscitam a pergunta acima pelo porquê, “são históricas, o modo como são explicadas, porém, é poético” (H. Gunkel, *Genesis*, p. XXI). Partindo-se de um fenômeno chamativo deduz-se um acontecimento histórico que o pode explicar (p. ex., a mulher de Ló em Gn 19 ou a conquista de Jericó em Js 6). O objetivo da etiologia está dado historicamente — mas o mesmo acontece também com o seu ponto de partida?

Por isto o problema da historicidade das etiologias, especialmente dos relatos do livro de Josué, desencadeou uma ampla discussão, que, contudo, faz tempo se acalmou. É que em muitos casos se mostra que o motivo etiológico não coincide com os momentos culminantes de uma narrativa (C. Westermann), representando inclusive um adendo posterior (B. S. Childs, B. O. Long). Então a narrativa não está configurada no sentido da etiologia conclusiva — “até este dia”, “por isto se chama ... desta ou daquela forma” ou algo assim — mas a etiologia acrescenta um novo momento, qual seja, o aspecto etiológico. Também a conclusão etiológica, portanto, não nos dispensa da tarefa de questionar a respectiva narrativa quanto a seu fundo histórico e seu interesse específico.

3. A lenda de santuário

Não na forma, mas no seu conteúdo e na sua função, a lenda de santuário (*Hieros Logos*) representa um tipo específico de saga, de certa maneira um gênero especial de etiologia. Daí se explicam também as outras designações usadas para este tipo de literatura: etiologia cônica ou saga de fundação de um culto. Ela legitima um santuário como local de peregrinação, contando de uma revelação ocorrida naquele local e mostrando desta maneira o caráter sacro do lugar. Num lugar proeminente — seja junto a uma fonte (Gn 16.7), seja junto a uma árvore, pedra ou passo do rio — apareceu inesperadamente uma divindade a uma pessoa, fazendo-a reconhecer: “Quão temível é este lugar! Não é nada menos que a casa de Deus!” (Gn 28.16s.), ou: “O lugar (...) é terra santa.” (Êx 3.5.) Quem é agraciado com uma revelação destas reage, construindo um altar ou fundando um culto e dando um nome a este local extraordinário (Jz 6.24; Gn 28.18s.; cf. 12.7s.; 16.13s.; 22.14; 32.31 e outras). Tais lendas de santuário, cujo núcleo provavelmente é pré-israelita (cf. § 2a,1), estão por trás dos seguintes relatos:

Gn 18 — visita dos três homens junto a uma árvore em Manre perto de Hebrom (cf. Gn 13.18);

Gn 22 — sacrifício de Isaque (originalmente substituição do sacrifício de crianças por sacrifícios de animais);

Gn 28.10ss. — sonho da “escada” celestial junto a uma pedra em Betel (cf. Gn 12.7s.);

Gn 32.23ss. — luta num vau do rio Jaboque em Peniel (cf. Êx 4.24-26);

Êx 3 — sarça ardente;

Jz 6.11ss. — aparição junto a uma árvore em Ofra.

Nos seus detalhes estas e outras narrativas similares (como Gn 35.1ss.; 46.1ss.) são estruturadas de forma bastante diferenciada e apresentam, ao lado de traços comuns, cada qual sua peculiaridade específica. Em todo caso, porém, se evidencia como o significado de uma história pode ser polivalente, desde seu significado original, que só é inferível, até sua intenção no contexto em que agora se encontra. No AT as lendas celtas perderam sua antiga vinculação local, mas, em compensação, passaram a abranger todo o Israel (Gn 32.28) e aprofundaram a sua projeção para o futuro. Não justificam mais o que existe, mas apontam no discurso de promessa para o porvir (28.14ss. e outras), a fim de dar esperança ao ser humano, incentivando-o a caminhar futuro adentro, confiante no cumprimento da promessa.

4. Ciclos de sagas e formas recentes de sagas

H. Gunkel estabeleceu o princípio: quanto mais curta, sucinta e coesa for uma saga, tanto mais antiga ela é. Quanto mais “elaborada” for sua narração, ou quanto menos compreensível for por si mesma, quanto mais pressupuser, portanto, tradições suplementares, tanto mais recente é. O estilo se modifica. Sagas tardias (como o cortejar de Rebeca em Gn 24) são elaboradas com maior riqueza de detalhes. No extenso relato ou “novela” de José inclusive vários episódios se entrelaçam (v. abaixo).

Também as sagas antigas, originalmente autônomas, sofrem uma alteração semântica parecida quando se agregam para formar uma unidade maior, um *ciclo de sagas*. A sua vinculação pode ser ocasionada pela sua proximidade espacial (Js 2ss.), ou pelo fato de terem o mesmo protagonista. No Gênesis os ciclos de sagas mais importantes, que envolvem cada qual duas pessoas, são os seguintes:

Abraão — Ló	Gn 13s.; 18s.
Jacó — Esaú	Gn (25)27s.; 32s. como moldura para:
Jacó — Labão	Gn 29-31

Esta evolução levanta várias questões, tanto histórico-traditivas quanto históricas. Até que ponto os complexos de sagas constituem uma unidade preexistente às fontes escritas? Não haveria também um complexo narrativo dado desde o começo — p. ex., no caso da tradição do êxodo?

Além da forma conceptual do mito e da forma narrativa da saga, encontramos já no Pentateuco outras formas traditivas variadas, como provérbios ou *cânticos*, palavras de bênção ou maldição (Gn 4.23s.; 9.25ss.; 48.15s.; 49; Êx 15; 17.16; Nm 6.24ss.; 10.35s.; 21.17s.,27ss. e outras; cf. § 9a,3).

Não se conhecem no AT *contos fantásticos* autônomos, ocasionalmente, porém, aparecem traços fantásticos isolados. Explicam-se em parte como resquícios de concepções mítico-demoníacas (p. ex. a fala da serpente em Gn 3, ao contrário do jumento em Nm 22).

c) A novela de José

Também a novela de José relata, à primeira vista, sobre uma “história de família”, as vicissitudes ocorridas na vida de Jacó e seus filhos, os conflitos e a reconciliação entre os irmãos, mas abarca bem mais do que este estreito âmbito familiar. Ademais a narrativa parece ser bem menos primitiva que as sagas do tempo dos patriarcas; é mais compreensível e adota um tom mais amistoso. A novela de José constitui “uma unidade com um único arco de tensão” (G. von Rad), que se estende de Gn 37 a 50 (originalmente sem Gn 38; 48s.), compreendendo vários episódios intermediários e momentos retardantes. O estilo narrativo amplo, a estrutura clara e direcionada e sua configuração marcada pela sabedoria da corte conferem à novela de José um destaque especial.

Já que a unidade temática do todo está evidente, aventou-se nos últimos tempos em medida crescente a possibilidade de compreender a narrativa, em termos gerais, como uma grandeza coesa em si. Em vez de dividi-la em dois fios narrativos, como tal grandeza ela teria sido inserida na fonte javista ou apenas mais tarde na obra javista-eloísta combinada.

Encontramos, no entanto, uma série de repetições e irregularidades que dificilmente se podem explicar com base na história da tradição (ou como recurso estilístico). Assim já em Gn 37 (especialmente nos vv. 22ss.) se alternam, por um lado, Judá e Rúben como porta-vozes dos irmãos, enquanto que, por outro lado, aparecem alternadamente os ismaelitas e midianitas como condutores de caravanas (37.22-24,28a,29-31 E). Não só Gn 46.1-5a, mas também 50.15-26 contém elementos tipicamente eloístas (cf. Elohim, “Deus”, como sujeito da oração ou o paralelismo terminológico em Gn 30.2). As frases-chaves em Gn 50.19s. retomam, por sua vez, 45.5bss. e preparam o terreno para Êx 1.15ss.

Quem compreende a história de José como unidade literária, tem de contar com a presença de acréscimos perturbadores — mas podemos fundamentar suficientemente a suposição de que sejam realmente complementações? Assim é mais plausível a acepção tradicional de que as tensões existentes se devem à junção de duas camadas narrativas não muito díspares entre si, o fio javista e o fio eloísta, que foram entrelaçados aqui com muita habilidade. A participação

do Escrito Sacerdotal (principalmente em 37.1; 46.6ss.; 48.3-6; 49.29-33; 50.12s.) é reduzida; a fonte escrita mais recente se contenta com algumas poucas frases, sem apresentar o desenrolar da ação.

- Gn 37 Introdução: conflito entre os irmãos. Predestinação de José para a função de regente (túnica, sonhos). Venda para o Egito.
- 38 Intercalação: Judá e sua nora Tamar.
Primeiro filho: Perez, antepassado de Davi (Rt 4.12,18ss.).
- 39-41 Ascensão de José do cárcere para o posto de representante do faraó.
39 José e Potifar
40 Sonhos dos dois funcionários da corte
41 Sonhos do faraó: sete anos de fartura e sete anos de fome. José (41.38s.), um intérprete sábio de sonhos, dotado do Espírito, como mais tarde Daniel (Dn 2; 4s.). Introduziu o armazenamento estratégico de víveres no Egito (cf. 47.13ss.). Casou com a filha de um sacerdote egípcio, que deu à luz Manassés e Efraim.
- 42-45 Encaminhamento da reconciliação com os irmãos.
42 Primeira viagem dos irmãos ao Egito.
43 Segunda viagem, na companhia de Benjamim.
44 O copo. A fala de Judá: proposta troca de Benjamim. Preocupação com o pai (vv. 18-34).
45 José se dá a conhecer: primeira reconciliação.
- 46-47 Encaminhamento do reencontro com o pai.
46 Revelação em Berseba. Mudança de Jacó para o Egito.
47.1-12 Jacó diante do faraó. Assentamento em Gósen (46.28ss.; 45.11; 47.27).
47.13ss. José como administrador: egípcios, escravos do faraó.
- 48-49 Testamento de Jacó. Duas intercalações.
48 Bênção do filho mais novo de José, Efraim, antes do mais velho, Manassés.
49 Bênção dos doze filhos de Jacó. Ditos tribais como a bênção de Moisés em Dt 33.
Censura de Rúben, Simeão, Levi; exaltação de Judá e José.
- 50 Morte e sepultamento de Jacó em Hebrom (49.29ss.).
Depois da primeira reconciliação (45.5ss.), a reconciliação definitiva de José com seus irmãos (50.15ss.).
Morte de José, sepultamento em Siquém (50.25s.; Js 24.32).

Na transição de Gênesis para o livro do Êxodo, cabe à história de José a função de refazer o caminho dos filhos de Jacó-Israel para o Egito e estabelecer desta maneira a ligação entre a época dos patriarcas e a época mosaica. Até que ponto, porém, esta vinculação é original, e até que ponto ocorreu posteriormente (v. acima § 2a)? De quando são os episódios egípcios da narrativa (como Gn 41.45,50; 40.1s.; 43.32)? Mesmo que não haja espaço na história política do

Egito para a figura e o cargo de José, a tradição não precisa carecer de respaldo na história. O mais provável é que a versão mais antiga da história de José provenha do Reino do Norte ou do âmbito da Palestina Central (48.22; Js 17.16ss.; 24.32; Jz 1.22s.), que desde muito cedo já mantinha relações com o Egito (cf. Gn 46.1ss.). É de se supor que a denominação “(casa de) José” se aplique aos descendentes do grupo que esteve no Egito.

Será que depois a narrativa foi retrabalhada na corte de Jerusalém, nos primórdios da monarquia? O fundo de sabedoria cultivada na corte faz lembrar o assim chamado *iluminismo salomônico* (G. von Rad). Isto corresponderia à datação habitual, mesmo que controvertida, do Javista. Contudo, é difícil datar a narrativa de José quando tomada em separado.

Ao contrário das lendas de santuário, a novela de José silencia a respeito de aparições e falas de Deus (com exceção de Gn 46.1ss.); também faltam sagas vinculadas a locais. De maneira análoga aos relatos sobre Davi (v. abaixo § 11c3), a história com toda a sua trama emaranhada é compreendida como um complexo dinâmico de causa e efeito, dentro do qual ocorre a ação humana. Mas em todas as decisões e acontecimentos se realiza o desígnio de Deus. Já a sabedoria reconhece que a atuação de Deus pode permanecer misteriosa e incompreensível (Pv 16.9; 19.21; 20.24; 21.30s.). Mas a história de José se projeta para além desta percepção, confessando que Deus pode aproveitar inclusive a injustiça e maldade humana em prol de seus planos; mesmo que apresente desvios, seu caminho alcança sua meta. Os irmãos procuram impedir à força que se concretize o futuro previsto nos sonhos de José, a prostração diante de José (Gn 37), e justamente assim precipitam os acontecimentos (42.6ss.; 44.14ss.; 50.18). José é salvo, precisa, no entanto, sujeitar-se a uma vida de escravo; só ascende ao cargo de substituto imediato do faraó egípcio (41.40ss.; 45.26; cf. Sl 105.16ss.) depois de superar grandes dificuldades. Quando os irmãos temem a sua vingança após a morte do pai, que ainda conseguiu rever o seu filho tido como morto, José objeta: “Não temais; acaso estou eu em lugar de Deus? O que planejastes de mal contra mim, Deus o planejou para o bem.” (Gn 50.19s. E; cf. 45.5ss.)

Com isto José não só desiste de julgar os irmãos, deixando seu julgamento a cargo de Deus (Pv 20.22), mas entende que toda a questão já foi “resolvida por Deus” (O. Procksch). José não precisa mais demonstrar magnanimidade; pois Deus já concedeu perdão pela maneira como conduziu a história, ao romper a vinculação entre a ação (causa) e o destino (efeito) humanos, transformando desgraça em salvação. Mas, esperançosa, a narrativa aponta para além do quadro familiar: Deus transformou o mal em bem, para “manter vivo um grande povo” (Gn 50.20; cf. Êx 1.15ss.).

§ 6

A OBRA HISTORIOGRÁFICA JAVISTA

a) Questões introdutórias

1. *Importância*: Decerto se reconheceu com razão a primazia da camada javista entre as fontes escritas do Pentateuco: nela está “contido o que há de teologicamente mais substancial em toda a narrativa do Pentateuco” (M. Noth) — por um lado, a percepção radical da culpa humana (Gn 6.5; 8.21), por outro lado, a promessa de que serão benditas “todas as famílias da terra” (12.3). Ao mesmo tempo a história do Javista é a obra historiográfica mais antiga que se conhece, que tenha extensão tão considerável e que abranja épocas diversas, embora o Antigo Oriente também já conhecesse a vinculação de relatos sobre os primórdios e a história, de narrativas anteriores e posteriores ao dilúvio. O Javista é “o primeiro que concebeu a idéia de uma história universal unitária onde os acontecimentos em Israel se enquadram e exercem uma função bem específica, quer dizer decisiva” (J. Hempel).

É no Javista que se registra pela primeira vez por escrito o arcabouço do Pentateuco — desde a história dos primórdios até a tomada da terra —, porém dificilmente ele mesmo o criou, amalgamando, assim os blocos traditivos para formarem uma unidade (v. acima § 4b4,b). Segundo G. von Rad, o Javista ampliou a seqüência narrativa preexistente: eleição dos patriarcas — libertação do Egito — tomada da terra (cf. Dt 26.5ss.) em *três* sentidos, qual seja: antepôs a história dos primórdios, ampliou a história dos patriarcas (Dt 26.5 só menciona um único patriarca) e inseriu a revelação no Sinai. No entanto, esta concepção atribui um papel demasiado relevante ao Javista: dos três desenvolvimentos, dois, a ordenação dos patriarcas em uma cadeia genealógica Abraão — Isaque — Jacó e a vinculação do evento da saída do Egito com a revelação no Sinai já ocorreram antes e, por isto, já são também do conhecimento do Eloísta. Contribuição própria do Javista — em que é acompanhado apenas pelo posterior Escrito Sacerdotal — parece ter sido, porém, a *anteposição da história dos primórdios* (Gn 1-11); o Eloísta inicia apenas com a época dos patriarcas e com isto decerto conservou o estágio traditivo mais antigo.

2. *Delimitação*: Enquanto que há consenso geral de que o Javista inicia com a história da criação e do paraíso (Gn 2.4bss.), tanto mais controverso é o seu

final. Essencialmente dispomos de três propostas de solução: a) Uma corrente de opinião mais antiga acreditava que o fio do Javista se estendia para além do Pentateuco, através dos livros de Josué, Juízes e Samuel, até a assim chamada *divisão do reino*, portanto até o desmoronamento do reino davídico após a morte de Salomão (1 Rs 12.19; segundo G. Hölscher e outros). Todavia, tanto a linguagem como também o entrelaçamento do material traditivo tão longe do Pentateuco não indicam de forma inequívoca que haja uma fonte escrita contínua. b) Segundo uma outra concepção, renovada recentemente, a exposição javista se estende até a *tomada da terra* inclusive, ou seja até o relato um tanto estranho de Jz 1 ou, pelo menos, até as narrativas do livro de Josué. De fato, dificilmente há quem duvide que a obra historiográfica javista trate (no mínimo) ainda da tomada da terra pelas tribos. Afinal, ela não só transmite a promessa da terra (Gn 12.1,7; 28.15; Nm 10.29 e outras), mas contém ainda algumas indicações sobre a imigração das tribos transjordanianas (Nm 32; cf. ainda Nm 13.18ss.). Entretanto, até agora não se comprovou ainda de forma convincente que textos fora do Pentateuco façam parte do Javista; algumas afinidades lingüísticas (compare, p. ex. Êx 16.35 com Js 5.12 ou Êx 3.5 com Js 5.15) não bastam como provas. c) Assim daremos preferência ao ponto de vista defendido por M. Noth enquanto não se achar uma resposta satisfatória para a pergunta ainda em aberto referente ao final da obra historiográfica javista: esse final (com a narrativa da tomada da terra) *perdeu-se* por ocasião da sua inserção no Escrito Sacerdotal ou no Pentateuco (v. acima § 4b4,d). O final ainda conservado apresenta-se de fato na extensa perícope de Balaão em Nm 22-24, a que apenas seguem ainda algumas frases isoladas em Nm 25 (vv. 1-5) e 32. Por conseguinte encontramos passagens javistas identificáveis apenas nos livros de Gn, Êx e Nm.

Minuciosamente são relatadas a história dos primórdios (Gn 2-4; 68*; 9.18ss.; 11.1-9 e outras), a época dos patriarcas (12-13*; 18-19*; 24; 28.10ss.*; 32.23ss; 37-50* e outras) e a saída do Egito (Êx 1-17*), enquanto que a perícope do Sinai só foi conservada de forma sucinta (mas pelo menos existe em Êx 19*). Entre os textos cuja autoria habitualmente se atribui a J estão alguns, como Gn 15 (aliança com Abraão), Êx 34 (Decálogo Cúltico) ou Êx 4, que foram omitidos por serem especialmente controvertidos; dependendo de onde são enquadrados, altera-se em menor ou maior grau a compreensão da obra no seu todo.

3. Situação: Embora o final da obra historiográfica javista seja controvertido, em geral há consenso quanto ao seu surgimento, que se situa na *época áurea de Salomão*, portanto, por volta de 950 a.C. Provavelmente esta época oferecia os pré-requisitos materiais necessários para a elaboração de um escrito tão extenso, existindo uma escola de escribas na corte, onde eram formados os funcionários públicos; ao mesmo tempo as relações internacionais (estados vizinhos dependentes de Israel, comércio) eram propícias para suscitar uma reflexão sobre o relacionamento de Israel com outros povos.

Argumentos importantes para recuar bastante a datação até a época de Salomão são, por exemplo: a) Parece que as novas impressões dos primórdios da monarquia motivaram a retrospectiva do passado mais recente ou mais remoto; pois as narrativas da *ascensão de Davi e sua sucessão no trono* (1 Sm 16-1 Rs 2) são mais ou menos contemporâneas e aparentadas com o Javista (cf. com relação ao “grande nome” Gn 11.4; 12.2; 2 Sm 7.9; v. abaixo § 11c3). b) O Javista menciona em sua obra justamente os *povos vizinhos* (como os cananeus em Gn 9.18ss.; filisteus em Gn 26; arameus em Gn 29ss.; Amom, Moabe, Edom), que tiveram importância para Israel na era pan-israelita de Davi e Salomão (especialmente 2 Sm 8). c) A narrativa de *Noé, o viticultor* (Gn 9.18-25), que tem o propósito de amaldiçoar Canaã como também sujeitá-lo sob Sem (isto é, Israel) e Jafé (isto é, os filisteus): “Bendito seja Javé, o Deus de Sem! E Canaã seja seu servo!”, pressupõe as circunstâncias vigentes durante o grande reino davídico. O mesmo vale tanto para a referência indireta a Davi como “astro procedente de Jacó” (Nm 24.15-19), quanto para a alusão à sujeição de Edom (compare Gn 25.23; 27.40a com 2 Sm 8.13s.; Gn 27.40b, acréscimo a partir de 1 Rs 11.14ss.; 2 Rs 8.20ss?). d) O fato de que J integra várias tradições de Judá (Gn 38) ou do Sul (Gn 4; 19; também Nm 13s.; 16) na sua exposição, corresponde à posição de Judá desde o reinado de Davi (2 Sm 2). e) A descrição da corvéia a que Israel foi submetido no Egito em Êx 1.11 parece que se inspirou nas condições vigentes durante o tempo em que Salomão esteve ocupado em fazer obras públicas (1 Rs 9.15,19; cf. 5.29; 11.28); dependentes foram forçados a trabalhar nas construções. Desta forma é possível que se possa situar o surgimento da obra historiográfica javista mais próximo do *período das construções* executadas por Salomão. f) Por fim, esta época não só experimentou um florescimento político-econômico, mas também espiritual, o “*iluminismo salomônico*” (G. von Rad). De fato, o Javista se caracteriza por intensa espiritualidade que revela sua afinidade com a sabedoria, provavelmente cultivada naquela escola de funcionários públicos. Não quer a história dos primórdios dar uma resposta narrativa à pergunta levantada pela sabedoria (Sl 8.5 e outras): o que é o ser humano?

Decerto algumas observações comprovam apenas a idade da tradição que a fonte escrita adota (*terminus ante quem non*). Ao contrário do que postula uma tendência mais recente (H. H. Schmid e outros), porém, não é necessário datar o Javista numa época posterior, visto que não pressupõe nem o fim do império davídico com o dualismo de Judá e Israel, nem a ameaça representada pelos assírios ou a mensagem profética de juízo, muito menos ainda a reivindicação deuteronomica da centralização do culto (reforma de Josias) ou até o exílio. Ademais J expõe muitas vezes, não em sua estrutura global, mas em narrativas isoladas, uma versão mais antiga da tradição que E (v. abaixo § 7a,1).

Todavia, temos de distinguir com cuidado entre o conteúdo básico mais antigo e ampliações redacionais mais recentes (v. acima § 4b4,e).

Uma parte dos argumentos decisivos para a datação também pode ser aproveitada para responder à pergunta pelo *local de origem* do Javista. Em razão da assimilação de tradições provenientes do Sul (v. d) costuma-se considerar em geral o Javista como sendo *oriundo do Reino do Sul, Judá*. O mais provável é que tenha vindo do interior (O. H. Steck) e não da sua capital, visto que não se destacam concepções tipicamente jerosolimitas.

4. *Unidade*: Até que ponto as passagens javistas — que se obtêm depois da exclusão de P, E e acréscimos redacionais — representam uma unidade? Esta pergunta, que até agora ainda não foi respondida de maneira satisfatória, se coloca em termos crítico-literários e histórico-traditivos. Vários estudiosos (R. Smend sen. e outros) separaram novamente o conteúdo básico de J em *duas fontes*: o Javista mais antigo (J¹, J^a; Eissfeldt; L[aienquelle]; de forma similar Fohrer: N[omadenquelle]), e o mais recente (J², J). Esta “hipótese mais recente de documentos” a obra *Hexateuch-Synopse* de O. Eissfeldt (1922. 1962) apresenta de maneira didática. Todavia, até o momento não se conseguiu encontrar o real inter-relacionamento entre os textos excluídos, geralmente considerados mais antigos. Até sua própria delimitação é questionável, de modo que é aconselhável desistir desta separação adicional de fontes. Entretanto, isto não impede que o trabalho crítico-literário no Javista possa prosseguir em duas direções: sua obra baseia-se em textos já codificados na escrita? Até que ponto foi complementado *a posteriori* por acréscimos que igualmente utilizam o nome de Javé (como Gn 4.25s.; 6.1-4), mas prejudicam um pouco a coesão da fonte escrita? Parece mais promissor indagar pela história posterior e redacional do texto.

Sem dúvida existem dentro das passagens javistas tensões consideráveis. Por exemplo, a tabela dos povos de Gn 10 e a narrativa da construção da torre se contradizem, na medida em que Gn 11 mais uma vez pressupõe a unidade da humanidade. Ou as conquistas culturais (Gn 4.17ss.) não são de novo destruídas pelo dilúvio (Gn 6ss.)? Podemos, portanto, pressupor que J seja uma obra narrativa elaborada com rigor lógico (v. acima § 4b4,a)?

Ocultam-se atrás de J e E “não escritores distintos, mas escolas narrativas” (H. Gunkel, *Genesis*, p. LXXXV)? “Seria absolutamente plausível imaginar uma história de J cuja constituição básica tivesse iniciado não muito depois da formação estatal e que finalizasse não muito antes da dissolução do Estado com a anteposição da história dos primórdios e a inserção de alguns trechos de cunho novelístico” (R. Smend, *Die Entstehung des AT*, p. 94). Onde, no entanto, podemos comprovar um crescimento gradual dentro da camada javista — que se estendesse por séculos — com progressivos acréscimos no texto, como aconteceu provavelmente com o Deuteronômio?

Certas irregularidades explicam-se mais facilmente em termos histórico-traditivos; são “sinais da intenção de não abrir mão de nenhuma parcela da tradição” (J. Hempel). O Javista não manipulava a tradição com a mesma desenvoltura que mais tarde demonstrou o Escrito Sacerdotal. Ele próprio só

formulou parte de suas narrativas, acolhendo, portanto, tradições sem ajustá-las entre si por completo; elaborou, isto sim, a concepção geral, mas é pouco provável que tenha elaborado todas as tradições.

De fato, percebe-se pouco de uma intenção que perpassasse *toda* a obra javista e se manifeste em repetidas expressões idiomáticas. Embora se possa depreender da história dos primórdios a intenção do Javista na amarração das diversas narrativas entre si, que além do mais correspondem bem à palavra programática de Gn 12.1-3, nos blocos traditivos restantes é mais difícil diferenciar inequivocamente tradição e intenção. Só esporadicamente se conseguem determinar com maior precisão as intenções teológicas básicas que norteiam a elaboração do conteúdo.

b) Intenções teológicas

1. Com a anteposição da história dos primórdios, a obra javista e com ela todo o Pentateuco mais tarde adquirem uma dimensão *universal*. E quando o Javista utiliza desde a criação o nome de Javé (ao contrário de E e P) e supõe que a humanidade adore desde tempos imemoriais a Javé (Gn 4.26, acréscimo?; cf. 8.20; 9.26), o Deus do povo se apresenta, de antemão, como Deus da humanidade, juiz dos povos (Gn 4; 11; cf. 24.3,7). Na história dos primórdios o Javista expõe de forma exemplar o destino do ser humano em sua ambivalência, qual seja, como multiplicação e diminuição, com poder e impotência, na graça e em juízo.

No século X a.C. provavelmente ainda não era óbvio para Israel reconhecer em Javé não apenas o que auxilia em tempos históricos de necessidade, mas também como *Criador* (Gn 14.19ss.; 1 Rs 8.12; também Sl 24.2 e outras). Dois séculos mais tarde, pelo menos, ainda se contesta a convicção de que Javé dá a chuva (Gn 2.5; 7.4), estabelece o ritmo da sementeira e colheita, verão e inverno (8.22) e com isto toda a fertilidade (1 Rs 17s.; Os 2).

O *relato da criação* em Gn 2.4bss. difere fundamentalmente tanto em sua perspectiva quanto no desenvolvimento narrativo de Gn 1 P: enquanto que em Gn 1 aparece a amplitude cósmica, Gn 2 mostra o ambiente do agricultor. Enquanto que em Gn 1 a água precisa ser represada (transformando-se o caos em mar), em Gn 2 ela atua de modo vivificante, tornando o deserto terra arável (trata-se no primeiro caso de tradição babilônica e no segundo de tradição palestinese?). Em Gn 2 não é a humanidade que é criada (Gn 1.26ss.), mas dois indivíduos, e ainda por cima um depois do outro. Deus considera aqui a sua criação “não boa” (2.18), porque o homem que formou de argila (2.7; cf. Jr 18.3s.) está só. A providência de Deus só tem sucesso na sua segunda tentativa; não nos animais, que são subordinados ao ser humano, mas só na mulher o homem encontra sua parceira, o “auxílio complementar” à sua altura, tornando-se, assim, homem (2.19ss.). A história, portanto, enfatiza (ao contrário de 1 Co 11.7ss.; 1 Tm 2.11ss.) a igualdade de homem e mulher segundo a criação; a subordinação da mulher ao homem ocorre em consequência da maldição (Gn 3.16).

Ao contrário de Gn 1 P o relato de criação javista, contudo, não possui autonomia própria, mas apenas prepara o terreno para o *relato do paraíso*. Desde o início, o Javista vê a criação, o pecado e o sofrimento, o bem e o mal entrelaçados (compare com a sequência Gn 1.31 e 6.13 P). Por esta razão os relatos da criação e do paraíso, que pela história da tradição originalmente eram independentes entre si, foram entrelaçados: no encontro com Deus, que lhe designa o Jardim como espaço vital e lugar de trabalho (2.8,15), a criatura o enfrenta com dúvidas e em desobediência. Mesmo assim Deus não realiza sua ameaça de que “no dia em que comeres da árvore do bem e do mal, certamente morrerás” (2.17), mas continua misericordioso no juízo, impede o pior para o ser humano, ao garantir-lhe ainda proteção (3.21, em contraposição a 3.7) apesar de toda a dureza do castigo — maldição lançada sobre o campo de trabalho do ser humano, bloqueio do acesso à vida eterna, expulsão do Jardim (3.14ss., 22ss.). As palavras de maldição criam etiologicalmente as condições de vida atuais com suas aflições, como as dores da mulher na hora do parto ou a fadiga do homem no seu trabalho de prover o sustento, mas não acarretam a morte imediata nem (ao contrário de Rm 5.12) a mortalidade em si para o ser humano. Já o fato do ser humano originar-se do “pó” — e do sopro divino — aponta de antemão para sua finitude (cf. 2.7 com 3.19; também Ec 12.7; Jó 10.9).

Em Gn 4 a narrativa de *Caim* e Abel retoma uma tradição que explica, a partir do ponto de vista israelita, o fenômeno dos quenitas: também eles são adoradores de Javé, mas não possuem terras. Seu ancestral, ou seja, sua figura representativa é Caim, que carrega um sinal de Javé, mas é errante e fugitivo (4.14s.; cf. Jz 1.16). Esta narrativa tribal foi ampliada dentro do quadro da história dos primórdios javista para dimensões humanas universais. Depois de Gn 2s., que apresenta tanto o relacionamento entre Deus e o ser humano quanto o relacionamento entre o homem e a mulher, Gn 4 descreve tipicamente mais uma possibilidade básica da existência humana: o relacionamento entre irmãos, retratado como confronto hostil. O comportamento de Caim é típico: quem derrama sangue humano, mata seu irmão. Assim Gn 4 fala, sem dúvida, de um agravamento da maldade humana. Aliás, ambas as narrativas estão inter-relacionadas por semelhanças estruturais (“Onde estás? — Onde está teu irmão?”: 3.9; 4.9; maldição lançada sobre a lavoura, respectivamente sobre Caim: 3.17; 4.11). Assim como Deus não despede Adão do Jardim sem garantir-lhe proteção, também o assassino Caim não é expulso impiedosamente da presença de Deus, mas é protegido de ser assassinado pelo sinal.

2. O Javista chega a perceber criticamente toda a profundidade abissal da maldade humana, que somente Jeremias (13.23) e o Salmista (51.7; também 1 Rs 8.46; Pv 20.9 e outras), bem mais tarde, expressam: “O desígnio do coração humano, isto é, seu pensamento e vontade, são maus desde a sua mocidade” (Gn 8.21; 6.5).

Como Gn 3s., a *narrativa do dilúvio* em Gn 6-8* encerra em si o motivo da preservação: Deus pode aniquilar o que criou, mas tem piedade de um homem. Desta maneira J interpreta a tradição difundida em âmbito universal em dois sentidos:

Por um lado, J justifica o dilúvio — dentro de uma moldura por ele livremente formulada (6.5-8; 8.21s. após a conclusão tradicional 8.20) — com a maldade humana.

Suas palavras dão razão a Deus, ao interpretarem a calamidade como consequência do desígnio pecador do ser humano. Com isto o dilúvio se converte em juízo punitivo que o ser humano pode entender por ter sido causado pelo seu comportamento.

Por outro lado, a tradição popular da “justiça” de Noé (Ez 14.14,20; cf. Gn 6.9 P; 5.29 J) é reinterpretada no sentido passivo: Noé “achou graça” (6.8), foi reconhecido como “justo” (7.1; cf. 18.3; 19.19). Desta forma se evita que a posição privilegiada de Noé, de ser “resto” no meio da *massa perditionis*, seja associada à sua moralidade e piedade (continuação em Hb 11.7).

Também em outras ocasiões J não delinea seus protagonistas como figuras idealizadas: nem Abraão (Gn 12.10ss; 16), nem Jacó (Gn 27) ou Moisés (Êx 2) aparecem como pessoas virtuosas e justificadas pelos seus atos.

O juízo de Deus não melhora o ser humano; ele continua sendo o que é (Gn 8.21; cf. 18.20s. e o diálogo subsequente, provavelmente mais tardio, sobre a justiça de Deus). Esta percepção, desenvolvida por J de forma narrativa, sem que formule um conceito próprio de “pecado”, não se restringe em absoluto apenas a Israel; antes, o Javista pronuncia, a partir da fé, uma sentença sobre o ser humano como tal (cf. Rm 7).

No todo transparece, pelas variadas narrativas de Gn 2-8, uma estrutura básica ou uma trama que podemos talvez parafrasear com os estágios: providência salutar de Deus — culpa do ser humano — castigo — preservação graciosa e, com isto, a chance de recomeçar.

3. Como acontece também na história dos primórdios, o Javista costuma interpretar as tradições preexistentes, introduzindo em passagens decisivas *falas de Javé* que contêm concepções teológicas norteadoras (Gn 2.16s.; 3.14-19; 4.6s,11ss.; 6.3,5-8; 8.21s.; 11.6s.; 12.1-3; 13.14-17; 18.17ss.; 26.24; 28.13-15; 31.3 e outras). Enquanto que na história dos patriarcas as palavras de Deus são promessas, na história dos primórdios elas têm caráter ameaçador ou punitivo — com uma exceção ponderável: a promessa de não mais amaldiçoar a terra, isto é, não mais prejudicá-la (8.21s.). Parece que aí ressoam tradições vétero-orientais segundo as quais o dilúvio encerra o tempo dos primórdios. Mas a seqüência de pecado e castigo ainda não se interrompe (Gn 11); antes, aquela concepção dada é sobrepujada pela compreensão especificamente israelita de história, segundo a qual apenas o tempo dos patriarcas com a vocação de Abraão encerra o tempo dos primórdios.

Assim a *palavra de bênção* em Gn 12.1-3 constitui a conclusão da história dos primórdios, o objetivo das palavras de maldição nela contidas (3.14,17; 4.11; 5.29; 9.25) e a abertura de um futuro venturoso. A humanidade por si está em desgraça e carece da salvação oferecida por Deus em Abraão: “A assim chamada história dos primórdios explica de antemão por que todas as famílias da terra precisam de bênção” (H. W. Wolff, p. 359). Os motivos da promessa de descendência numerosa e de terra, transmitidos pela fé dos patriarcas (cf.

12.6; 28.13s.), só ressoam de forma bem genérica e preparam a promessa mais abrangente (12.3):

“Abençoarei os que te abençoarem,
e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem;
em ti serão benditas todas as famílias da terra.”

No relacionamento com Abraão se deveria decidir o destino da humanidade; todos deveriam compartilhar da sua bênção. Estaria o Javista contrapondo esta promessa à ambição pelo poder e à arrogância de seu tempo? Explicitamente não há referência à sua situação histórica; a palavra também promete um futuro ainda não-cumprido, que não foi garantido pela realidade política nem na era davídico-salomônica. Podemos detectar aí a esperança do Javista, que, como as outras fontes escritas, se mostra muito reticente em fazer declarações de cunho escatológico? De qualquer forma essa palavra programática interpreta de modo novo e universal a tradição dos patriarcas. Na redação final do Pentateuco, tal como se apresenta a nós, esta palavra ainda introduz a história dos patriarcas, oferecendo desta maneira uma espécie de “sentido global” da tradição dos patriarcas — se é que realmente podemos esperar que haja tal sentido depois da unificação de correntes traditivas e fontes escritas antes independentes.

A promessa da bênção retorna vez por outra na exposição javista (Gn 18.18; 28.14; cf. 22.18; 26.4; Nm 24.9), e ninguém menos que o faraó tem de confirmar o seu cumprimento: “O povo dos israelitas é por demais numeroso e forte para nós” (Êx 1.9). — Já nas narrativas de Isaque, Jacó e José se destaca, em contraposição ao motivo da bênção, mais intensamente a promessa da assistência divina: “Eu estarei contigo” (Gn 26.3,24,28; 28.15; 31.3; 39.2s.,21,31), que retorna de novo, por exemplo, nas histórias de Davi. Será que, naquela época, se entendiam a salvação e o êxito na história, certamente baseando-se em tradições mais antigas, como consequência do fato de Javé “estar junto” (v. abaixo § 11c3)?

4. Uma intenção peculiar do Javista nota-se também no arco narrativo que liga o complexo Êx 5 a 14, ao desenvolver as narrativas das pragas que circulavam entre o povo de tal forma, que representam o relacionamento entre os opressores estrangeiros e Javé. O tema é introduzido pela pergunta insolente do faraó que desafia Javé (5.2): “Quem é Javé, que eu deveria obedecer à sua ordem de despedir Israel? Não conheço Javé!” Os acontecimentos subsequentes devem forçar o faraó a “reconhecer” Javé como o verdadeiro Deus (7.17; 8.6,18; cf. 10.3 e outras). O faraó o faz, confessando a sua culpa (9.27; 10.16) e implorando que Moisés interceda junto a Javé (8.4,25; 9.28; 10.17; 12.32). Como a salvação e a desgraça da humanidade se decidem no seu relacionamento com Abraão, assim o faraó poderia compartilhar a bênção de Israel se não permanecesse intransigente; na derrota tem de reconhecer (14.25) e experimentar a supremacia de Javé.

Como neste relato sobre a salvação de Israel diante dos perseguidores (13.13s., 30), o Javista ressalta também em outro material traditivo a ação exclusiva de Javé — ele abençoa (Gn 12.3), conduz o povo para fora do Egito (Êx 3.16s.), endurece o coração do faraó (10.1), envia as pragas e derrota o Egito (12.23; Gn 12.17) — e a sua transcendência: Deus não habita na terra, nem na sarça nem no monte Sinai, mas “desce” (*yarad*: Gn 11.5,7; 18.21; Êx 3.8; 19.11,18,20 e outras), para intervir nos acontecimentos. Quando por fim o Javista consegue formular ele próprio a introdução à fala divina, “Javé disse a Abraão” (Gn 12.1; cf. 26.2), sem indicar de onde e de que forma Deus se revela, podemos presumir que J se posiciona diante das concepções antropomórficas dadas pela tradição, por exemplo no relato do paraíso, com uma certa liberdade. Ou será que ele até se atreve a repetir com uma certa dose de humor a afirmação de que Deus passeia no Jardim no frescor do entardecer (Gn 3.8; cf. 8.21 e outras)?

A OBRA HISTORIOGRÁFICA ELOÍSTA

a) Questões introdutórias

O Javista foi o primeiro a registrar por escrito as tradições que formam o arcabouço do Pentateuco. Porém não foi esta a única tentativa de representar os primórdios de Israel; antes, foi complementada por uma outra versão, a eloísta, que foi entrelaçada tão intimamente com o Javista, que se fala de um “*Jeovista*” (J/E). Ocorre que é difícil delimitar e identificar com precisão ambas as fontes escritas já na narrativa de José, em todo caso a partir do livro do Êxodo. Por conseguinte temos de proceder muitas vezes com parcimônia na atribuição de textos às fontes escritas: “A separação de J e E é uma das tarefas mais difíceis na análise de textos e em muitos casos mostra ser impossível” (H. Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch*, p. 485 e outras).

1. *Autonomia*: Estas condições fazem com que a fonte escrita eloísta represente na pesquisa — tanto nos aspectos crítico-literários quanto históricos e teológicos — uma grandeza polêmica. Não só há discordância quanto à sua extensão, mas até já se negou que tenha existido de fato uma fonte eloísta (P. Volz, W. Rudolph, S. Mowinckel e outros).

Todavia, há diversas razões que corroboram a tese de que devemos compreender o Eloísta como um narrador autônomo: a) Encontramos uma série de óbvias *duplicações*, de conteúdo idêntico, especialmente, p. ex., a história do perigo que correu a ancestral (Gn 20 E; 12.10ss. J; 26.7ss. J) ou a fuga de Hagar (Gn 21.9ss. E; 16.1ss. J). b) Há *relatos paralelos* onde as versões javista e eloísta são encaixadas uma na outra. Exemplos principais são os relatos do sonho de Jacó em Gn 28.10ss., a vocação de Moisés em Êx 3 ou a teofania no Sinai em Êx 19.16ss. e provavelmente também a perícopes de Balaão em Nm 22-24. Dentro destes blocos a separação do texto anterior ao Escrito Sacerdotal em dois fios oferece a explicação mais plausível. Partindo destes pontos de referência, é possível traçar ligações transversais. c) Nos textos básicos, mencionados acima, a separação das fontes coincide com um critério decisivo: a utilização do *nome de Deus* “Elohim” em lugar de “Javé”.

Adicionalmente podem ser arrolados alguns argumentos complementares que nem tanto fundamentam, mas mais reforçam a tese da existência do Eloísta

e justificam a distinção: d) A Obra Historiográfica Eloísta se destaca aqui e acolá por certas *peculiaridades estilísticas* e um pouco também pelo seu *vocabulário próprio*.

Característica é a seguinte sequência: Deus se dirige a alguém, chamando-o pelo seu nome por duas vezes; e o interlocutor responde: “Eis-me aqui” (com variantes, Gn 22.1,7,11; 31.11; 46.2; Êx 3.4b).

Mesmo sem perpassar toda a obra eloísta, uma série de coincidências concatena textos distintos, como, p. ex., a pergunta: “Acaso estou eu no lugar de Deus?” (Gn 30.2; 50.19) ou a expressão idiomática: Moisés “conduziu o povo para fora [ou fez sair]” (Êx 3.10,12; 19.17).

Parece que E prefere utilizar, no lugar do topônimo “Sinai”, a designação “monte de Deus” (Êx 3.1b), enquanto que o nome próprio Jetro ou o título “faraó” (em vez de “rei do Egito”) são atípicos.

e) Reflexões são ocasionalmente introduzidas no texto e contêm *indicações retrojetivas e projetivas* referentes à trama, que ligam o passado e o futuro. Por exemplo, a palavra conclusiva da narrativa de José:

“O mal que tínheis intenção de fazer-me,
o desígnio de Deus o mudou em bem;
a fim de cumprir o que se realiza hoje:
salvar a vida a um povo numeroso.”
(Gn 50.20; preparado em 45.5,7.)

Esta palavra interpreta *a posteriori* o destino de José e ao mesmo tempo antecipa tanto conceptualmente quanto objetivamente a perícopes seguinte (Êx 1.15ss.): as parteiras realizam através de seu temor a Deus a intenção dele de “salvar a vida a um povo numeroso”. Desta maneira se verifica uma relação temática entre distintas unidades textuais, mesmo quando faltam passagens literárias que as concatenação. Parece até que Gn 50.20 tem a função de ligar dois complexos dentro da exposição eloísta; a palavra de José conclui a história de famílias do tempo dos patriarcas e introduz a história do povo. De maneira similar outros textos com falas (como Gn 31.13 com uma referência que se reporta a Gn 28.10ss.) comprovam “uma arte de composição altamente refletiva” (H. W. Wolff, p. 415).

f) Por fim podemos, segundo critérios metodológicos, somente em consequência das observações feitas acima, reconhecer certas peculiaridades em *enunciados éticos e teológicos*.

Várias vezes salta a nossos olhos uma especial sutileza no posicionamento ético do Eloísta. Damos três exemplos disso: enquanto o Javista faz com que a necessidade obrigue Abraão a pronunciar na emergência a mentira de que sua mulher Sara é sua irmã (Gn 12.11ss.; cf. 26.7ss.), o Eloísta transforma Sara em meia-irmã de Abraão, para não ter de acusá-lo de mentiroso, enfatizando expressamente a veracidade deste fato (Gn

20.2,5,12). — Enquanto, segundo a versão javista (Gn 37.27,28b), José é vendido a ismaelitas, segundo a concepção eloísta, José “só” é abandonado numa cisterna ou mantido lá cativo por certo tempo, sendo encontrado, porém, por comerciantes midianitas que o levam junto (Gn 37.22-24,28a,29). — Enquanto, segundo Gn 16.6 J, Abraão obedece sem hesitação a Sara, conforme Gn 21.11s. E, ele expulsa Hagar apenas depois da intervenção de Deus e somente após provê-la com víveres.

Estes exemplos mostram também que o Eloísta apresenta muitas vezes tradições numa versão *posterior*, mais elaborada — mas nem sempre isto acontece (cf., p. ex., Gn 28.10ss.). Especialmente na estrutura global E conservou a configuração mais antiga do Pentateuco (v. abaixo).

Entre as peculiaridades teológicas está particularmente o tema que perpassa muitos textos de E: o temor a Deus.

Apesar de várias incertezas, sobretudo no livro de Êx e Nm, as diversas razões apresentadas acima apontam decisivamente para a existência originalmente autônoma do Eloísta. Embora seja considerado com certa frequência apenas como “re-editor” (P. Volz), isto é, como camada redacional ou complementar do Javista, E parece não se basear originalmente em J nem ter sido dependente dele (v. acima § 4b4,b), o que necessariamente aconteceria caso se tratasse de uma camada redacional. Também se percebem vínculos entre as diversas passagens eloístas.

Todavia, existem “só fragmentos dispersos” (já H. Holzinger, p. 173) desta fonte escrita; pois o redator que fundiu J e E aproveitou a Obra Historiográfica Eloísta apenas para complementar a versão javista em que se baseou (v. acima § 4b4,c).

2. *Extensão*: Apesar de este processo redacional ter transcorrido de forma infeliz para E, conservaram-se narrativas completas desta obra historiográfica. O complexo textual mais extenso, onde podemos apreender melhor seu método de trabalho, é Gn 20-22*. Incerto, porém, é onde está seu *ponto de partida*. Em geral pensa-se que a fonte E inicie em Gn 15, mas neste capítulo concorrem tradições mais antigas e mais recentes, de sorte que o enquadramento de seus textos nas respectivas fontes escritas continua questionável. “Salvo poucos indícios incertos em Gn 15, nada restou em Gn 12-19 desta fonte.” (H. Holzinger, p. 174.) Mesmo se Gn 15 estiver baseado num fio eloísta, o início real de E — ao contrário da introdução solene do Escrito Sacerdotal em Gn 1 e do Javista em Gn 2.4bss. — não foi conservado. O Eloísta originalmente principiava com uma apresentação de Abraão? De qualquer forma não se descobriu ainda E em Gn 1-11 (apesar de todas os esforços neste sentido). O Eloísta *não* continha, portanto, nenhuma *história dos primórdios*, mas inicia com a história dos patriarcas.

Também não há consenso quanto à localização do *final* da Obra Historio-

gráfica Eloísta. Uns o procuram em Js 24, outros, em Dt 31ss. Como último texto eloísta maior costuma-se identificar a perícope de Balaão, em Nm 22s.

Textos conhecidos, que podem ser atribuídos com maior ou menor grau de certeza a E, são:

Gn 15*?	Vocação de Abraão
Gn 20.1-22.19*	Abraão e Abimeleque, nascimento de Isaque, expulsão de Hagar e sacrifício de Isaque
Gn 28.11s.,17s.,20s.	Sonho de Jacó da escada celestial Partes de Gn 30-33; 35-(especialmente vv. 1-5.7s.); 37; 40-42 (principalmente); 47s.
Gn 46.1b-5a	Revelação a Jacó
Gn 45.5b-15; 50.15-26	Perdão de José
Êx 1.15ss.	Desobediência das parteiras (também 2.1-10?)
Êx 3s.*	Vocação de Moisés (mais precisamente 3.1bß, 4b,6,9-14)
Êx 14*	Milagre do Mar Vermelho (especialmente 13.17-19; 14.5a,19a)
Êx 18*	Encontro de Moisés com seu sogro midianita; sacrifício em comum, instalação de juízes
Êx 19*	Revelação no Sinai (sobretudo 19.16s.,19; também 24.[9-]11?) Partes de Nm 20s.
Nm 22s*	Balaão

Houve quem quisesse inferir de certas dissonâncias nos textos que houve uma *redação* posterior do Eloísta ou, então, a junção de vários fios eloístas. Mas faltam argumentos sólidos para corroborar tais operações complicadas. Devemos contar, no entanto, com *acréscimos* em estilo eloísta ou deuteronomíco-deuteronomístico. Entre eles estão provavelmente Êx 20.18-21 ou partes de Êx 32. Para definir a teologia do Eloísta é muito importante sabermos se podemos atribuir (ou com mais razão) não atribuir textos como Gn 15.6; Êx 32; Nm 12.6ss. ou até o Decálogo e o Código da Aliança (Êx 20-23) ao Eloísta. Contudo, para emitir um juízo seguro, é melhor restringirmo-nos a um mínimo de textos, assegurados pela crítica.

3. Situação: Na medida em que se reconhece a existência da Obra Historiográfica Eloísta, há um relativo consenso quanto ao local e à época de seu surgimento — apesar de também aí existirem vozes discordantes (M. Noth e outros). Presumivelmente devemos procurar sua origem no Reino do Norte (o que facilita a memorização: E vem de Efraim, J, de Judá). Todavia, esta conclusão final se apóia mais em indícios do que em pontos de referência sólidos. O argumento principal é um *argumentum e silentio* (“argumento a partir do silêncio”): faltam na tradição dos patriarcas as narrativas ambientadas no Sul, relatadas pelo Javista, como o ciclo de sagas de Abraão e Ló.

As tradições a respeito dos patriarcas foram conservadas, portanto, numa versão mais antiga, onde santuários da Palestina Central, como Betel (Gn 28.22; 35.1ss.),

Siquém (Gn 33.19s.; 35.4,8; 48.22; cf. 50.24s.; Êx 13.19 com Js 24.32) e também Berseba (Gn 21.31ss.; 22.19; 46.1ss.) — esta última localizada no Sul, mas com fortes vínculos com o Norte (cf. Am 5.5; 8.14) — desempenham um papel decisivo. De forma similar apresenta-se na história de José não a Judá como em J, mas a Rúben como portavoz (cf. Gn 37.22-24,29s. E, em contraposição a 37.21,26s. J), o que corresponde a um estágio traditivo anterior.

Além disso há certos vínculos, ainda que pouco perceptíveis, da Obra Historiográfica Eloísta com os profetas do Reino do Norte, talvez já com Elias, mas mais visivelmente com Oséias (cf. Êx 3.14 com Os 1.9; também Êx 3.10ss. com Os 12.14) e com o Deuteronômio, cujas tradições mais antigas, ao que parece, são oriundas do Reino do Norte (§ 10a,3). Assim podemos perceber, mesmo com reservas, uma corrente traditiva que vai desde o Eloísta, passando pelo profeta Oséias e o assim chamado Protodeuteronômio, e que eventualmente é assumida por Jeremias no Reino do Sul.

Além da determinação da procedência do Eloísta, M. Noth também questionou a sua *datação* habitual *depois* do Javista, “já que E no seu todo representa, antes, um estágio anterior a J na história da tradição” (*Überlieferungs-geschichte des Pentateuch*, pp. 40s., nota 143). Assim E ignora tanto a história dos primórdios quanto as tradições do Reino do Sul no complexo das sagas dos patriarcas. Mesmo assim tal objeção não é necessariamente consistente, já que um escrito mais recente pode preservar um estágio traditivo mais antigo. Sobre-tudo em algumas narrativas distintas E oferece uma versão traditiva visivelmente posterior, submetida a uma reflexão teologicamente mais elaborada do que J (v. exemplos acima ref. a 1f). Se observarmos bem as relações com o Reino do Norte, a obra do Eloísta surgiu — e esta é a opinião geral — entre a assim chamada divisão do reino em 926 a.C. e o aparecimento do profeta Oséias, portanto antes do perigo mortal representado pelos assírios, que E, ao que parece, ainda não conhece. O mais provável é que devamos situar o Eloísta por volta de 800 ou na primeira metade do século VIII a.C.

Neste quadro histórico se encaixa bem a situação teológico-religiosa retratada. Percebe-se que E tem afinidade com o *profetismo* (primitivo, que se manifestou no Norte de Israel). Por um lado, contém elementos traditivos proféticos. Assim a vocação de Moisés em Êx 3.10ss. é elaborada segundo um formulário em que também Jz 6; 1 Sm 9s. e Jr 1 se basearam. Sobre-tudo Abraão é chamado de “profeta”, em Gn 20.7, por interceder. Por outro lado, o prenúncio do juízo por parte de Oséias: “Eu não estou aí para vós” (1.9) parece que retoma a glosa do nome de Javé: “Eu estou (convosco)” (Êx 3.14,12 E) para rejeitá-la.

Inversamente ainda não se percebe nenhuma influência do primeiro profetismo literário, p. ex. de Oséias, sobre a Obra Historiográfica Eloísta. Elohim, “Deus”, como sujeito de uma oração é absolutamente não-profético. O Eloísta também ainda não conhece a crítica dirigida contra os santuários do Reino do

Norte, muito menos o anúncio radical do juízo sobre Israel. Também o sonho, que o Eloísta utiliza como recurso estilístico nas narrativas dos patriarcas, recua para o segundo plano nos profetas literários, já que não era considerado como forma de revelação, sendo mais tarde até criticado por estes (Jr 23.28s.; cf. Dt 13.2-6 e outras).

No destino da fonte escrita eloísta encontramos uma última coincidência com a mensagem de Oséias: ambas migraram, depois da queda do Reino do Norte em 722 a.C., para o Sul. Ali, talvez em Jerusalém, a fonte E foi unificada com o Javista.

Como prova disso talvez sirva Êx 3.15. O versículo que a redação intercala entre Êx 3.14 E e 3.16 J parece originar-se do Sião, mais precisamente do culto de Jerusalém (cf. Sl 103.14; 135.13).

O fato de que E se originou de outro meio que J torna o relacionamento entre ambas as fontes escritas compreensível: coincidências na estrutura global e diferenças no vocabulário se explicam de forma mais fácil se admitimos que nenhuma das fontes conheceu nem se apoiou na outra, mas que ambas se relacionam apenas indiretamente, mediante a tradição oral.

b) Intenções teológicas

A constatação feita pela crítica literária de que o Eloísta não apresenta nenhuma história dos primórdios tem ao mesmo tempo importância objetiva: falta a E a perspectiva universal do Javista. Javé não está atuando desde a criação, mas se revela apenas por ocasião da vocação de Moisés (Êx 3). Caso possamos deduzir deste *argumentum e silentio* que E se concentra mais no povo de Israel e na posição especial que lhe é conferida, encontramos a confirmação desta conclusão no dito de Balaão:

“Eis que é povo que habita só,
e não será reputado entre as nações.” (Nm 23.9.)

Parece que nesta palavra temos um testemunho de uma primeira auto-compreensão de Israel: é improvável que Israel esteja separado dos outros povos apenas geograficamente, mas também por sua natureza — ele está sob a bênção de Javé (Nm 23.8,10,20ss.). Mesmo assim não podemos tachar o Eloísta de particularista, já que nele também encontramos tendências contrárias (cf. o diálogo de Deus com o rei estrangeiro em Gn 20.3ss.).

1. Como é possível que E utilize regularmente, em vez do nome próprio “Javé”, o termo genérico “Elohim” (sem diferenciar de modo perceptível o significado, com ou sem artigo)? E isto aconteceu no Reino do Norte, por volta de 800 a.C., portanto numa situação em que, de acordo com as narrativas de

Elias e a pregação de Oséias, há um confronto duro entre Javé e Baal! Mesmo assim dificilmente se encontra uma explicação satisfatória para o fato de esta fonte escrita evitar o nome de Deus específico para Israel. Certamente não podemos ver por trás disto um antigo politeísmo de Israel ou — de maneira mais genérica — simplesmente uma tradição preexistente. É pouco provável também que E pretendesse distinguir, como mais tarde o Escrito Sacerdotal o fez, diferentes períodos da compreensão de Deus. Certamente E introduz o nome Javé na resposta de Deus à pergunta de Moisés e o interpreta ao mesmo tempo: “Eu serei (sou) quem serei (sou)” (Êx 3.14). Mas mesmo depois disso adota por via de regra o termo genérico “Elohim”.

Controvertido é se E utiliza, depois de Êx 3.14, exclusivamente ou só predominantemente o termo “Elohim”. Querer distinguir, a partir daí, duas camadas dentro do Eloísta (C. Steuernagel e outros) deve ser considerado arriscado demais já pelo caráter do material traditivo existente. Pelo menos ocasionalmente nota-se uma influência secundária do Javista ou também do Escrito Sacerdotal, portanto uma intervenção redacional que introduz o nome de Javé em E (assim já acontece em Gn 22.11,14 antes do acréscimo dos vv. 15-18). Se Êx 3.15 for uma complementação redacional, percebe-se mais claramente que E em regra continua usando também depois de Êx 3.14 o termo “Elohim”.

O motivo mais provável de E utilizar o termo “Elohim” é que pretende enfatizar a *transcendência* de Deus e, com isto, indiretamente também uma certa *universalidade* da própria fé: Javé, o Deus do único povo, é Deus em si. Não parece que E pressupõe a escolha feita entre a fé em Javé e em Baal no episódio do monte Carmelo: “Javé é Elohim, é Deus” (1 Rs 18.39; O. Procksch)? Assim se tornaria, ao mesmo tempo, compreensível por que esta fonte escrita mostra tão pouca polêmica anticananéia nos textos que lhe são atribuídos com segurança.

2. Em todo caso se destaca visivelmente no Eloísta a tendência de enfatizar a *transcendência* de Deus. Desaparecem narrativas que relatam um encontro imediato entre Deus e o ser humano (como Gn 3; 18s. J). Deus guarda, antes, certa distância: ele “fala” com Abraão (Gn 22.1), sem que se mencione expressamente uma aparição sua, ou “chama” Moisés (Êx 3.4b) como que de longe, sem que se perceba de onde vem o chamado. Parece que Deus habita nos céus, já que, de acordo com a exposição da época dos patriarcas, envia dali seus *mensageiros* à terra e estes também falam do alto (Gn 28.12 ou 21.17; 22.11; cf. 22.15; Êx 14.19; 20.22). Por meio de seu mensageiro Deus deixa-se representar no mundo visível e desta maneira não pode mais ser percebido de forma imediata (compare Gn 28.12 E com 28.13 J). O relacionamento com Deus também não pode mais ser “objetivado”, pois Deus — de novo só na época pré-mosaica — aparece em *sonhos* (Gn 20.3ss.; 28.12; 31.24; 46.2; cf. 37.5ss.; 40.9ss.; 41.17ss.). Ambas as formas de revelação — por meio de

mensageiros e em sonhos — também podem aparecer associadas entre si (31.11; 28.12). Aí então o sonho certamente não tem peso específico, mas é introduzido conscientemente, com intenção teológica, quase como recurso estilístico literário, para deixar Deus falar; decisiva justamente não é a visão, mas a *fala* (Gn 20.3,6 e outras). Aliás, falas ocupam um amplo espaço; interligam e ao mesmo tempo interpretam o desenrolar da ação (31.13 e outras). A exposição eloísta da vocação de Moisés (Êx 3.1b,4b,6,9-14) é apresentada quase que exclusivamente em forma de diálogo. Também na descrição da atuação de Moisés transparece a intenção do Eloísta: enquanto que a libertação do Egito é considerada, segundo a tradição mais antiga, como ação de Javé (Êx 3.8,16s. J e outras), E faz Moisés conduzir o povo para fora do Egito (3.10,12; cf. 19.17), a fim de evitar um contato direto entre Deus e o ser humano. “E(loísta) empurrou Moisés muito mais para o primeiro plano, apresentando-o como instrumento de Deus por ocasião do cumprimento da promessa de Deus de tirar o povo do Egito” (G. von Rad, *Theologie des AT I*, p. 305). Ao contrário do estilo narrativo javista, a exposição eloísta denota, no seu todo, uma reflexão teológica mais intensa. Mas não se pode afirmar do Eloísta que ele tenha uma imagem de Deus espiritualizada e que não contemple os sentidos, visto que o falar e o ouvir desempenham um papel tão decisivo.

3. Ao lado desta peculiaridade, que pode ser constatada na comparação com textos paralelos, o Eloísta denota de modo mais direto uma intenção teológica através de sua conceituação. J. Becker e H. W. Wolff descobriram na provação do *temor a Deus* do ser humano um motivo que retorna nas mais variadas narrativas. O tema da tentação que já ressoa em Gn 20 (v. 11) é retomado e desenvolvido na narrativa do sacrifício de Isaque com outra ênfase. Esta lenda cültica originalmente pré-israelita (v. acima § 5b.3), que explicava a substituição do sacrifício de crianças pelo sacrifício de animais (v. 22), é interpretada pelo Eloísta como provação de fé: “Deus pôs Abraão à prova” (v. 1). Abraão se mostra temente a Deus (v. 12), isto é, está disposto a devolver a Deus a dádiva prometida e concedida e a se confiar incondicionalmente a ele (cf. Dt 8.2; 13.4). Também movidas pelo temor a Deus (Êx 1.17,21), as parteiras resistem à ordem desumana do faraó de manter vivas apenas as filhas de Israel, mas matar os filhos (cf. At 5.29), e desta maneira cumprem sem saber a vontade de Deus de “preservar a vida de um grande povo” (Gn 50.20). Assim o temor a Deus funciona nas diversas situações de modo variado: na obediência da fé (22.12), na confiabilidade da palavra (42.18; Êx 18.21), na proteção dos desamparados, sejam estrangeiros (Gn 20.11), sejam recém-nascidos (Êx 1.17,21; cf. ainda 20.20). No temor a Deus, portanto, a religião e o etos, a fé em Deus e a atitude frente ao ser humano são indissolivelmente entrelaçados.

A exposição eloísta pretende ser exemplar e modelar na medida em que convoca Israel a permanecer no temor a Deus no confronto com a religião

cananéia (cf. H. W. Wolff, K. Jaros)? Não era de se esperar, diante do perigo representado pela fé em Baal e a ameaça do sincretismo, que se tentasse delimitar claramente as frentes, enfatizando antes o “temor a Javé” do que mais genericamente o “temor a *Deus*”? Pode ser que a sabedoria tenha passado a palavra-chave “temor a Deus” ao Eloísta. Uma palavra como: “Pelo temor a Deus mantemo-nos longe do mal” (Pv 16.6; cf. 14.26s.; 19.23 e outras) parece exprimir exatamente a intenção das narrativas eloístas. O Eloísta assume, então, além de tradições proféticas, também tradições sapienciais, de modo que se anuncia nele a conjugação posterior do profetismo com a sabedoria?

§ 8

O ESCRITO SACERDOTAL

a) Questões introdutórias

1. O espírito diferente do Escrito Sacerdotal já se mostra nas suas (três) características relevantes e marcantes:

a) Nenhuma das outras fontes escritas se distingue tão claramente como o Escrito Sacerdotal, em razão de seu *vocabulário* e suas *peculiaridades estilísticas*. Apenas a literatura deuteronomíco-deuteronomística utiliza de forma similar uma linguagem específica. Expressões idiomáticas que dominam em P são, p. ex., “ser fecundo e multiplicar-se” (Gn 1.28 e passim), “lembrar da aliança” (9.15s. e outras) ou “faraó, rei do Egito” (41.46 e outras). Especialmente as leis são introduzidas com fórmulas típicas, em grande parte fixas (Êx 16.16; Lv 1.1s. e passim). Ao lado da “preferência por expressões idiomáticas” já Th. Nöldeke considerou característico para P “a grande prolixidade e as frequentes repetições. Por via de regra o escrito básico ressent-se da falta de vivacidade, plasticidade, detalhes pitorescos e calor na linguagem (...). Os personagens que aparecem apenas são esboçados nos seus contornos, sem que se mencionem características mais específicas” (p. 133). De fato, o elemento narrativo recua para o segundo plano, ao contrário do que acontece nas fontes escritas mais antigas. A uniformidade, contudo, suscita sensações ambivalentes: o estilo pode parecer sublime (Gn 1), mas também imóvel e rígido, esquemático, até pedante. A falta de elasticidade pode significar tanto uma atitude marcada por forte reserva frente a concepções míticas (p. ex. Gn 1.14ss), quanto uma intensificação do maravilhoso (p. ex. Êx 14; 16). Em todo caso se oculta uma certa intenção atrás deste estilo rebuscado, que acumula dados. O Escrito Sacerdotal pretende dar uma descrição precisamente delimitada do respectivo fenômeno (p. ex. Gn 1.11s, 29s) e procura se concentrar em afirmações teológicas, com o propósito de direcionar “o pensamento do leitor para além do que está imediatamente enunciado, para razões que estão por detrás” (K. Elliger, p. 189).

b) O Escrito Sacerdotal apresenta muito mais *números* do que as fontes escritas mais antigas — desde as medidas da arca (compare Gn 6.15s com 7.20) até o recenseamento (Nm 1). P contém sobretudo uma cronologia exata — embora seja elaborada na retrospectiva — que inicia cautelosamente com a

contagem de dias no relato da criação, indicando a datação do dilúvio ainda desconhecida à tradição mais antiga (Gn 7.11; 8.13 e outras), até apontar o ano, mês e dia exatos dos eventos posteriores (Gn 17.1, 24s; Êx 12.2,18,40s; 19.1 e outras). Muitas vezes números e nomes se encontram compilados em listas e genealogias. Estes dados provavelmente provêm em parte de um *livro de Toledot*, isto é, um registro genealógico originalmente independente, que principiava com Gn 5.1: “Este é o livro dos descendentes de Adão” e que foi incorporado pelo Escrito Sacerdotal em passagens marcantes, dinamizando o desenrolar da ação (6.9; 10.1; 11.10 e outras).

Já antes de introduzir o livro genealógico, P adota o termo *Toledot*, no sentido ampliado, *história das origens*, para caracterizar a criação do mundo (Gn 2.4a).

Embora já J interligue narrativas isoladas por genealogias, de modo que formem uma seqüência narrativa (Gn 4.1s, 17ss e outras), P praticamente inverte a relação: a exposição histórica é “muitas vezes reduzida à genealogia” (H. Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch*, pp. 369s.). Sobre tudo na reprodução da tradição dos patriarcas (mais especificamente da narrativa de Isaque-Jacó-José) o Escrito Sacerdotal é extremamente reservado, restringindo-se a transmitir essencialmente informações genealógicas. Só dois capítulos, Gn 17 e 23, relatam detalhadamente a respeito do desenrolar de uma ação, e salta à vista que faltam passagens correspondentes a estas duas narrativas nas fontes escritas mais antigas.

c) Uma certa característica determinou o nome dado ao Escrito Sacerdotal: a ênfase no *culto* correto, e isto tanto no que diz respeito ao local do culto, o assim chamado tabernáculo, como também no que tange à sua intenção de preservar a pureza e santidade. Daí se compreende a transmissão das *leis cúlticas* como também o interesse no *sacerdócio*, encarnado na figura de Arão e os levitas. Arão se coloca ao lado de Moisés, atua inclusive como mediador entre Moisés e o povo (Êx 7.1s e outras).

Desta forma o Escrito Sacerdotal se posiciona de maneira bem *mais livre* do que o Javista diante das tradições existentes — provavelmente devido à ruptura que representou a época do exílio. E seu estilo sem dúvida é teologicamente ainda mais refletido do que no Eloísta. Embora P acompanhe nas linhas gerais as fontes escritas mais antigas, condensa propositalmente o material traditivo, selecionando ou até omitindo partes.

Não só faltam as narrativas coloridas da história dos primórdios e dos patriarcas. P silencia, p. ex., sobre a infância de Moisés e com isto omite seu relacionamento com Midiã (Êx 2-4; 18 JE). O que mais salta à vista são as correções que P introduz na história do dilúvio e dos patriarcas, a partir do pressuposto de que o culto foi instituído somente junto ao monte Sinai. Enquanto J relata, em associação com uma tradição vétero-oriental, a respeito de um sacrifício que Noé teria oferecido após o seu salvamento (Gn 8.20s J), P não menciona mais o sacrifício e a construção do altar, nem a

distinção entre animais puros e impuros (6.19s; 7.15s. P em contraposição a 7.2; 8.20 J). O Escrito Sacerdotal silencia sobre indicações cúlticas do tempo pré-mosaico, porque contradizem a sua concepção global de que sacrifícios legítimos só se tornaram possíveis pela revelação do Sinai (Êx 25ss).

2. Mesmo que ocasionalmente o Escrito Sacerdotal apresente apenas um arcabouço, trata-se de um escrito originalmente *autônomo*. Entretanto, se contestou esta tese, afirmando, em lugar dela, que P se identifica com a redação final do Pentateuco ou que representa uma camada redacional que abrange trechos do Pentateuco (I. Engnell; R. Rendtorff; F. M. Cross e outros). Mesmo que aqui e lá se torne difícil separar rigorosamente o Escrito Sacerdotal da redação posterior (R^p), há razões ponderáveis que desrecomendam tal identificação.

a) Especialmente a duplicidade das tradições transmitidas, uma vez nas fontes escritas mais antigas e outra vez na fonte escrita mais recente, corrobora a tese da autonomia original do Escrito Sacerdotal. Esta duplicidade é evidente sobretudo no entrelaçamento das narrativas de dilúvio em Gn 6-9 e da passagem pelo mar em Êx 14, mas também na sequência dos relatos da aliança de Abraão em Gn 15 e 17 e da vocação de Moisés em Êx 3s e 6. Se P não fosse originalmente uma fonte autônoma, ele não teria expresso suas intenções mediante a elaboração redacional de Êx 3s? O fato de que Êx 6 aparenta ser como que uma repetição deslocada de Êx 3 se explica de uma forma menos forçada se pressupusermos que Êx 6 tenha existido independentemente de Êx 3 e que os dois textos só tenham sido interligados posteriormente.

b) Também a relação do Escrito Sacerdotal com ambas as fontes escritas mais antigas não pôde ser determinado com exatidão até o presente momento. P, entretanto, deve ter conhecido o esboço Javista de alguma forma; pois além das coincidências na estruturação, há também afinidades lingüísticas (p. ex., Gn 6.9 P; 7.1 J). Mas tudo isto não basta para afirmar que J/E formaram a base escrita de P. Caso P tenha surgido no exílio, também não havia fontes escritas à disposição. Provavelmente podemos compreender melhor tanto coincidências quanto diferenças se partirmos do pressuposto de que houve um processo traditivo oral que funcionou como grandeza mediadora, assim como também o Evangelho de João retoma tradições sinóticas.

Como podemos explicar que P, ao que parece, adotou apenas uma tradição que foi influenciada e enriquecida por J e E? Será que P conhecia as fontes escritas mais antigas apenas de memória do tempo anterior à destruição do templo? Estas fontes mais antigas já teriam sido lidas no culto de Jerusalém (compare Êx 3.15 com Sl 135.13)?

Será que P procurou “reprimir o antigo” (H. Gunkel, *Genesis*, p. XCIX) ou apenas tentou encontrar no exílio uma espécie de compensação para o que se havia perdido? Em todo caso P representa uma reinterpretação.

c) Ademais os textos do Escrito Sacerdotal podem ser lidos em separado,

oferecendo, apesar da extensão variada, um complexo contínuo, que se compreende por si só e apenas é interrompido por lacunas mínimas que provavelmente surgiram com o trabalho da redação posterior (R^p).

d) Por fim, os textos do Escrito Sacerdotal são interligados por temas ou motivos que se alternam. Desta forma a promessa da bênção divina perpassa o Gênesis desde a história da criação (1.28; 9.1,7; 17.2,20s e outras), até chegar ao seu cumprimento (47.27; Êx 1.7), para seguir com a promessa da terra e a promessa da proximidade de Deus junto ao seu povo (Gn 17.7; Êx 6.7; 25.22; 29.43 e outras).

O Escrito Sacerdotal, originalmente independente, constituiu mais tarde o material básico onde foram inseridas as fontes já combinadas J/E (v. acima § 4b4,d). Justamente porque o Escrito Sacerdotal procede de forma sumária, fazia sentido completá-lo, introduzindo os textos mais antigos; desta maneira a redação do Pentateuco corrigiu a reserva que o Escrito Sacerdotal tinha em relação à tradição.

3. Em razão das suas peculiaridades estilísticas e de conteúdo e por causa da sua coesão interna, a delimitação do Escrito Sacerdotal é feita com relativa unanimidade desde Th. Nöldeke (1869). Contudo, se olharmos o Escrito Sacerdotal mais de perto, parece pouco uniforme. Embora se desenvolva de maneira razoavelmente contínua e ordenada no Gênesis, a partir da passagem para o livro do Êxodo aumentam certas irregularidades, aparecendo inclusive a duplicidade de conteúdos.

Mesmo que eliminemos complexos extensos como sobretudo a assim chamada *Lei da Santidade* (Lv 17-26; v. abaixo § 9b) ou, então, preceitos sobre os sacrifícios (Lv 1-7) ou sobre pureza e impureza (Lv 11-15), ainda não temos um conteúdo básico incontestável. Assim nos vemos obrigados a explicar o surgimento do Escrito Sacerdotal com uma espécie de *hipótese de complementação*: no decorrer do tempo agregou-se a um *escrito básico*, denominado de P^G, que pode ser delimitado com maior ou menor precisão, um material bastante variado que em síntese podemos chamar de P^S, isto é, acréscimos *secundários* ao Escrito Sacerdotal. Trata-se sobretudo de material cúltico-legal (p. ex. Êx 12.43ss. depois de 12.1-20). Todavia, também em passagens narrativas encontramos complementações, p. ex. indicações genealógicas (como a enumeração dos filhos e netos de Jacó em Gn 46.8-27; além de Êx 1.1b, 5b; também 6.14ss.). Tais acréscimos têm estilo senão idêntico, ao menos muito parecido, e por via de regra são ainda mais detalhados e desta forma acentuam tendências existentes em P^G.

No caso de alguns acréscimos, principalmente no livro de Números, fica difícil decidir se se trata de complementações do Escrito Sacerdotal autônomo original ou de suplementações inseridas depois da junção das fontes escritas.

Quando destacamos o material secundário, procuramos chegar a um escri-

to básico o mais *coerente* possível e partimos do princípio de que “se pode conjugar com a narrativa de P (isto é, do escrito básico) somente material legislativo e enumerativo (listas) na medida em que este esteja vinculado organicamente com aquela” (K. Elliger, p. 175). Desta maneira obtemos, de forma análoga às fontes escritas mais antigas, uma narrativa *histórica* (contínua), e não só uma coleção de leis inserida num quadro histórico. Pois é esta a impressão que causa o Escrito Sacerdotal na sua forma atual, em que está integrado o material secundário.

A identificação de diversas camadas no Escrito Sacerdotal, um conteúdo básico e complementações posteriores, significa também que na sua forma atual o Escrito Sacerdotal — tal qual a literatura deuteronômico-deuteronômistica — não é obra de um único autor, mas antes de uma *escola*, isto é, de um círculo sacerdotal que pensava de maneira afim (justificando assim a estreita afinidade lingüística), coletava, retrabalhava e anotava tradições.

Estas percepções crítico-literárias básicas G. von Rad tentou desenvolver dissecando o escrito básico do Escrito Sacerdotal em *dois fios narrativos* paralelos (*Die Priesterschrift im Hexateuch*, 1934). Esta hipótese, contudo, não encontrou muita aceitação, e mais tarde o próprio autor a descartou. P. Weimar repetiu tal empreendimento, tentando extrair da história do êxodo segundo o Escrito Sacerdotal um documento escrito anterior a P; no entanto tal procedimento é pouco convincente, apesar da argumentação rebuscada. É que o Escrito Sacerdotal costuma retomar ou repetir os temas e, apesar de toda a desenvoltura com que trata a tradição, não conseguiu fundir as diversas tradições históricas numa unidade homogênea, de sorte que persistem certas dissonâncias.

4. Por causa de sua formação literária demorada, é bastante difícil situar o Escrito Sacerdotal *historicamente*. Desde 1875 aproximadamente se impôs a assim chamada hipótese de (Reuss-Graf-Kuenen) Wellhausen (v. acima § 4b3), segundo a qual o assim chamado Códice Sacerdotal teria surgido como última fonte escrita no *tempo do exílio*. Esta é a teoria corrente; outros, porém, acreditam que é mais provável que tenha surgido no tempo imediatamente após o exílio (séc. V a.C.).

A datação tardia desta fonte escrita foi determinada decisivamente por motivos não tanto lingüísticos quanto histórico-culturais:

a) É óbvio para o Escrito Sacerdotal que haja a *centralização do culto*, reivindicada pelo Deuteronômio (12.13ss), segundo a qual o povo de Deus conhece *um único* santuário. “No Deuteronômio é *reivindicada* a unidade do culto, no Códice Sacerdotal é *pressuposta*”; o tabernáculo (Êx 25ss) é “o único santuário legítimo da comunidade das doze tribos antes de Salomão e constitui, portanto, uma projeção do templo construído mais tarde” (J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 6. ed., 35.37). A permissão da matança “pro-

fana” de animais, proferida pelo Deuteronômio (12.15s) no contexto da exigência da centralização do culto, é pressuposta em Gn 9.1ss. P (embora seja suspensão de novo na Lei da Santidade em Lv 17.3s.). Por conseguinte é pouco provável que o Escrito Sacerdotal tenha surgido antes da publicação do Deuteronômio (621 a.C.). Ainda há outras coincidências entre P e o Deuteronômio; não deve ser mero acaso que ambos entendam que a tarefa de Moisés consiste sobretudo em servir como mediador da lei.

b) P representa um estágio tardio da *história do culto*, como a podemos perceber no AT. Isto vale para a datação exata das festas, a diferenciação dos sacrifícios e a hierarquização da casta sacerdotal (aaronitas — levitas, *status* do sumo sacerdote).

“Aaronitas são os privilegiados descendentes sacerdotais, levitas são os membros não-sacerdotais da tribo de Levi, que compreendia ambas as classes (...). É verdade que se negam claramente eventuais direitos (dos levitas) de assumirem competências especificamente sacerdotais (...). Mas de qualquer modo se conferem (...) diversas atribuições subalternas aos levitas e, segundo a proposta de P, deve-se-lhes garantir sobretudo a subsistência. Com este intuito P apresenta uma regulamentação de suas rendas: cabe aos levitas o dízimo. Não se pode falar, portanto, de uma degradação dos levitas, antes de um saneamento da sua condição.” (A. H. J. Gunneweg, p. 223).

c) P substitui o termo “povo” (*‘am*) por “comunidade” (*‘eda*) — “presumivelmente porque ele, como membro da comunidade pós-exílica politicamente dependente, considerava decisivo o vínculo com o santuário, o *‘ohel mo‘ed*” (L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im AT*, 1938, p. 59). A unção e outros símbolos da realeza se tornam agora características do sacerdote (Êx 28s.).

d) A importância que no Escrito Sacerdotal se confere à *circuncisão* e à *santificação do sábado* como “sinais” e, portanto, como características distintivas da fé em Javé, só se compreende a partir da situação da época exílica. O costume certamente antiqüíssimo da circuncisão, também existente entre os vizinhos orientais de Israel (Jr 9.24s.), era desconhecido no âmbito babilônico e pôde se tornar, por conseguinte, critério de diferenciação em relação às religiões circundantes. Segundo o Escrito Sacerdotal não é Moisés (cf. Êx 4.24ss.), mas já Abraão quem recebe o mandamento da circuncisão como sinal de uma “aliança perpétua”: todo recém-nascido do sexo masculino deve ser circuncidado no oitavo dia de vida (Gn 17.9ss.; cf. Lv 12.3). Em contrapartida a observação do sábado já se anuncia por ocasião da criação, quando Deus descansa no sétimo dia, o abençoa e santifica (Gn 2.2s.). As pessoas da época dos primórdios e dos patriarcas, todavia, ainda desconhecem o sábado. Israel descobre a peculiaridade do sétimo dia quase que por acaso durante a marcha pelo deserto.

Quando o povo israelita recolhe o pão enviado dos céus, o maná não se conserva

de um dia para o outro. Só no sexto dia encontra-se dupla ração diária e pode-se guardar parte do recolhido para o sétimo dia. Assim Israel observa, de forma mais ou menos forçada, o descanso no sábado (Êx 16.22ss.). Já que é simplesmente desnecessário e também impossível trabalhar no sábado em razão da providência divina, ainda não há necessidade de promulgar um mandamento do sábado no sentido restrito do termo. Tal mandamento se encontra apenas como acréscimo tardio no contexto das instruções para a construção do tabernáculo; aqui é destacado expressamente como único mandamento dirigido à comunidade (Êx 31.12-17 P^s). O dia do descanso a ser observado rigorosamente vale como sinal para todas as gerações de que Javé “santifica”, portanto, escolhe Israel (cf. Ez 20. 12,20).

Em razão de tais ponderações acredito que possamos chegar a um consenso na questão da datação: o *escrito básico* (P^G) surgiu no *exílio*, enquanto que as complementações (P^S) se sucederam provavelmente na época pós-exílica. Todavia, P se baseia em material traditivo preexistente nas passagens narrativas e mais ainda nas passagens legislativas e listas e remodelou este material, de modo que o momento da fixação por escrito pouco revela da antigüidade da tradição, que precisa ser determinada de caso em caso.

Controvertido é se o Escrito Sacerdotal foi redigido em Jerusalém ou — como se presume em geral e provavelmente com mais razão — surgiu no círculo dos *deportados na Babilônia* e foi trazido mais tarde (talvez só por Esdras — Ed 7.14,25s.; Ne 8?) para a Palestina.

5. Enquanto que o Escrito Sacerdotal sem dúvida tem seu início e ao mesmo tempo seu primeiro destaque na história da criação em Gn 1.1-2.4a, não há tanta unanimidade quanto ao seu final. Há objeções ponderáveis contra tentativas mais antigas e recentes de rastrear P para além do Pentateuco (cf. § 11c1): primeiro haveríamos de constatar uma lacuna depois do último texto que se atribui a P (Dt 34.1a,7-9), já que no livro de Josué (cf. 14.1; 18.1 e outras) não encontramos mais um fio contínuo do Escrito Sacerdotal. Além disso os indícios lingüísticos não se destacam mais de forma tão marcante fora do Pentateuco, a não ser que a linguagem tenha sido bem mais retrabalhada. Assim se recomenda adotar a opinião já considerada por J. Wellhausen (*Prolegomena zur Geschichte Israels*, 6. ed., pp. 355s.) e melhor fundamentada por M. Noth: o final do Escrito Sacerdotal está em Dt 34.7-9, de forma que esta obra historiográfica conduz da criação do mundo até a morte de Moisés.

Importantes para a exposição do Escrito Sacerdotal são os seguintes textos:

Gn 1.1-2.4a	Criação
6-9*	Dilúvio, aliança com Noé
17	Aliança com Abraão
23	Aquisição da gruta de Macpela
Êx 1.1-5,7,13s.; 2.23-25	Formação do povo, opressão no Egito, lamentação, seguida pela resposta de Deus:
6s.	Vocação de Moisés, promessa de redenção

7-14*	Pragas, Páscoa, saída, salvação no mar
16	Murmurações, maná, sábado
19.1s.; 24.15ss.	Revelação no Sinai
25-29	Instruções referentes ao tabernáculo
Lv 8s.	Consagração sacerdotal (segundo Êx 29) e primeiro sacrifício
Nm 10.11s.	Partida do Sinai
13s.	Mensageiros. Falta de fé do povo
20	Falta de fé de Moisés e Aarão. Morte de Aarão.
27.12ss.	Investidura de Josué
Dt 34.1a,7-9	Morte de Moisés

6. Esta delimitação resulta num problema de conteúdo: por que falta um relato próprio da *tomada da terra* no Escrito Sacerdotal — que renova repetidamente a promessa de terra e confere a esta questão um peso até maior do que as fontes escritas mais antigas?

A promessa feita a Abraão: “Dar-te-ei a ti e a teus descendentes toda a terra de Canaã em posse perpétua” (Gn 17.8; cf. 28.4; 48.4) logo começa a se cumprir com a compra legal da caverna de Macpela e do campo ao seu redor; a aquisição é antecipação parcial do que está por vir (Gn 23; cf. 49.29; 50.12s.). Por ocasião da vocação de Moisés se reforça a promessa (Êx 6.4,8; cf. Nm 13.2; 14.31; 20.12). Mas quando Moisés cumpre a ordem de Deus e envia mensageiros do deserto de Parã para explorarem a terra prometida, retornam desapontados — ao contrário do que relata a tradição mais antiga — e, com exceção de Josué e Calebe, fazem uma crítica tão acerba, que o povo começa a murmurar. Em seguida pronuncia-se a sentença: a geração vivente não pode ver a terra (Nm 13s.). Quando até Moisés e Aarão caem em pecado (Nm 20), também eles são impedidos de entrarem na terra. Aarão morre no Monte Hor depois que seu filho Eleazar é investido como seu sucessor no cargo (20.25-29). Antes de morrer (Dt 34.7s.), Moisés só pode ver de relance a terra prometida do alto dos montes dos moabitas (27.12ss.). Morre, porém, na certeza de que a comunidade ouvirá o que seu sucessor Josué tem a lhe dizer (Nm 27.15ss.; Dt 34.9) e de que — podemos concluir isso? — na próxima geração se cumprirá a promessa. Esta exposição não lembra a carta de Jeremias escrita aos exilados (29.5ss.,10): não a geração vivente, mas tão-somente uma geração futura poderá entrar de novo na terra?

Tal qual os patriarcas que apenas percorrem a terra prometida e ali são sepultados, também a comunidade está constantemente a caminho no deserto — *communio viatorum*, escutando e seguindo a promessa (Êx 12.28; 14.4; 35.21 e outras), mas também duvidando e se indignando (6.9; 16.2; Nm 14.2; 20.2,12; 27.14). Movida pela promessa de Deus, mas também descontente com a orientação de Deus, sempre tem o objetivo diante dos seus olhos, mas jamais o alcança, persistindo no “ainda não”. É tal exposição histórica apenas uma retrospectiva do passado ou também transparente para o presente, a época do exílio, quando a comunidade também mora fora da terra? Enquanto que o Israel do tempo do deserto não podia entrar na terra por causa de sua culpa, o Israel do exílio tem de abandonar a terra por causa de sua culpa. “A

antiga história e principalmente o que há para aprender dela são apresentados diante dos olhos do povo de Israel com tanto destaque, porque Israel de novo está nas mãos de uma grande potência e longe de sua terra herdada. A aliança e a promessa justamente da terra de Canaã ainda vigoram.” (K. Elliger, p. 196).

Prende P suscitar esperança no futuro, ao lançar mão de uma retrospectiva do passado? Deve a comunidade esperar pela realização renovada da antiga promessa? De fato, diretamente P não incentiva em lugar algum a esperança e pelo menos explicitamente não contém enunciados escatológicos (Nm 14.21b é acréscimo). Assim a exposição do Escrito Sacerdotal admite duas leituras contrastantes: pertence P tal qual Crônicas ao grupo das obras literárias exílicas/pós-exílicas que renunciaram às expectativas salvíficas e se contentam com a existência da comunidade cáltica e, assim, suscitam o protesto do profetismo tardio ou do apocalipsismo emergente (O. Plöger)? Ou, então, se oculta nos enunciados no pretérito perfeito um projeto concernente ao futuro, sendo que o passado é delineado à luz deste futuro? “Os exilados estão tal qual os antigos no passado à espera da tomada da terra, que, embora lhes seja vetada no momento, foi-lhes prometida.” (R. Kilian, p. 247.) “A perícopes do Sinai é também um programa para o futuro; como era antigamente há de ser de novo.” (K. Koch, ZThK, 1958, p. 40.) Pressupondo que o assim chamado tabernáculo se torne o único santuário no futuro, espera P uma vida comunitária na pátria sob a liderança de um sumo sacerdote, sem haver um rei? Deverão as leis valer para esta situação? Torna-se difícil tomar partido por uma ou outra interpretação, visto que a segunda concepção, amplamente aceita, só se apóia em uma fundamentação indireta, pois distingue entre o que o texto diz e o que intenciona transmitir — e isto constitui um empreendimento complicado, talvez legítimo, mas arriscado.

Parece que no Escrito Sacerdotal ressoa a mensagem radical da *desgraça* anunciada pelos profetas literários. Já o juízo de Deus sobre a humanidade culpada — “O fim de toda carne está diante de mim” (Gn 6.13) — como que amplia o “fim” anunciado por Amós (8.2) e Ezequiel (7.2ss.) para uma dimensão universal, entendendo que este fim já aconteceu no passado remoto por ocasião do dilúvio. Um julgamento quase tão duro quanto o do dilúvio também recai mais tarde sobre toda a comunidade de Israel: todos têm de morrer no deserto — com exceção de Josué e Calebe; estes constituem, como Noé, o resto que testemunha o tamanho da culpa e do castigo (Nm 14.26ss.). Onde encontramos ressonâncias dos anúncios proféticos de salvação? Ou o deserto constitui ao mesmo tempo o lugar onde ocorre o recomeço depois do julgamento (Os 2.16; cf. Jr 29.10)? Josué é tal qual Noé a “santa semente” (Is 6.13)?

b) Intenções teológicas

Quando J. Wellhausen conseguiu impor a datação tardia do Escrito Sacerdotal, introduziu para ele a sigla Q, como abreviatura do nome *Liber quattuor foederum*, livro das quatro alianças. De fato P distingue no decurso da história

quatro períodos. No início de cada uma destas épocas ocorre um acontecimento incisivo, coloca-se um importante ato cûltico-ritual ou até se comunica uma ordenação cûltica:

- por ocasião da *criação* (Gn 1), é o descanso de Deus no sétimo dia (como também a concessão da alimentação vegetariana aos seres humanos e animais);
- no tempo de *Noé* após o dilúvio (Gn 9), a proibição do consumo de sangue (pressupondo-se uma alimentação com carne) e do homicídio;
- no tempo de *Abraão* (Gn 17), o mandamento da circuncisão;
- junto ao *Sinai* (Êx 19.1s.; 24.15ss.), a instituição das leis cûlticas (Êx 25ss.), inclusive da santificação do sâbado (16.22ss.; cf. 31.12ss. P^s).

Já cedo se reconheceu, no entanto (J. J. P. Valetton, 1892; teoria aperfeiçoada por W. Zimmerli, E. Kutsch), que P só tem conhecimento de uma dupla firmiação de aliança, pois reserva o termo *berit*, “aliança” para designar os dois acontecimentos do meio, as promessas divinas feitas a Noé e Abraão (cf. a tabela abaixo).

Quadro dos períodos do Escrito Sacerdotal

Gn 1	Criação do mundo (O ser humano à imagem de Deus, senhor sobre a terra)	Indicação da alimentação vegetariana Descanso de Deus no sétimo dia	Elohim “Deus”
Gn 9	“Aliança” com Noé — com a humanidade	Mandamentos a Noé: Abstenção de consumo de sangue e proibição de homicídio Arco-íris como “sinal”	Elohim “Deus”
Gn 17	“Aliança” com Abraão — com o futuro povo de Deus (Promessa de descendentes e posse da terra, assim chamada fórmula da aliança vv. 7s., Abrão = Abraão, Sarai = Sara) Gn 23 Compra de parcela de terra	Exigência de “perfeição” diante de Deus Circuncisão como “sinal”	El Shaddai “o Deus todo-poderoso”
Êx 6	Após o cumprimento da promessa de descendentes (Êx 1.7): Época de Moisés (Fórmula da aliança — bipartida, mas somente como ação de Deus Êx 6.7)	Páscoa (Êx 12) Santificação do sâbado (Êx 16; cf. 31.12ss.)	Desde a vocação de Moisés (Êx 6): Javé.
Êx 24.15ss.	Sinai Promessa de Deus de “habitar” entre as pessoas (Êx 29.43ss.)	Tabernáculo com prescrições cûlticas (Êx 25 ss.)	Junto ao Sinai (Êx 25) e depois da construção do tabernáculo (Êx 40; Lv 9): <i>kabod</i> , “glória” de Javé

1. Apesar de seu intenso interesse na comunidade cáltica, o Escrito Sacerdotal tem — tal qual o Javista, talvez até num grau maior — uma perspectiva universal. A História começa com a criação do mundo. Não só o israelita, mas todo ser humano como criatura é imagem de Deus, ou seja, de certo modo representante de Deus na terra, abençoado e incumbido de dominá-la (Gn 1.26ss.).

A tradição em que se baseia Gn 1 se assemelha à epopéia babilônica da criação do mundo *Enuma elish* e representa a criação como seqüência de oito obras (luz, firmamento, mar/terra, plantas, astros, animais aquáticos e alados, animais terrestres, seres humanos). Provavelmente ela continha originalmente só um relato de atos criadores [“E fez Deus...”]. A este relato se sobrepuseram, *a posteriori*, o relato da palavra [“E Deus disse: Haja...”] e a contagem dos dias, que também o corrigiram teologicamente (W. H. Schmidt, ao contrário de O. H. Steck). Se plantas e seres vivos são criados “segundo sua espécie” (Gn 1.11s., 20s., 24s.), já surgem as classificações que mais tarde vão ser decisivas para o culto, pois possibilitam a distinção entre o que é puro e o que é impuro (cf. Lv 10.10; 20.25; 11.13ss.). Para P a existência de toda a população da terra é consequência da bênção divina (Gn 1.28; 9.1.7), ou seja, da palavra poderosa e autoritativa de Deus. De uma forma sóbria as genealogias espalhadas no texto antes e depois do relato do dilúvio confirmam o cumprimento desta palavra (Gn 5; 10; 11.10ss.*).

Enquanto a promessa da multiplicação se enraíza na tradição patriarcal, para P, ao contrário, as promessas feitas a Abraão e Jacó (17.2ss.; 28.3; 35.11; 48.11) vêm a ser uma renovação da bênção sobre a criação e Noé. Com a formação do povo de Israel se concretiza de forma exemplar, prototípica ou também representativa a promessa feita à humanidade (cf. também Êx 1.7 com Gn 1.28).

Tudo o que foi criado cumpre sua função aos olhos de Deus: “Eis que era tudo muito bom” (1.31). Todavia, não se inclui neste juízo o derramamento de sangue na terra (Gn 1.29s.; cf. 2.16 J e a inversão escatológica em Is 11.6ss. e outras). “Atos violentos” só aparecem no mundo através do ser humano e induzem Deus a modificar seu juízo: “Eis que a terra estava corrompida” (Gn 6.11s. P).

Tal qual o mundo, também se ordena o tempo; a criação se realiza como História. Ao final de seis dias de labuta está o descanso como conclusão e meta do trabalho. Num primeiro momento o descanso está reservado exclusivamente a Deus (Gn 2.2s.). Mas constitui também alusão e antecipação daquilo que o ser humano deve fazer mais tarde (Êx 16). Desta forma o sábado da criação ainda não tem significado de “sinal”.

Por isto não é de estranhar, nem do ponto de vista da tradição nem do da própria intenção do Escrito Sacerdotal, que a criação não seja considerada aliança. Ao contrário, P transformou a confirmação de Deus após o *dilúvio*, de não mais amaldiçoar a terra (Gn 8.21 J), em uma “aliança” — uma promessa inquebrantável, válida independentemente de qualquer comportamento pecaminoso humano (cf. Is 54.9s.). Esta promessa é reforçada pelo “sinal” do arco-íris, que deve lembrar Deus de manter a “aliança” (Gn 9.11-17).

Enquanto, segundo a versão javista, o dilúvio irrompe com uma chuva forte e persistente, P descreve uma catástrofe cósmica na qual novamente confluem as águas

do mar primitivo (Gn 7.11; 8.2) — as águas de cima do firmamento e as debaixo da terra — separadas por ocasião da criação (Gn 1.6s.). Representaria o dilúvio, então, o retorno do caos (1.2)? Sem dúvida não se anula a criação; o firmamento permanece, mesmo que se abram suas comportas e pereçam todos os seres vivos. O dilúvio não destrói o mundo criado e ordenado, mas sua parcela corrompida, os habitantes culpados (6.12s.).

Depois do dilúvio, Deus renova sua bênção da criação; surge, contudo, uma alteração incisiva e profunda na criação: permite-se, agora, a matança de animais (9.2 em contraposição a 1.29s.). Somente se proíbe o consumo de sangue, onde, segundo a concepção vigente, se localiza a sede da vida (9.4; cf. Lv 17.11,14; Dt 12.23; At 15.20; 21.25). E a matança de seres humanos, feitos à imagem de Deus, acarretará uma severa punição (Gn 9.6). Desta forma se restringe o domínio do ser humano sobre a terra (1.28); o ser humano é protegido contra si mesmo.

Enquanto a promessa de Deus feita a Noé vale para todos os seres humanos, a segunda promessa de aliança (Gn 17) limita-se a um círculo mais restrito: a *Abraão* e seus descendentes. Neste caso P talvez tenha podido recorrer a uma tradição de uma “aliança” com os patriarcas (Gn 15), pelo menos a desenvolve e lhe confere novos acentos teológicos. A aliança perpétua suplanta a promessa de uma descendência incontável e de posse da terra. É incluída a promessa genérica, a assim chamada fórmula da aliança: “Eu serei seu Deus” (cf. Êx 6.4ss.; 29.45s.). Também esta aliança não está vinculada a nenhuma condição prévia, embora imponha um compromisso aos envolvidos. Desta vez os seres humanos assumem o “sinal”: a circuncisão, e com ela confessam sua adesão à aliança de Deus (17.9-14) e, com isto, seu “andar na presença de Deus” (17.1; v. abaixo).

P compreende a aliança firmada com Abraão como “aliança com Abraão, Isaque e Jacó” (Êx 2.24; cf. 6.4; de maneira diferente: Lv 26.42). No entanto, Isaque e também José recuam para o segundo plano na exposição do Escrito Sacerdotal. Só sobre Jacó relata mais minuciosamente. Ele recebe de novo em Betel a promessa (de terra e descendência; Gn 35.6a, 9-13; 48.3s.), que começa a se cumprir em seus filhos (Êx 1.7).

Caso depois da aliança com Noé e Abraão esperarmos que P também retrate a revelação no Sinai e a instituição do culto nela contida como uma “aliança”, vamos decepcionar-nos (o termo somente se encontra numa camada mais recente da Lei da Santidade, em Lv 26.39ss.). Talvez as fontes escritas mais antigas (J, E) ainda não tenham conhecimento da firmação de uma aliança junto ao monte Sinai ou Horebe, mas pelo menos sua camada redacional (Êx 24.7s.; 34.10,27s.; cf. 19.5) e o Deuteronômio (5.2s.) sabem dela. Temos no silêncio surpreendente do Escrito Sacerdotal tão-somente um efeito da tradição mais antiga a respeito dos acontecimentos junto ao monte Sinai ou há uma correção explícita da forma traditiva entrementes elaborada? Como já aconteceu por ocasião da vocação de Moisés (Êx 6.2, em oposição a Gn 17.1), falta também na perícopes do Sinai a proclamação do direito divino, nem se falando

de qualquer anúncio de maldição ou bênção. Embora P mencione somente de passagem as tábuas da lei, estas levam o nome de “tábuas do testemunho” (Êx 31.18; 25.16,21). Estas tábuas devem então testemunhar não somente o compromisso do ser humano, mas também a promessa de Deus. O que significam estas mudanças na ênfase? Manifesta-se na modificação da tradição novamente a situação vigente no tempo do exílio, onde as ameaças já se tinham concretizado? Foi isto que presumiu W. Zimmerli (p. 215): “Para P tornou-se questionável se a aliança do Sinai em sua forma antiga pode ainda servir de fundamento do relacionamento com Deus. Assim toda fundamentação do estar sob a aliança é ancorada na aliança com Abraão.”

2. À classificação da história em quatro estágios empreendida por P corresponde apenas em parte a alternância do *nome de Deus*. Ambos os princípios classificatórios somente coincidem, no sentido rigoroso da palavra, na época de Abraão (cf. a tabela na p. 102). Nas duas primeiras épocas, na criação e na época dos primórdios, depois do dilúvio, P apenas vê Elohim, “Deus”, em ação. Deus ainda não “aparece” a Noé e ainda não se apresenta a ele através do Eu sou. Somente a *Abraão* Deus revela, em solene discurso na primeira pessoa, um novo nome:

“Eu sou *El Shaddai*.

Anda na minha presença

e sê perfeito [Lutero: piedoso]!”

— ou, então, traduzido de forma consecutiva:

“e então serás irrepreensível!” (Gn 17.1.)

Mais tarde esse nome de Deus, vinculado com as promessas de numerosa descendência e da posse de terra, é repetido algumas vezes (Gn 28.3; 35.11; 48.3 P); na vocação de Moisés (Êx 6.3) este período é mencionado na retrospectiva.

Parece que no Escrito Sacerdotal ainda ressoa a memória de que as divindades El provieram da terra cultivada (v. acima § 2a1): *El Shaddai* se revela primeiro em Canaã; mas não se percebe mais nenhuma vinculação com um lugar específico. Parece que foi apenas o Escrito Sacerdotal, ou pelo menos sua época (cf. Ez 10.5), quem de fato criou o nome duplo (*El Shaddai*) a partir dos dois elementos mais antigos *El* e *Shaddai* (Nm 24.4,16; cf. Gn 43.14; 49.25), para sintetizar nele as diferentes tradições da época patriarcal e, com isto, registrar ao mesmo tempo sua alteridade em relação à precedente época dos primórdios e à subsequente época mosaica. Talvez para P o nome *Shaddai*, difícil de ser interpretado, conote a transcendência e o poder de Deus.

A condescendência de Deus para com Abraão não é uma “aliança de graça pura” (W. Zimmerli), pois a auto-apresentação de Deus culmina numa exortação. Este apelo programático funciona praticamente como uma “antecipação do Decálogo” (K. Elliger, p. 197), onde a comunicação do mandamento também segue ao discurso divino na primeira pessoa. Assim parece que o

Escrito Sacerdotal, que não contém nenhum Decálogo, concentrou os mandamentos fundamentais da assim chamada primeira tábua, especialmente o primeiro mandamento, na exortação: “Anda na minha presença!” e na exigência de perfeição (cf. Dt 18.13; 1 Rs 8.61; Sl 15.2 e outras). Ao desvelo de Deus para com Abraão deve corresponder a total dedicação de Abraão a Deus. Já o relacionamento dos patriarcas com Deus é marcado pela decisiva exclusividade da fé em Javé, enquanto que o cerne da assim chamada segunda tábua, com os mandamentos éticos do Decálogo, já está contido na proibição de derramar sangue dirigida a Noé (Gn 9.6). Parece que P como que divide o Decálogo em seus elementos principais: a exigência ética vale para toda a humanidade, o núcleo teológico é reservado a Abraão e seus descendentes.

Como no caso da época abraâmica, P introduz o último período, a *época de Moisés*, com uma auto-apresentação de Deus, a que não se vincula, no entanto, nenhuma exortação:

“Apareci a Abraão, a Isaque e a Jacó
como *El Shaddai*,
mas não me dei a conhecer a eles
pelo meu nome *Javé*.” (Êx 6.3.)

Compreende P a sucessão de períodos da revelação de Deus como simples sequência de fatos ou como uma progressão? Em todo caso parece que se sente algo da diferença entre Deus e Deus na sua revelação. P professa a identidade do único Deus que se manifesta sob diversas formas e com nomes diferentes no transcurso do tempo. Desta maneira P busca fazer, ao mesmo tempo, jus às transformações na história e à identidade da fé.

Na época mosaica, entretanto, nem sempre P menciona Javé, mas introduz uma nova diferenciação na forma como Deus se revela: a manifestação da glória de Javé (v. abaixo).

3. De forma parecida como já o fazia J (v. acima § 6b, 4), P constrói uma grande ponte que vai da vocação de Moisés, passando pelas pragas, até o milagre no Mar dos Juncos (Êx 6-14). Como um lema está colocada sobre esta sequência de ação a promessa: “Eu vos resgatarei (...) com grandes julgamentos” (6.6; cf. 7.4; 12.12); os egípcios devem aprender a reconhecer a Javé (7.5; 14.4,18). Nos detalhes, P descreve as pragas como um *confronto entre a religião egípcia e a fé em Javé*, funcionando o milagre no Mar dos Juncos como derradeiro julgamento em que Javé se glorifica a si mesmo.

Assim como Elias enfrenta os profetas de Baal (1 Rs 18), Moisés e Arão se confrontam, em nome de Javé, com uma multidão de sacerdotes adivinhos egípcios no “embate com os magos”. Quando os dois cumprem a ordem de Deus e realizam o milagre que transforma a vara em cobra, os magos egípcios fazem o mesmo, apelando para suas “ciências ocultas” (Êx 7.11s.). Assim não se nega num primeiro momento a

eficácia de tais poderes, só se estabelece a diferença: os egípcios trabalham com magia, enquanto os representantes de Israel invocam a palavra de Javé; pois a exclusividade de Javé não admite nem magia nem bruxaria (cf. Nm 23.23; Dt 18.10 e outras). Num primeiro momento esta diferença entre fé e magia “não se manifesta visivelmente e só pode ser crida e em seguida professada” (M. Noth). Mesmo assim, ela se torna evidente também no âmbito empírico (ou seja, do milagre) quando no decorrer da ação se demonstra em escala crescente a superioridade dos representantes de Javé ou antes a superioridade da palavra de Javé (Êx 7.12). Mais duas vezes os magos logram imitar os feitos de Moisés e Arão (7.22; 8.7), depois fracassam, de modo que têm de reconhecer diante do rei a supremacia de Javé: atuando está o “dedo de Deus” e não magia (8.14s). Por fim os próprios sacerdotes são acometidos pela praga, não conseguem mais “manter-se de pé” (9.11) e recuam. Embora não seja dito explicitamente que as forças mágicas dos magos residam no poder de seus deuses, o motivo é retomado na ameaça de Javé: “Farei julgamento sobre *todos os deuses* do Egito.” (12.12).

Reflete o episódio novamente a situação atual do Escrito Sacerdotal? Pretende P expressar de forma velada a supremacia da fé em Javé sobre a religião e a magia dos babilônios (cf. Dn 1.20; 2.2ss.; Gn 41.8,24)? Em todo caso o fracasso das negociações conforme P é, mais ainda do que em J (Êx 10.1), desígnio divino. Antes de qualquer ação do faraó Deus anuncia: “Endurecerei o coração de Faraó” (7.3; cf. 9.12; 10.20,27; 7.13,22 e outras), e antes do milagre no Mar dos Juncos, o verdadeiro alvo das narrativas das pragas, a palavra de Deus de novo antecipa o acontecido: “Glorificar-me-ei em Faraó e em todo o seu exército, para que reconheçam que sou Javé” (14.4,17s.; cf. 7.5; dito de Israel: 16.6,12).

4. A palavra-chave desta última predição, “glorificar-se” (*kbd* em Êx 14.4, 17s.; Lv 10.3), torna-se, como substantivo “*glória (kabod) de Javé*”, o lema do Escrito Sacerdotal em seu relato sobre a permanência do povo no deserto e sobre a revelação no Sinai.

Já era familiar à religião cananéia a noção de que dever-se-ia conceder a Deus “honra, glória” (cf. Sl 29.1s.,9; 19.2 e outras). A concepção cananéia, presumivelmente adotada por Israel ao assumir a tradição cúltica de Jerusalém (Is 6.3), foi ampliada para representar a teofania de Deus. “Esta majestade pode manifestar-se num fenômeno pírico, mas não é idêntica ao fenômeno pírico” (C. Westermann, p. 133). Também o profeta Ezequiel (1.28 e outras), cuja mensagem apresenta várias similaridades com tradições cúltico-sacerdotais, pode retomar esta terminologia.

Quando a comunidade começa a reclamar na marcha pelo deserto: “Quem nos dera tivéssemos morrido junto às panelas de carne do Egito!”, “aparece a glória de Javé na nuvem” (Êx 16.10). Esta aparição única no caminho ao Sinai antecipa excepcionalmente os acontecimentos decisivos no monte onde o culto de Israel é fundado e referendado em *três* revelações da “glória de Javé” (Êx 24; 40; Lv 9), constituindo-se, assim, a comunidade.

Quando Israel chega ao Sinai (Êx 19.1-2a), “a nuvem cobre o monte Sinai e a glória de Javé desce” — “como um fogo devorador (24.15ss.). Moisés penetra na nuvem e recebe as instruções de Deus para a construção da “tenda do encontro” (“tabernáculo”; uma combinação de tenda, arca e templo de Jerusalém) e para a investidura de sacerdotes (25-29). Depois de terminada a obra, o santuário recém erigido está repleto da “glória” de Javé (40.34; cf. 25.22; 29.43ss.) e esta volta após a consagração do altar e a consumação do sacrifício, depois do primeiro culto, portanto (Lv 9.6,23). Decisivo é que este processo de revelação não se restringe ao espaço santo junto ao monte, embora o povo seja mantido à distância do santuário, protegido pelos sacerdotes e levitas, de acordo com a ordem de acampamento sacerdotal (Nm 1ss.). Também depois da partida do Sinai, quando a “nuvem se levanta” (Nm 10.11), a “glória de Javé” intervém em situações emergenciais — auxiliando, mas também julgando, sendo que o castigo resulta mais rigoroso depois da experiência da revelação (Nm 14; 20; cf. 16s.). Mediante o conceito da “glória de Javé”, que a história da saída do Egito já prepara (Êx 14), P conjuga, portanto, a revelação do Sinai com a marcha pelo deserto (Êx 16; Nm 14 e outras). Por conseguinte P não mantém o evento no Sinai isolado; ele preserva, antes, a continuidade: no Sinai se revela o Deus que libertou Israel do Egito. A fala e ação de Deus no culto e na história se alternam, não podendo, portanto, ser separadas uma da outra.

5. A “glória” é, sem dúvida, o próprio Javé (cf. Lv 9.4,6; Nm 14.14), mas somente na medida em que ele se revela na terra; pois é a “glória” que “aparece” (Êx 16.10; 27.17), mas o próprio Javé que fala (16.11; 25.1 e outras). Desta maneira P retoma intenções teológicas que, de maneira similar, já o Deuteronômio defende quando tenta captar a presença de Deus sob o conceito do “nome”. Não resulta tal diferenciação do afã de falar de Deus de tal forma que se descarte qualquer possibilidade de representar, comparar ou até manipulá-lo? Não se observa nisso a influência do segundo mandamento? De qualquer forma P busca, ao mesmo tempo, expressar a *transcendência* e o poder de Deus no mundo e, com isto, também a liberdade de Deus manifesta na revelação (cf. Gn 17.22; 35.13).

A mesma tendência aparece em contextos bem diferentes. P usa um termo específico para designar a ação criadora de Deus (*bara'* em Gn 1.1 e outras), para descartar qualquer analogia com a atividade humana. Também em sua descrição da história P procura preservar a compreensão de palavra de Deus contida no relato da criação (1.3ss.): o mandamento de Deus e o seu cumprimento pelo ser humano muitas vezes são narrados de forma rigorosamente paralela e, assim, duplamente, de modo que se evidencia a total correspondência (Gn 17.11s./23; Nm 13.2/3,17 e outras; especialmente Êx 35ss., depois de 25ss.). Assim a história constitui a realização da palavra de Deus, tanto na obediência quanto na desobediência humanas.

Sem sua concordância, sim, apesar da sua desobediência (Êx 6.9,12; cf. 16.20; Nm 14.35; 20.10), o povo se encontra na comunhão já anunciada e concedida por Deus a Abraão; também por isso esta comunhão é concebida como “aliança perpétua” (Gn 17.7), feita para todo o sempre. A promessa: “meu povo — vosso Deus” é formulada exclusivamente como atuação de Deus (Êx 6.7); o povo deve “reconhecê-lo” (6.7; 16.6,12; 29.46).

§ 9

DIREITO VETEROTESTAMENTÁRIO

No Pentateuco encontramos, ao lado das passagens narrativas, extensas passagens que contêm leis. Estas predominam na perícope do Sinai (a partir de Êx 20) e no Deuteronômio (a partir de Dt 12). Certamente as leis veterotestamentárias estão inseridas no relato histórico, vinculadas estreitamente com a figura de Moisés e são consideradas os estatutos que regulamentam a comunhão com Deus, constituída junto ao monte Sinai. Mesmo assim as leis representam um âmbito relativamente independente, que desenvolveu sua própria linguagem e se cristalizou em coleções especiais, como o Decálogo ou o Código da Aliança.

H. J. Boecker apresenta uma introdução ao direito e à legislação do Antigo Testamento e do Antigo Oriente (1976). O estudo dos preceitos jurídicos se realizou em parte de forma independente das outras ciências veterotestamentárias — um sinal de que é difícil situar as normas no tempo e enquadrá-las na história de Israel. Na história da pesquisa se destaca a obra de A. Alt, “Die Ursprünge des israelitischen Rechts” (1934); ela introduziu a diferenciação entre direito casuístico e apodítico, que entretantes foi profundamente modificada, mas que foi fundamental e continua sendo útil.

a) Formas de preceitos legais

1. O assim chamado direito *casuístico* descreve um caso jurídico em todos os seus pormenores — com as múltiplas condições que podem ocorrer na vida diária — e determina a respectiva sanção. P. ex.:

“Se dois brigarem, ferindo um ao outro com pedra ou com o punho, e o ferido não morrer, mas cair de cama; se ele tornar a levantar-se e andar fora apoiado ao seu bordão, então será absolvido aquele que o feriu; somente lhe pagará o tempo que perdeu [isto é, sua perda em termos de trabalho] e o fará curar-se totalmente.” (Êx 21.18s.; análogo a 21.2-11.20ss.).

A forma deste direito se distingue por três características: é condicional, formulado de maneira impessoal e genérica (isto é, na 3ª pessoa) e com precedentes no Antigo Oriente. Uma oração condicional — introduzida em geral por *ki*, caso, — indica na primeira oração (também chamada de prótase) a situação, e orações condicionais consecutivas — em geral introduzidas por *im*, “se ... então” — descrevem a situação com maiores minúcias. A oração

principal ou complementar (a assim chamada apódose) estabelece a consequência legal: impunidade ou determinação da pena, como reparação única ou múltipla, eventualmente também a condenação à morte (p. ex. Dt 22.23-27). As leis do Antigo Oriente em grande parte apresentam a mesma forma. Esta forma deve ter sido transmitida a Israel pelos cananeus, se é que os israelitas não adotaram simplesmente preceitos jurídicos vigentes entre os cananeus.

Enquanto se percebem estas três características de forma inequívoca, uma outra propriedade, a função deste gênero de direito, só pode ser inferida. Presume-se que o direito casuístico — melhor seria falar em direito formulado de maneira condicional, talvez denominado de *mishpat* no AT (Êx 21.1) — servia de critério para fundamentar as decisões da justiça ordinária. Constituíra ele, portanto, a base legal para a comunidade jurídica representada pelos anciãos junto ao portão (v. acima § 3b,3)? Surgiram os preceitos jurídicos de fato na jurisprudência concreta e foram somente *a posteriori* generalizados (G. Liedke)?

A. Alt distinguiu deste gênero o assim chamado direito *apodítico*. É incondicional, apresenta-se de forma rítmico-métrica, geralmente compilado em séries. Incondicional e apodítico significa que, por um lado, a lei não contém nenhuma oração condicional protática que defina exatamente o caso em questão. Por outro lado, prescreve sempre o mesmo castigo, qual seja, a exclusão da comunidade mediante maldição, banimento ou morte, ou, então, tal qual o Decálogo, não faz qualquer menção das respectivas consequências jurídicas.

Este quadro determinou a discussão após A. Alt. O que A. Alt reclamou como sendo “apodítico”, não representa nenhuma unidade, mas se subdivide em diversas formas que mencionaremos a seguir. Entre elas podemos distinguir dois tipos básicos: por um lado, orações participiais ou relativas com determinadas consequências jurídicas como sentenças de morte e maldição e, por outro lado, proibições e mandamentos que não são acompanhados por nenhuma sanção: “Tu (não) deves”. A rigor, cada forma de preceito jurídico teria que ser examinado separadamente quanto ao seu *Sitz im Leben*.

2. Em Êx 21.12,15-17 encontramos uma sequência de *sentenças de morte*, aparentemente bastante arcaicas. Estas prescrições ameaçam com pena capital no caso de ocorrer um delito interpessoal. À descrição do caso jurídico:

V. 12: Quem golpear a outro de modo que este morra,

V. 15: Quem golpear (matar?) a seu pai ou a sua mãe,

V. 16: Quem raptar um homem — e o vender ou se for encontrado ainda em seu poder —,

V. 17: Quem tratar seu pai ou sua mãe com desprezo,

segue invariavelmente o anúncio da sentença formulado da mesma maneira:

será [impreterivelmente] morto (*mot yumat*).

Em hebraico estas frases se constituem de apenas cinco palavras e evidenciam uma estrutura mais rígida do que transparece na sua tradução. Descreve-

se o caso jurídico com auxílio de um particípio, sem estabelecer qualquer condição prévia, ou seja, de modo “apodítico”. Ao caso se vincula uma sentença jurídica consecutiva que se mantém constante (cf. Êx 22.18). Os preceitos valem para o homem adulto, que, além dos pais, também é objeto de proteção. Desta forma a origem deste complexo de leis pode remontar aos primórdios, talvez até aos tempos nômades, quando o homem era o membro mais importante da sociedade (v. acima § 3b,2). A forma rigorosa, que decerto se baseia em tradição primitiva oral, se desfaz, então, no decorrer do tempo (compare, p. ex., Êx 21.12,17 com os paralelos Lv 24.17; 20.9); e complementações dentro do próprio conjunto mostram que mais tarde os preceitos jurídicos careciam de interpretação.

Visto que Êx 21.12 fala do homicídio sem especificar se ele é intencional ou acidental, o preceito jurídico é definido de forma mais restrita posteriormente (pelos vv. 13s.).

Pelo seu conteúdo as sentenças de morte lembram a assim chamada segunda tábua do Decálogo em Êx 20.12-15. Por via de regra, no entanto, ainda não se consegue explicar de forma genérica o relacionamento entre preceitos jurídicos, que associam determinadas sentenças a casos específicos, e as proibições desprovidas de sanções do tipo: “Tu não deves”. No caso apresentado, todavia, observa-se que os mandamentos do Decálogo provêm de um estágio traditivo mais recente.

Ainda em época mais recente preceitos jurídicos similares se ajuntam em coleções (Lv 20.2,9-16; também 24.10ss; 27.29). Não faltam, contudo, determinações isoladas formuladas de forma idêntica ou similar (Gn 2.17; 4.15; Êx 19.12; Jz 21.5; 1 Sm 11.13 e outras).

Observa-se que tais leis isoladas — mais recentes —, inseridas dentro de contextos narrativos maiores, mostram que há, por trás dos respectivos preceitos jurídicos, uma autoridade que exige ou exclui determinado comportamento (cf. Gn 26.11; 2 Rs 11.8,15 e outras). Mas que autoridade se oculta atrás da antiga série em Êx 21.12ss: o pai de família (segundo G. Liedke) ou o grupo nômade?

3. Na liturgia de Dt 27.16-25 se conservou uma série de dez *maldições* que também compreendem primariamente apenas transgressões interpessoais.

A série, que se compõe de blocos decerto originalmente independentes, foi complementada *a posteriori*, por ocasião de sua inserção no Deuteronômio (27.14), por um mandamento especificamente teológico (proscrição de imagens, v. 15), em outro estilo e com outra terminologia, e por uma exortação conclusiva para que se observem as “palavras desta lei” (v. 26), de modo que se formou um *dodecálogo de maldições*. Somente assim as prescrições sociais vieram a se relacionar com a peculiaridade da fé em Javé.

Todos os ditos iniciam com um “maldito” (*’arur*), a que segue a descrição do delito (particípio masculino com objeto), e finalizam com a frase estereotipada: “E todo o povo diga: Amém”. Estas maldições se dirigem novamente

aos homens, especificamente aos homens maiores de idade, cidadãos de plenos direitos, casados (vv. 20-23), juridicamente responsáveis (vv. 19, 25) e proprietários de terras (v. 17). As maldições não ameaçam com a pena de morte no caso de um determinado delito, mas constituem uma espécie de auto-amaldiçoamento antes de ocorrer qualquer delito de fato, uma sanção promissória para o caso da transgressão da lei, punida provavelmente com a exclusão da comunidade. Nesta questão ainda se fazem sentir costumes nômades (cf. Gn 4.11s.; v. comentário de W. Schottroff a respeito).

Há também maldições isoladas, não agrupadas em séries e formuladas de forma diferenciada, p. ex., na história dos primórdios do Javista (Gn 3.14ss.; 4.11; também Jz 21.18; Jr 17.5; 20.14s. e outras). Além disso encontramos maldições (sem a característica fórmula de maldição) que se expressam no rogo de doenças ou pragas (Dt 28.20ss.). Parece que por via de regra a maldição, originalmente talvez uma poderosa palavra mágica, é compreendida, no AT, como atuação de Deus.

Contrapõem-se às palavras de maldição as *palavras de bênção* (*baruk*, “bendito”; cf. Dt 28.3-6 em contraposição a 28.16-19). Estas devem ser distinguidas, por sua vez, das bem-aventuranças ou macarismos, que no AT constituem votos de felicidade (*’ashre*, feliz, ditoso, 1 Rs 10.8; Sl 1; 128), cuja contraparte são os “ais” (v. abaixo § 13b3,b).

4. Ao contrário do mal-entendido amplamente difundido, o direito penal veterotestamentário não se fundamenta por via de regra no *princípio do talião*, ou seja, princípio da reparação rigorosamente equivalente para cada dano feito (A. Alt). Retribuição estritamente equivalente, “vida por vida, olho por olho, dente por dente” — como já no direito babilônico (Código de Hamurábi, § 196ss.) — só ocorre no caso de determinados delitos cometidos entre certas pessoas (Êx 21.22ss.; Lv 24.17ss.; cf. Dt 19.15ss.) e é suspensa, p. ex., no caso de se ferir um escravo (Êx 21.25s.). Tanto o caráter excepcional como também o rigor formal do princípio do talião revelam que este, ao que parece, provém da época pré-israelita. Na sociedade nômade, que não conhecia nenhuma jurisprudência ordinária, o princípio da retribuição equivalente talvez tenha contido a arbitrariedade da represália desenfreada (cf. Gn 4.23s.) ou a infundável vingança de sangue e talvez tenha garantido uma certa proteção (cf. § 3a,4).

Em concordância com A. Alt (*Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, pp. 341ss.) podemos presumir que a fórmula do talião ou uma forma de expressão similar tenha sido utilizada por ocasião da substituição do sacrifício, p. ex., no resgate do primogênito (Êx 34.19) por um animal (cf. Gn 22.13).

b) Coleções de leis

1. O Decálogo

Em comparação com os preceitos legais tratados acima, evidenciam-se as peculiaridades dos dez mandamentos (Êx 20; Dt 5). O Decálogo constitui o representante principal das séries de proibições que se dirigem de forma direta ao indivíduo: “Não farás” (cf. Lv 18.7ss.; também Êx 22.17,20s.,27; 23.1ss.).

Os dez mandamentos, por sua vez, são categóricos e incondicionais, isto é, não descrevem as circunstâncias mais imediatas de uma situação, antes se mantêm propositalmente a um nível genérico-básico e, assim, exigem incondicionalmente o ser humano. Para que todos possam memorizá-los, são formulados de maneira bem concisa e, para abarcar os diversos âmbitos da vida, são agrupados numa seqüência de modo que se possa contá-los nos dedos — tal qual as dez palavras originais de maldição em Dt 27. Todavia, faltam quaisquer sanções penais, de modo que o Decálogo não serve à jurisprudência. Aliás, podem proibições e mandamentos sem indicação de sanções ser enquadrados na categoria dos preceitos jurídicos? Os mandamentos do Decálogo advertem contra o delito antes que seja cometido, constituem instruções para a vida, são, portanto, mais *ethos* do que *ius*.

A antigüidade do Decálogo — tanto dos dois testemunhos literários, quanto mais ainda das formas orais preliminares — é controvertida. Embora se insira no relato de teofania e firmação da aliança em Dt 5, o Decálogo agregou-se ao Deuteronômio como um todo apenas num estágio mais recente (v. abaixo § 10a,4), enquanto que Êx 20 está bastante solto na perícope do Sinai. Assim o Decálogo deve representar “uma peça literariamente secundária na história da teofania sinaítica (...), uma unidade coesa e autônoma (...), que de início certamente teve sua própria história traditiva” (M. Noth, *Altes Testament Deutsch* 5, p. 124).

Podemos tentar desvendar a história desta evolução de diversas maneiras — comparando Êx 20 com a configuração mais recente do texto de Dt 5 ou analisando tanto a forma dos mandamentos como também comparando-a com preceitos jurídicos e palavras proféticas paralelas.

Não só a fundamentação dos mandamentos é variável (compare no caso do mandamento do sábado Êx 20.11 com Dt 5. 13ss.), sendo, portanto, pelo menos em parte secundária, mas até a formulação dos mandamentos não é rigorosamente estabelecida uma vez por todas (cf. a anteposição da mulher no décimo mandamento em Dt 5.21 ao contrário de Êx 20.17). A cadeia de proibições é interrompida com o mandamento do sábado e o dos pais que contêm formulações positivas. Os mandamentos também têm uma extensão bastante variável. Além disso, em si só o primeiro mandamento e a fundamentação do segundo (Êx 20.3-6) são marcados pelo eu divino. Este estilo misto é indício da origem recente do Decálogo.

O Decálogo dificilmente se originou, como muitos supõem, de um “decálogo primitivo”, que já teria compreendido todos os dez mandamentos. Antes, a série de dez foi composta de séries menores originalmente independentes, que compreendiam de um a quatro mandamentos. Podemos delimitar, contudo, com relativa certeza apenas dois subgrupos: a) o primeiro e o segundo mandamentos (cf. Lv 19.3s.; Êx 34.14ss.) e b) as três proibições de homicídio, adultério e roubo (cf. Êx 21.12ss.; Os 4.2 e outros). Ambos os subgrupos provavelmente formavam antigamente cada qual uma unidade autônoma. De forma similar ao que aconteceu com o dodecálogo de maldições em Dt 27 e em outros textos jurídicos, preceitos éticos e teológicos se juntaram, ao que parece, apenas de forma secundária no plano histórico-traditivo (ou até literário?).

Continua controverso se o profeta Oséias (3.1; 4.2; 13.4), no século VIII, e Jeremias (7.9), apenas poucas décadas antes do exílio, já conhecem o Decálogo e citam livremente dele ou apenas se inserem na corrente traditiva que culminou, mais tarde, no Decálogo.

Os dez mandamentos valem para o grupo que experimentou a promessa (Êx 3) e o auxílio de Deus (Êx 14s.). Já o preâmbulo: “Eu sou Javé, *teu* Deus” com sua evocação histórica se refere expressamente à ação libertadora de Deus. Os mandamentos, portanto, não querem estabelecer a comunhão com Deus, senão mantê-la. Formulados de forma negativa, não conseguem descrever o relacionamento com Deus, mas apenas demarcam os limites cuja transgressão implica o rompimento deste relacionamento.

Se, por um lado, os dez mandamentos apresentam o relacionamento com Deus em sua peculiaridade (vinculação com a história, adoração exclusiva de Javé, proibição de imagens), eles servem, por outro lado, à *proteção* do próximo. Os pais idosos devem ser protegidos contra danos, abusos, praticados por filhos adultos (Êx 21.15,17; Pv 19.26; 28.24 e outros); a vida, a liberdade, o matrimônio e a propriedade do próximo são resguardados da intromissão alheia. A proibição do homicídio não-premeditado se refere tão-somente ao derramamento ilícito de sangue pelo indivíduo e não se aplica ao homicídio perpetrado pela coletividade, através de pena de morte ou na guerra. Em contraposição, a proibição da “cobiça” parece ir além da apropriação violenta de bens alheios (cf. Mq 2.2), coibindo já o pensar e o desejar (cf. Pv 6.25). Assim os dez mandamentos não se contentam em apenas proibir um comportamento inaceitável, mas ao mesmo tempo convidam a uma reflexão sobre a forma como os pais podem ser honrados e o próximo, protegido. Pelo menos mais tarde, até a época neotestamentária inclusive, o Decálogo teve seu lugar garantido (também) no culto (cf. Sl 50.7;81.9ss.).

Além das características formais acima mencionadas (a1), A. Alt ainda assinalou dois outros critérios quanto à origem e à função do direito por ele denominado “apodítico”. “Por seu vínculo popular, ele seria israelita e por seu vínculo divino, javista” (*Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, p. 323). O direito apodítico seria, portanto, singular no Antigo Oriente. Conforme Alt, ele estaria arraigado na leitura da

lei diante da comunidade reunida, tendo assim uma origem (*Sitz im Leben*) cultural. Entrementes, contudo, foram descobertos paralelos no Antigo Oriente. Também o texto arrolado por Alt como prova desta origem cultural, Dt 31.9-13 (um acréscimo ao livro do Deuterônômio), segundo o qual “esta lei” (deuterônômica) deve ser recitada por ocasião da festa dos tabernáculos a cada sete anos, não constitui um argumento sólido em favor da origem sacro-cultural do direito apodítico. Independentemente de qual tenha sido o *Sitz im Leben* das sentenças de morte e das maldições, o Decálogo pelo menos dá margem à seguinte conclusão: dificilmente determinados preceitos jurídicos provieram do culto, mas este os acolheu posteriormente (cf. também as liturgias de entrada em Sl 15; 24.3s.). Em todo o caso o direito é integrado de forma surpreendentemente conseqüente na fé em Javé.

Indo muito além de séries semelhantes (Êx 34; Dt 27; Lv 19s.), o Decálogo abrange os mandamentos teológicos e éticos mais importantes, ordenados segundo seu peso temático, na forma mais genérica possível. A destacada importância que lhe foi conferida se depreende do fato de ele ser compreendido como palavra de Deus (Êx 20.1; Dt 5.4) e de ser anteposto, na perícope do Sinai como também no Deuterônômio, às outras leis, que são estilizadas só como palavras de Moisés. A partir do Código da Aliança (Êx 20.22) estas outras leis se caracterizam, assim, pela composição da perícope do Sinai, como disposições complementares ao Decálogo.

2. O Código da Aliança

A coleção de leis que se encontra em Êx 20.22-23.19(33) foi inserida posteriormente mediante elementos narrativos precedentes e subseqüentes (20.18-22; 24.3s.) na perícope do Sinai, obtendo daí (24.7) seu nome. Em termos formais e temáticos o Código da Aliança apresenta-se como uma composição mista. Desta forma continua sendo uma grandeza controversa já em sua estruturação, mais ainda na sua origem.

De maneira similar ao dodecálogo de maldições (Dt 27.15,26) e à Lei da Santidade (Lv 17; 26.1s.), o *corpus* de leis do Código da Aliança é circundado por uma *moldura* teológica ou cúltico-legal — decerto posterior — que de diversas formas visa uma delimitação frente à religião cananéia (20.22-26; 23.10-19). Uma forma mais recente da proibição de imagens, que contrapõe Deus no céu aos deuses de metal (20.22s.), e a lei do altar perfazem o prólogo que precede ao título (21.1). O calendário festivo (23.10ss.) apresenta afinidades estreitas com o assim chamado decálogo cúltico (34.10ss.). Além disso acrescentou-se um epílogo, estruturado de forma diferente: um discurso de despedida de Javé (23.20-33).

A *parte principal* é bipartida: a primeira metade (21.2-22.16) compreende predominantemente preceitos jurídicos casuísticos, onde se inserem os casos de sentença de morte (21.12-17). A segunda metade, bem menos homogênea

(22.17-23.9) chama a atenção (como já o prólogo 20.22-26) pelos proibitivos: “Não farás” (22.17,27ss.; 23.1ss.) e pelas justificativas parenéticas — decerto mais recentes, mas teologicamente importantes, como: “Vós conheceis o coração do forasteiro, visto que fostes forasteiros na terra do Egito” (23.9; 22.20) ou: “Quando clamar a mim (o desamparado), eu o ouvirei” (22.22,26s.). Assim temos a grosso modo a seguinte divisão:

III. Moldura narrativa	20.(18-)22
II. Moldura teológica	20.23-26 Proibição de imagens, lei do altar
I. Núcleo legislativo	21.1-23.9
A) 21.2-22.16	
21.2-11	Direito referente aos escravos
21.12-17	Sentenças com pena de morte
21.18-36	Lesões corporais
	21.23ss. (Lv 24.20) <i>Ius talionis</i> (lei do talião)
21.37-22.14(16)	Responsabilização legal, indenização
B) 22.17-23.9	
22.17-19.27ss.	Preceitos religiosos
22.20ss.	Conduta social
23.1ss.	Procedimento jurídico
II. Moldura teológica	23.10-19 Ano sabático, sábado, três festas anuais
Apêndice: 23.20-33	
III. Moldura narrativa	24.3-8

É pouco provável que por trás desta configuração complexa esteja a intenção formativa explícita de um legislador, sendo mais plausível que a formação do Código da Aliança tenha ocorrido paulatinamente. Já por isso é difícil situá-lo no tempo. Pressupõe a sedentarização (cf. 22.4s.), mas ainda não faz alusão alguma à monarquia e a suas implicações. Assim podemos supor que seu núcleo tenha surgido na época dos juízes ou pelo menos nos primórdios da monarquia. Como demonstra um cotejo dos preceitos jurídicos (compare, p. ex., Êx 21.2 com Dt 15.12ss.; Lv 25.10), o livro da aliança ao menos é mais antigo que o Deuteronômio, sendo este, por sua vez, mais antigo que a Lei da Santidade. Daí resulta a seqüência Código da Aliança — Deuteronômio — Lei da Santidade.

3. A Lei da Santidade

Se o Código da Aliança é a coleção de leis mais antiga, a assim chamada Lei da Santidade Lv 17-26 (= H) constitui a mais recente, habitualmente datada na época do exílio. Também ela reúne diversos temas e surgiu num processo

cumulativo paulatino, em várias camadas. Recolheu tanto material muito antigo (p. ex., em Lv 18; 19) como também material recente, que em grande parte reelaborou e reinterpreto. Neste processo também a parênese aumentou muito em relação ao Código da Aliança; evoca a história — de forma análoga à pregação deuteronômico-deuteronômica — e exorta à obediência (Lv 18.2ss., 24ss. e outras). É controvertido se H foi, como se costuma supor, originalmente independente, tendo sido somente mais tarde inserida no Escrito Sacerdotal (P^o), ou se não foi concebida desde o início como complementação ao mesmo (K. Elliger). Ocasionalmente H acolhe prescrições deuteronômicas, as desenvolve ou corrige (A. Cholewinski). Desconsiderando as normas cúlticas, há as seguintes disposições importantes:

- Lv 17 Continuação de Dt 12: santuário central, proibição da ingestão de sangue, mas (ao contrário de Dt 12; Gn 9.2ss. P) proibição do abate profano de animais.
“A alma da carne está no sangue” (vv. 11,14).
- Lv 18 Relações sexuais (num clã)
2 Sm 13.12: “Não se faz assim em Israel.”
- Lv 19 Mandamentos teológicos e éticos, similares ao Decálogo.
Mandamento referente aos pais, ao sábado, primeiro e segundo mandamentos (vv. 3s.; cf. 26.1s.).
Mandamento do amor (vv. 17s.,34; cf. vv. 14,32)
- Lv 23 Calendário festivo
Cf. Êx 23.14ss.; 34.18ss.; Dt 16
- Lv 25 Ano sabático (cf. Êx 23.10s.) e ano do jubileu; a terra de Israel.
Resgate não a cada sete (Dt 15), mas a cada 50 anos.
“A terra me pertence e vós sois para mim estrangeiros e hóspedes” (v. 23).
- Lv 26 Bênção e maldição (cf. Dt 28)
Vv. 40ss. Promessa de salvação no exílio.
V. 46 Formulação conclusiva.

O material diversificado costuma ser interpretado com a assim chamada fórmula de auto-apresentação “Eu sou Javé” ou, de forma ampliada, com a promessa de Deus, a assim chamada fórmula de benevolência “Eu sou Javé, teu Deus”. A interpretação que deu o nome à Lei da Santidade é uma parênese que compreende a atitude da comunidade como resposta e reflexo da conduta de Deus: “Sede santos, porque santo sou eu, Javé, vosso Deus.” (19.2). A partir daí as diversas leis adquirem sua intenção comum (20.26; 21.8,23; 22.32 e outras).

Em suma, o fenômeno da “lei” aparece no AT sob múltiplos conceitos e formas; todos eles não pretendem estabelecer, mas manter a comunhão com Deus, a qual se fundamenta numa ação dele, e assim testemunhar que a dívida de Deus implica certos compromissos.

§ 10

O DEUTERONÔMIO

O Novo Testamento responde à pergunta pelo maior dos mandamentos (Mc 12.28ss.) primeiro com Dt 6.4s. E esta palavra das Escrituras constitui ao mesmo tempo a primeira parte fundamental da confissão da fé judaica, do *shema*:

“Ouve, ó Israel, Javé nosso Deus, Javé (é) único. E debes amar a Javé, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força.”

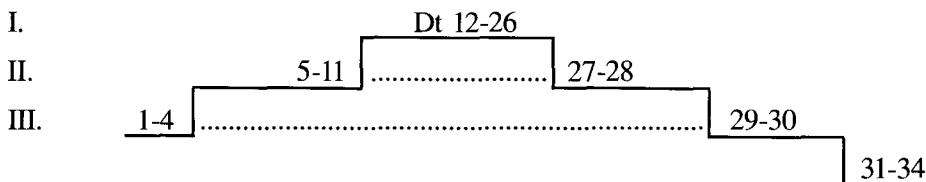
Esta palavra sintetiza tematicamente a intenção principal do Deuteronômio: doação indivisa ao único Deus. Provavelmente não há outro livro do AT que, por um lado, fale com tanta intensidade do amor de Deus e que, por outro lado, convoque o ser humano em contínuas exortações para que ame a Deus e se regozije com suas dádivas. O “Deuteronômio”, considerado “segunda lei” (sendo a primeira a do Sinai) — o nome surgiu em razão da interpretação equivocada do termo “cópia da lei” em Dt 17.18 — trata de granjear a aprovação do povo para esta lei.

De fato, este livro se destacou e interferiu profundamente na vida do povo, marcando em grande parte o AT. Inspirando-se em menor ou maior medida neste livro, surgiu a Obra Historiográfica Deuteronomística (= OHD) e a redação deuteronomística (dtr.) procedeu a uma revisão, aqui e acolá, no Pentateuco (v. § 4b4,4), intervindo de forma mais intensiva na tradição profética (§ 19.1 e outros). Este livro se torna ainda mais importante quando considerarmos suas influências indiretas, que acarretaram consequências sérias: depois dele todos os escritos veterotestamentários conhecem somente *um único* santuário. O Escrito Sacerdotal seria impensável na sua forma atual sem a reivindicação centralizadora do Dt.

a) Questões introdutórias

1. Enquanto, por via de regra, as coleções de leis do Pentateuco representam a fala de Deus dirigida a Moisés, o Dt é a fala de Moisés dirigida ao povo, tratando-se, portanto, apenas indiretamente de palavra de Deus. As promessas e instruções são consideradas herança daquele que leva Israel para fora do Egito e através do deserto, até bem perto da terra prometida: são os *discursos de despedida* de Moisés.

Ao redor do núcleo de leis (Dt 12-26) agregam-se uma moldura interior (5-11; 27-28) e outra exterior (1-4; 29-30) de discursos, enquanto os capítulos finais (31-34) interligam o cântico (32) e a bênção (33) de Moisés, como também informações sobre a investidura de Josué (31) e a morte de Moisés (34), além de outros temas. Assim podemos visualizar a grosso modo a estrutura do Dt num gráfico em forma de degraus:



Como o Código da Aliança (Êx 20.24ss.), a lei deuteronomica (= dt.) principia com disposições referentes ao local de culto, neste caso, concernentes à centralização do culto (12-16). Segue no meio (16-18) um bloco sobre autoridades, como o rei e os profetas — o que lembra o livro de Jeremias (21-23). Na terceira e última parte (19-25) se mesclam diversos temas.

III. Dt 1-4	Primeiro discurso introdutório
	1-3 Depois da descrição da situação (1.1-5) retrospectiva da migração de 40 anos do Horebe (= Sinai) até Moabe; retomam-se as tradições de Êx e Nm
	4 Ampliações em relação a 1-3; exortações para cumprir os mandamentos, sobretudo a proibição de imagens. Assim chamada fórmula canônica: não acrescentar nem omitir nada — 4.2; 13.1.
II. Dt 5-11	Segundo discurso introdutório sobre a natureza do mandamento
	5 Decálogo (em oposição a Êx 20: fundamentação social do mandamento do sábado), anteposto às falas de Moisés como palavra de Deus
	6.4s. <i>Shema</i> : Ouve, ó Israel! (vv. 8s: sinais distintivos na mão, testa, porta da casa)
	6.20ss. Catequese, instrução das crianças (cf. 4.9s.; 6.7; Êx 12.26s.; 13.14 Js 4.6ss., 20ss.): perseverança na proclamação e confissão de geração em geração
	7.16ss. 9.1ss. e outras: assim chamadas exortações à guerra (cf. Êx 14.13s; Is 7.4ss.)
	8 A boa terra
	8.15; 9.4-6 Posse da terra sem merecimento
I. Dt 12-26	Mandamentos isolados. <i>Corpus</i> legal
a) 12-16	Mandamentos referentes à unicidade e pureza do culto

- 12 Exigência de centralização
- 13 Sedução para adorar deuses estranhos
- 14 Mandamentos referentes à alimentação (cf. Lv 11)
- 15 Remissão de dívidas
- 16 Calendário festivo, sobretudo Páscoa (cf. Êx 23.14ss.; Lv 23; Nm 28s.)
- b) 16 (v. 18)-18 Disposições referentes a autoridades: juízes (16.18-17.13), rei (17.14-20), sacerdotes (18.1-8), profetas (18.9-22; cf. 13.2-6)
- c) 19-25 Mandamentos de conteúdo variado, sobretudo concernentes à conduta social
 - 19 Direito de asilo (cf. 4.41ss.; Nm 35; Js 20)
 - 20 Leis referentes à guerra (cf. 21.10ss.; 23.9ss.; 24.5s.)
 - 21s.; 24s. Leis referentes ao matrimônio, entre outras
 - 23.1-8 Leis sobre pertença à comunidade (cf. Is 56)
- d) 26 Apêndice litúrgico (primícias, dízimo, credo)
- II. Dt 27-28 Primeiros discursos de despedida
 - 27 Maldição (vv. 15ss.: dodecálogo de maldições) Ebal e Garizim (cf. 11.26ss.; Js 8.30ss.)
 - 28 Bênção e maldição
- III. Dt 29-30 Segundo bloco de discursos de despedida (parênese)
 - 28.69 Aliança de Horebe e Moabe
 - 30.11ss. Proximidade da lei
- IV. Dt 31-34 Conclusão do Pentateuco. Apêndices
 - 31.9ss. Leitura da lei a cada sete anos
 - 32 Cântico de Moisés
 - 33 Bênção de Moisés constituída por um hino (vv. 2-5,26-29) e ditos tribais (vv. 6-25; cf. Gn 49)
 - 34 Morte de Moisés (P: vv. 1a, 7-9)

2. Depois que surgiram dúvidas crescentes a respeito da autoria do Pentateuco, atribuída a Moisés, que diziam diretamente respeito ao Dt como fala de Moisés, e depois que se elaborou gradativamente a teoria das fontes, impôs-se já no início do século passado (de Wette, 1805) a concepção mais antiga de que o Dt é uma grandeza autônoma que está correlacionada com a reforma do culto realizada por *Josias* no ano de 621 a.C. De fato há profundas coincidências entre o Dt e o relato sobre a descoberta da lei e a reforma, contido em 2 Rs 22s. Assim as exigências da lei do Dt coincidem com as seguintes inovações de *Josias*:

a) a *centralização do culto* (compare 2 Rs 23.5,8s.,19 com Dt 12), que vai muito além do objetivo de reformas até então conhecidas — de purificar o culto de elementos estranhos — ao excluir outros santuários de Javé;

b) a *festa da Páscoa*, comemorada em conjunto (2 Rs 23.21ss.; Dt 16); como também

c) a *proscrição* da adoração dos astros (2 Rs 23.4s.,11; Dt; 17.3), da prostituição sacra (2 Rs 23.7; Dt 23.18s.), das *massebas* [estelas] e *asheras* [postes sagrados], do sacrifício de crianças, da adivinhação, da necromancia e outras práticas típicas de religiões estranhas (2 Rs 23.4s., 10ss.,24; Dt 12.2s.,31; 16.21s.; 18.10s.).

Porém nem todas as disposições do Dt foram colocadas em prática (cf. talvez 2 Rs 23.8s. em oposição a Dt 18.6ss.). Até o susto do rei ao encontrarem e lerem a lei (2 Rs 22.11,13,16s.; cf. Ne 8.9) pode ter sido provocado pelas maldições com que Dt 27(s) ameaça no caso de desobediência.

Pretendia a reforma de Josias originalmente apenas purificar o culto a Javé de elementos assírios? Então a descoberta do Dt não teria desencadeado a reforma, mas estabelecido um objetivo novo, mais abrangente, para a obra já iniciada (cf. abaixo o item 5).

Ao contrário de suas pretensões, o Deuteronômio não é fala de Moisés, mas reflete as circunstâncias da época da monarquia ou até de um tempo mais recente ainda; provavelmente não é mera coincidência que ele conheça os riscos da monarquia (17.14ss.) ou alerte contra o falso profetismo (13.2ss.; 18.9ss.). Em razão desta fixação histórica se levantam perguntas relativas à origem e coesão do livro que até hoje não foram respondidas de maneira definitiva.

3. Quando e onde *surgiu* o Deuteronômio? Certamente é mais recente do que o Código da Aliança em algumas disposições legais (v. acima § 9b) — mas o que significa isso em termos absolutos? Renunciou-se à tese antigamente vez por outra defendida de que o Dt teria sido redigido imediatamente antes de sua descoberta, ou de que a descoberta teria sido uma farsa piedosa com a finalidade de forçar o rei a introduzir reformas. Via de regra se admite que o *conteúdo básico* do livro provenha do século VII ou até da segunda metade do século VIII — dificilmente surgiu antes do aparecimento dos primeiros profetas literários por volta de 750, mas possivelmente ainda pouco antes da destruição do Reino do Norte, em 722 a.C. Diversos indícios corroboram a suspeita de que o Reino do Norte não seja o lugar de origem do Dt como um todo, mas que certas tradições, concepções ou até partes do livro tenham surgido no *Reino do Norte* (ainda existente ou já destruído).

A favor desta tese podemos arrolar os seguintes argumentos, embora não tenham todos o mesmo peso:

a) certas relações com as tradições de Elias e Eliseu (tradição de Moisés, engajamento pelo primeiro mandamento),

b) semelhança com a profecia de Oséias (na rejeição da religião cananéia, no posicionamento crítico diante da monarquia e na linguagem comum, como “amar”; cf. Os 11.1,4; 14.5 respectivamente Dt 7.8,13 e outras),

c) talvez também semelhanças com o Eloísta (p. ex., na idéia de “provar”; cf. Gn 22.1 E respectivamente Dt 8.2,16; 13.4),

d) a concepção de monarquia, inclusive o alerta contra a instalação de um estrangeiro no cargo de rei (Dt 17.15), cabe muito bem no Reino do Norte, mas dificilmente teria sentido em Jerusalém e Judá, onde a dinastia de Davi era incontestada,

e) o alerta contra a apostasia da fé em Javé por parte de uma cidade inteira (Dt 13.13ss.) também corresponde melhor às condições do Reino do Norte.

Depois de 722 a.C. este legado provindo do Norte de Israel poderia ter migrado — tal qual a mensagem de Oséias e possivelmente também a do Eloísta — para o Reino do Sul, fundindo-se ali com as tradições locais.

Outros procuram mais insistentemente *tradições jerosolimitas* no Dt. Contudo, no Dt pouco se encontra da teologia sionista, típica de Jerusalém (como no Sl 46; 48; Is 6). Será que certas referências não são de camadas posteriores? Jerusalém é antes o lugar onde se aplicam as leis deuterônômicas do que o lugar de onde estas provêm. Também a fórmula característica: “o lugar que Javé escolheu” (v. abaixo) provavelmente só foi relacionada posteriormente com Sião (cf. o Sl 132).

4. O Deuteronômio não constitui, portanto, nenhum projeto isolado, fechado em si, mas uma grandeza surpreendentemente complexa. Na sua forma contemporânea não coincidiu certamente com a lei descoberta no tempo de Josias. Que parte abrangia o *Deuteronômio original* encontrado no templo, o assim chamado “documento do templo”, e como se desenvolveu até alcançar a sua configuração final atual?

Por um lado, o relato da descoberta em 2 Rs 22.8 fala de um “livro da lei”. O Dt, porém, contém bem mais do que sugere este título, a saber, também alocuções parenéticas extensas, acompanhadas de relatos. Por outro lado, porém, o Dt já revela pela introdução múltipla dos discursos e pelo acúmulo dos títulos (1.1; 4.44s.; 6.1; 12.1; 28.69; 33.1) que não é homogêneo. Originalmente iniciava com o capítulo 4 (v. 45) ou 6 (v. 4) e finalizava no capítulo 28? Ou o complexo mais antigo compreendia apenas o núcleo legal Dt 12-26, que gradualmente foi enriquecido? De qualquer forma, tal divisão continua sendo tosca demais. Não só as passagens narrativas, mas também as leis isoladas são heterogêneas em si; a reivindicação de uma centralização do culto em Dt 12, p. ex., foi feita em não menos de três ou até quatro formulações distintas, que soam mais ou menos iguais (vv. 2-7,8-12,13-19,20-27).

Neste caso o Dt oferece um recurso específico para destacar diversas camadas dentro dos textos em prosa e das leis: a *mudança de número*. O Dt se dirige ao povo em parte usando o singular tu, em parte o plural vós. E embora este critério seja utilizado há tempos para a separação de fontes (C. Steuernagel e outros), questiona-se vez por outra sua utilidade. Mas se confirmou muitas vezes como regra básica o princípio de que a versão *no singular* é mais antiga e que formulações no plural foram acrescentadas mais tarde. Há, porém, também acréscimos no singular.

Originalmente as leis se dirigiam ao povo, portanto na versão no singular (cf. abaixo a referência a Dt 12 e, como exemplo das passagens discursivas, a referência a Dt 7.6-8).

Devem-se atribuir as frases no plural em Dt 5ss. à redação deuteronômica (G. Minette de Tillesse)? Vale lembrar que decerto nem sempre os trechos no plural se distinguem das passagens no singular, de modo que devemos considerar também a possibilidade de se tratar de um recurso estilístico.

Muitas vezes se percebe claramente a estratificação relativa nos diversos capítulos, enquanto que é difícil correlacionar as camadas das diversas passagens e situá-las no tempo, de modo que podemos reconstruir só com grande reserva a história do seu desenvolvimento. Provavelmente o crescimento do livro aconteceu de dentro para fora, num processo demorado que compreendeu pelo menos *três estágios principais* (a-c), que numa classificação mais rigorosa facilmente poderiam ser, por sua vez, subdivididos de novo:

a) Devemos procurar a primeira versão do Deuteronômio, o assim chamado *Protodeuteronômio*, predominantemente, senão exclusivamente, no núcleo de leis (Dt 12-25). Esta *coleção* antiga se constitui ela mesma de *corpora* legais menores e complementações explicativas. Neste primeiro estágio já temos de destacar, portanto, diversas fontes ou tradições, que podem ser de épocas diferentes, daquela camada que funde os materiais variados numa unidade. Intenção principal desta camada é a centralização do culto. Todavia, não se chegou até hoje a um consenso quanto à extensão do Protodeuteronômio.

b) Uma *redação* deuteronômica retrabalha (na época de Josias?) as leis e acrescenta essencialmente a moldura interna das falas introdutórias de Dt 5-11*, talvez também ainda partes de 27s.

Na lei de centralização de Dt 12 as duas passagens construídas no plural — vv. 2-7,8-12 — são mais recentes do que a versão dos vv. 13-19, que já sofreram uma primeira interpretação e restrição no trecho dos vv. 20-27, também construído no singular. Pode ser que este acréscimo, que sugere a expansão territorial (12.20; cf. 19.8), pressuponha a política expansionista de *Josias* para dentro do antigo Reino do Norte (2 Rs 23.15ss.). Por conseguinte, a camada antecedente, que já constituiria uma *coleção*, teria surgido antes da época do rei Josias.

Mais difícil que a questão da antigüidade é a pergunta pela extensão da redação. Podemos partir, por um lado, dos títulos (mais antigos) 4.45; 12.1 (cf. 6.1). Por causa do conceito duplo “estatutos e juízos”, estes títulos parecem apontar para 26.16. Havia antigamente aí um final, de modo que o complexo tinha uma fala introdutória, mas nenhuma fala conclusiva? Ou será que partes dos capítulos 27s. desde sempre fizeram parte deste bloco?

Por outro lado, podemos localizar o começo da redação em Dt 6.4-9, sobretudo porque a anteposição do Decálogo (Dt 5) ocorreu em tempos mais recentes. Talvez as diversas hipóteses devam ser combinadas, pois o livro se formou gradativamente.

c) A redação pós-deuteronômica, ou seja, *deuteronômística*, que pressupõe o exílio (587 a.C.), acrescenta complementações adicionais no *corpus* de leis, p. ex., na lei sobre o rei e os profetas (Dt 17.18; 18.19-22) e mais intensamente nos discursos da moldura interna (Dt 5-11; 27s.), mas, sobretudo, os discursos Dt 1-4 e 29ss., que constituem a moldura externa. Estes distintos acréscimos posteriores certamente não provêm do mesmo punho, de sorte que ainda poderíamos diferenciar entre camadas deuteronômísticas (= dtr.) mais antigas e mais recentes. Estas camadas têm a ver com a integração do livro na Obra Historiográfica Deuteronômística (= OHD).

Assim parece que o Dt já teve uma história preliminar antes de ser descoberto e de exercer influência na época de Josias; e este acontecimento incisivo teve copiosos desdobramentos. Na reconstrução, porém, não há certeza de como transcorreu exatamente este processo. Mesmo assim, fica evidente que o Deuteronômio não surgiu a partir de diversas fontes escritas, mas de sucessivas complementações. Aliás, tal processo de formação certamente só é compreensível se concebermos o livro não como obra de um único autor, mas de uma *escola*. Com mais precisão podemos destacar uma escola deuteronômica de uma outra, deuteronômística, mais recente. Visto, porém, que ambas têm afinidade entre si, como mostra a linguagem similar, em parte até idêntica, podemos falar também de uma escola deuteronômico-deuteronômística, cuja atuação, ao que parece, começa já na época pré-exílica e adentra bastante a era exílica e pós-exílica. Mas por razões metodológicas teríamos de fixar o exílio como limite entre “deuteronômico” e “deuteronômístico”.

5. A hipótese apresentada da relação entre a reforma de Josias e o Dt corresponde à solução mais ou menos “tradicional”, que tem sido progressivamente contestada nos últimos tempos. Por um lado, o relato de uma centralização do culto em razão de um “livro da aliança”, em 2 Rs 23, é considerado ficção histórica, oriunda de um programa dtr. da época do exílio (E. Würthwein e outros). Por outro lado, questiona-se se existiu de fato um (Proto-)Deuteronômio numa época anterior à reforma — seja por não se reconhecer no assim chamado Protodeuteronômio nenhuma grandeza que unisse o material traditivo diversificado, seja por o livro ser datado numa época posterior, pós-exílica (G. Hölscher, O. Kaiser e outros). Estas objeções não tocam num problema marginal, mas numa questão fundamental, essencial para a compreensão do AT, especialmente a datação das fontes escritas do Pentateuco.

As ponderações a seguir podem ajudar-nos a encontrar critérios — em parte oriundos de fora do assunto em controvérsia — para formarmos um juízo a respeito desta questão:

a) Desde a reforma de Josias até o registro por escrito da Obra Historiográfica Deuteronômística (por volta de 560 a.C.) passaram-se aproximadamente seis décadas, de modo que é possível que tenha havido ainda sobreviventes que tenham assistido aos

eventos sob Josias. Assim fica difícil imaginar que os fatos tenham sido inventados, ou seja, que não se apoiem em acontecimentos históricos. A favor da historicidade da reforma não testemunha também o fato de que o rei não teve o gosto de ver o êxito de sua obra? O destino do rei não corresponde, neste caso, à sua atuação piedosa. Além do mais é possível que a reforma até tenha deixado vestígios arqueológicos.

b) Certamente o profeta contemporâneo Jeremias — como também o jovem Ezequiel — não se posiciona explicitamente em relação à reforma (cf. Jr 22.15s.; talvez porém 8.8), mas a polêmica que manteve contra o templo no ano da investidura do sucessor de Josias, Jeoaquim (Jr 7; 26), se torna mais compreensível se pressupusermos que, com a reforma, o santuário jerosolimita foi bastante valorizado.

A crítica ao culto articulada pelo jovem Jeremias (Jr 2), como também por Sofonias (1.4ss.), parece denunciar a situação antes da reforma. Será que outros textos (Jr 13.27; 17.1ss.) representam provas suficientes contra uma reforma? Será que a visão de Ez 8 não condensa num só instante o que na realidade ocorreu em momentos históricos distintos do passado? Ou os abusos cúlticos irromperam de novo logo depois que Josias faleceu?

c) A viagem dos peregrinos da Samaria até as ruínas do templo na Jerusalém devastada (Jr 41.4ss.) se justifica melhor se, pela reforma de Josias, o Norte foi integrado na centralização do culto.

d) Por que razão o Escrito Sacerdotal pressupõe a centralização do culto como fato natural (v. acima § 8a,4) se a mesma teria sido somente uma reivindicação deuterônômica, não constituindo fato real e histórico?

e) Uma das primeiras camadas interpretativas do Dt, ainda formulada no singular, fala da possibilidade de uma expansão territorial de Israel (12.20; 19.8); esta pode ser muito bem relacionada com a política expansionista de Josias (2 Rs 23.15ss.). Também a menção da Páscoa em Dt 16 provavelmente se deve atribuir a uma camada redacional antiga que poderia estar relacionada com a celebração da Páscoa em 2 Rs 23.21s.

Estas e outras ponderações aconselham que se mantenha — pelo menos provisoriamente — a datação habitual.

6. Ao lado do enfoque crítico-literário ensaiou-se já na virada do século a perspectiva *histórico-formal*. Chamou a atenção de A. Klostermann o fato de que no Dt se alternam o texto legal e sua interpretação. Ele explicou esta disposição paralela a partir da leitura pública *oral* da lei. Mais tarde G. von Rad (retomando a tese de A. Bentzen) entendeu o estilo descontraído da parênese como *lei pregada*: “Afim, é esta a diferença mais elementar entre o Código da Aliança e o Dt e que, justamente devido às amplas coincidências do material em ambos os códigos, cai na vista: o Dt não é direito divino codificado, mas aí se prega sobre os mandamentos” (*Gesammelte Studien II*, p. 112). Este livro transforma a lei que exige ou até sentencia (“Tu farás” ou “Quem fizer [...], deve ser morto”) em exortações que lançam um apelo amoroso; o cumprimento dos mandamentos é resposta do ser humano ao desvelo e amor de Deus.

É difícil descobrir que grupo foi responsável por esta pregação da lei. Como já

outros antes dele, G. von Rad procurou situar o Dt nos círculos levíticos do Reino do Norte (residentes na área rural); deles proviria o espírito tanto sacerdotal quanto guerreiro do livro; e os levitas é que tinham a tarefa de instruir o povo (Dt 33.10; Ne 8.7 e outras). Visto que Levi representa no AT uma grandeza complexa, cuja definição exata é difícil, esta teoria pouco contribui para esclarecer a formação do livro. Todavia, deve haver uma ligação entre o Deuteronômio e os levitas (cf. os acréscimos posteriores: 27.9ss.; 31.9,24ss.), já que o livro se preocupa com o bem-estar destes (12.12,18s. e passim) e os inclui no grupo das *personae miserae*, que carecem de proteção e auxílio (14.27ss.; 26.11ss. e outras).

Ou devemos procurar os agentes traditivos — mais tarde — no círculo dos escribas sapienciais junto à corte jerosolimita (Pv 25.1; M. Weinfeld)?

Chama a atenção que von Rad explica o arcabouço global do livro (certamente surgido numa época tardia), com suas quatro partes principais:

Relato histórico e parênese	Dt 1(ou 6)-11
Leitura da lei	Dt 12-26
Comprometimento com a aliança	Dt 26.16-19
Bênção e maldição	Dt 27ss.,

não a partir da instrução de leigos efetuada pelos levitas, mas a partir do *culto da aliança*, cuja estruturação também se refletiria na perícopa do Sinai (Êx 19ss.). Todavia admite que a forma teria estado evidentemente liberada há muito tempo para um aproveitamento literário e homilético diversificado (Altes Testament Deutsch 8, p. 15).

Outros compararam a estruturação do livro ou também de algumas passagens do mesmo com o formulário de contratos de vassalagem, especialmente hetitas. Não se podem excluir certas semelhanças. A partir da dominação dos assírios no século VII pode ter havido influências do pensamento contratual. Todavia, não se pode esquecer que há diferenças já na forma, mais, porém, ainda no conteúdo (relação entre Deus e o povo em vez do relacionamento entre povos); ademais nossos conhecimentos do culto veterotestamentário da “aliança” são por demais limitados.

Podemos considerar como certo, porém, que pelo menos em épocas posteriores leis eram lidas no culto em voz alta (Dt 31.10ss.; 2Rs 23.2; cf. Êx 24.7; Ne 8; Sl 81 e outras).

b) Intenções teológicas

A rigor as diversas camadas interpretativas do Dt deveriam ser auscultadas separadamente quanto às suas intenções teológicas. Entretanto, a distinção das diversas camadas literárias do livro ainda é bastante incerta, a não ser em alguns casos excepcionais. De modo muito mais acentuado isto vale para a diferenciação histórico-teológica. Não haveria também o perigo de supervalorizar diferenças, visto que as ampliações frequentemente mantêm afinidades com o conteúdo traditivo em termos de linguagem e intenção? Por outro lado, uma abordagem sintética cai na tentação de considerar precipitadamente o livro como unidade. A seguir indicaremos apenas vez por outra diferenças entre camadas em termos de época de surgimento.

Resumindo a questão numa fórmula, poderíamos caracterizar a intenção do Dt com três conceitos: *um único Deus, um único povo, um único culto* e poderíamos acrescentar ainda: *um único país, um único rei, um único profeta.*

1. Enquanto que para Israel até então era óbvio que houvesse uma multiplicidade de santuários (Êx 20.24), entre os quais alguns gozavam de muito prestígio como centros de peregrinação, o Dt exige exclusividade:

“Guarda-te que não ofereças os teus holocaustos em todo lugar que vires; mas somente no *lugar que Javé escolher* — numa das tuas tribos; ali oferecerás os teus holocaustos” (12.13s.).

Seria meio forçado, mas possível, relacionar esta fórmula que é típica para o Dt e que fornece a fundamentação teológica para a *centralização do culto* — “o lugar que Javé escolheu” — com lugares diferentes, que Deus teria determinado em ocasiões diversas. Tanto a indicação do local — “*numa das tuas tribos*” — como também o tratamento diferenciado dado ao holocausto e à imolação mostram, porém, que aquela versão mais antiga da lei da centralização (12.13-19) procurou destacar a vinculação exclusiva da fé em Javé a um único santuário. E foi neste sentido que a reforma de Josias compreendeu e concretizou tal formulação. A identificação com Jerusalém quase que não se sugere nas camadas mais antigas do Deuteronômio e nem ressoa imediatamente nas camadas mais recentes, visto que o livro não menciona a cidade ou o Sião; todavia, a Obra Historiográfica Deuteronomística retoma esta formulação e a vincula claramente com Jerusalém (1 Rs 9.3; 11.36 e outras).

À forma breve e presumivelmente mais antiga da fórmula de centralização — o lugar que Javé escolheu (Dt 12.14,18,26) — logo se acrescenta uma justificativa: “para aí colocar o seu *nome*” (12.21) ou (numa versão provavelmente mais recente) “para aí fazer habitar o seu nome” (12.11 e outras). Segundo esta ampliação, o nome divino distingue um santuário (cf. já Êx 20.24): este é o local que pertence a Javé e onde Javé está presente. Pelo menos mais tarde associa-se a esta concepção uma conotação diferente, mais crítica: Deus mesmo habita nos céus (cf. Dt 26.15; 4.36), “só” seu nome permanece na terra. Com esta diferenciação entre Deus e a presença de Deus na terra — que lembra a introdução do conceito “glória” no Escrito Sacerdotal (v. acima § 8b,5) — restringe-se à concepção mais antiga (cf. 1 Rs 8.29 e outras; quanto a esta questão, R. de Vaux), segundo a qual o próprio Deus “habita” no santuário (1 Rs 8.12; Is 8.18 e outras).

A exigência da concentração do culto num único local acarreta modificações incisivas na vida cívico-religiosa de Israel, principalmente na vida da população rural que vive distante de Jerusalém. A consequência principal é a permissão do assim chamado *abate profano* (12.15s.). Ao contrário do holocausto que é oferecido por inteiro no local santo, a imolação ou o sacrifício de

comunhão — ao menos aquele feito longe do único santuário (segundo vv. 20ss.), local exclusivo em si para a oferta de sacrifícios — torna-se uma simples refeição (*zabah*, “sacrificar”, Dt 15.21, adquire o significado singelo de “carnear”, 12.15,21). Qualquer abate era originalmente um sacrifício, ou seja, uma refeição sacrificial (cf. 1 Sm 2.13; 9.13 em oposição a Gn 18.7s.)? Neste caso a determinação do Dt teria sido, para a Antiguidade, um descomunal ato de secularização. Só o sangue é protegido por um rito, determinando-se que deve “ser derramado como água sobre a terra” (Dt 12.16,23s.; retomado por P em Gn 9.4s.; diferente de Lv 17.3ss.). Além disso a exigência de centralização se faz sentir nas determinações referentes a dízimo, primogênitos e primícias (Dt 14.22-27; 15.9-23; 26.1ss.), ao calendário festivo (16.1ss.) como também a juízes e sacerdotes (17.8-13; 18.1-8). Assim, as disposições referentes à centralização certamente constituem uma camada mais recente dentro do material legal, representando justamente a interpretação que congrega as diversas tradições preexistentes sob uma única intenção.

2. Dentro da versão atual do Dt, a unicidade do culto só surge em consequência da unicidade de Deus, como é antecipada e articulada de forma programática no *sh'má*:

“Ouve, Israel, Javé nosso Deus,
Javé [é] um [só, único].” (6.4.)

A confissão é formulada de tal forma, que não se refere só de passagem a uma situação particular, mas tem validade fundamental, geral e por isso pode avançar em direções diferentes e assumir múltiplos significados. No sentido de um monoteísmo rigoroso (só Javé é Deus; cf. 4.19,35,39; 32.39) esta confissão dificilmente pode ser interpretada, conforme sua intenção original. Por um lado, pode, porém, rechaçar — para fora — tentações da religião cananéia e invocar frente à multiplicidade do culto a Baal a unidade e unicidade de Javé. Por outro lado, o enunciado pode ser compreendido — para dentro — no contexto da exigência de centralização, como “confissão à unidade de Javé diante da grande quantidade de divergentes tradições e locais de adoração de Javé e santuários de Javé” (G. von Rad, *Altes Testament Deutsch* 8, pp. 45s.). Nas suas consequências, de qualquer jeito, ambas as acepções se fundem, pois através da ênfase dada à unidade da manifestação da fé em Javé há uma delimitação diante da multiplicidade da religião de Baal.

Assim se confere ao Deuteronômio uma importância eminente na história da fé em Javé, ao expressar de outra forma o *primeiro mandamento*. Nas suas versões mais antigas (Êx 22.19; 34.14 e outras) o primeiro mandamento determina a relação entre Deus e o ser humano, mas não faz nenhuma afirmação direta “sobre” o próprio Deus. É a confissão em Dt 6.4 (cf. Zc 14.9; Mt 2.10) que aproveita a possibilidade de interpretar o relacionamento neste sentido. Ao

depreender da exigência de Javé por adoração exclusiva a unidade ou unicidade do próprio Deus, ela transforma uma definição do relacionamento do ser humano com Deus numa afirmação sobre o próprio Deus (como Êx 34.6s e outras, sem referência à história). Na medida em que a exigência de centralização representa a consequência prática que advém desta percepção, também a centralização do culto pode ser compreendida como um momento dentro da história da interpretação do primeiro mandamento.

É característico para o AT que tal enunciado sobre o *ser* de Deus não fica isolado; o Dt logo tira uma conclusão para a conduta humana:

“Amarás, pois, a Javé, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de toda a tua força!” (6.5; cf. 5.10; 7.9; 10.12; 11.1,13,22; 13.3s.; 19.9).

Desta maneira se reinterpreta de novo o primeiro mandamento. Enquanto que formulações proibitivas mais antigas excluíam apenas a adoração de deuses estranhos, não enunciando, ao menos expressamente, nada de positivo sobre a modalidade, o “espaço interior” do relacionamento de Israel com Javé, o Dt compreende a exclusividade num sentido antropológico, abrangendo a totalidade do comportamento humano. À unicidade de Deus corresponde a dedicação integral e incondicional de todo o ser humano para com Deus. Já que tanto “amar” quanto “temer” (isto é, um reconhecimento respeitoso de Deus; 6.2,13,24 e outras) se referem a um certo comportamento, pode-se exigir amor e temor (6.5s.; 10.12s.) como uma resposta agradecida ao amor de Deus (7.8;10.15 e outras).

A parênese circunscreve igualmente a totalidade do relacionamento com Deus como “aderir, servir, seguir” ou também “não esquecer, lembrar” (6.12s.; 8.18s.; 10.20 e outras). Não se expressa nesta conceptualidade, como em todo o desenvolvimento do primeiro mandamento, uma influência profética (cf. Os 2.1; 3.1)? Ao que parece não há outra parte do AT onde se insiste tanto neste mandamento como justamente no Dt e também na literatura deuteronomística subsequente. Não só encontramos determinações específicas para o caso de um profeta, um parente ou até uma cidade inteira convidarem para adorar deuses estranhos (13.2-19) ou eles próprios os adorarem (17.2-7; cf. 12.30s.; 18.20), mas as ponderações gerais precedentes sobre o significado da lei também atribuem importância decisiva ao primeiro mandamento (7.4ss.; 8.19; 11.16ss. e outras). Quem se deixa corromper pela idolatria e perde, “esquece” a história comete os dois erros básicos contra os quais o Dt alerta, visto que descaracterizam a fé em Javé.

Assim deve ser mais do que mera coincidência que o *Decálogo* — onde se juntam referência histórica e reivindicação de exclusividade (5.6s.) — ocupe uma posição de destaque entre os mandamentos. Como na perícope do Sinai (Êx 20), o Decálogo é anteposto a todos os “estatutos e juízos”, embora isto aconteça num estágio de formação mais recente do Dt, e é apresentado não

como fala de Moisés, mas como palavra direta de Deus (Dt 5.4,22ss., ao contrário de 5.5), de modo que todas as leis que lhe seguem se tornam como que instruções de execução, comentário ou desdobramento do Decálogo. Também a “aliança” é interpretada a partir do Decálogo (4.12s.; 5.2; 9.9ss.) e a arca se torna o receptáculo que contém as duas tábuas de pedra com os dez mandamentos (10.1ss.; cf. 31.26). Assim se pode até recriminar o Dt por atribuir aos mandamentos uma valoração exagerada na vida do povo de Deus, mas não se pode acusá-lo de avaliar os diversos mandamentos de forma casuística e uniforme demais.

3. Enquanto os preceitos legais mais antigos se dirigem ao indivíduo em particular, o Dt se volta tanto nas suas passagens na segunda pessoa do singular, como nas mais recentes, na segunda pessoa do plural, ao *povo todo*. Será que de novo se faz sentir aí a influência do profetismo, que se dirige em geral ao povo e só em poucos casos ainda ao indivíduo (Os 2.4ss.; Am 3.2, etc)? Em todo caso a unicidade do povo corresponde à unicidade de Deus: Javé se coloca diante de “todo o Israel” (Dt 5.1 e outras).

Falta qualquer classificação do povo em tribos ou em Reino do Norte e Reino do Sul. Será que se manifesta aí, além da situação literária (Israel na época mosaica, antes da tomada da terra), também a situação histórica da época de Josias quando se tentou unificar o norte e o sul, ou inclusive se percebe aí uma expectativa profética (Os 2.1-3; 2.1; Ez 37.15ss. e outras)?

Por um lado, o Dt inculca nos seus ouvintes/leitores: Javé é “teu/vosso Deus”, e o faz com mais insistência que qualquer outra parte do AT, de sorte que a aposição mencionada pode até ser considerada característica de estilo da literatura dt-dtr. Por outro lado, porém, se designa Israel de “*propriedade*” de Deus, “*povo santo*” (7.6; 14.2; 26.18s. e outras). Desta forma se destaca enfaticamente e com terminologia própria a diferença entre Israel e os outros povos, diferença esta de que já a tradição mais antiga tem conhecimento (Êx 8.18s.; 9.4s. J; Nm 23.9 E).

Dt 26.17s. resume ambos os lados do relacionamento entre Deus e o povo na assim chamada *fórmula da aliança*, que terminologicamente é recente, mas, pelo assunto em si, pode ser considerada “começo e princípio permanente” (J. Wellhausen) da história de Israel: “Javé, Deus de Israel; Israel, povo de Javé”.

O Dt evita expressamente o perigo de um mal-entendido deste tratamento privilegiado, fundamentando a santidade de Israel apenas no relacionamento definido por Deus e subtraindo-o desta forma a qualquer condição prévia:

“Porque tu és povo santo a Javé teu Deus; Javé teu Deus te escolheu, para que lhe fosses o seu povo próprio, dentre todos os povos que há sobre a terra.”

Esta promessa mais tarde é detalhada — na passagem do singular para o plural característico para os acréscimos:

“Não vos teve Javé afeição, nem vos escolheu, porque fosseis mais numerosos do que qualquer povo, pois sois o menor de todos os povos — mas porque Javé vos amou, e para guardar o juramento que fizera a vossos pais.” (Dt 7.6-8.)

O relacionamento entre Deus e o povo se estabelece mediante um ato prévio de Deus, a “*eleição*” (*bahar*), se fundamenta no “amor” de Deus (4.37 e outras) e é garantida pelo juramento inquebrantável prestado diante dos pais (outra característica da literatura dt-dtr: 6.10 e *passim*). Assim Israel ganha a terra não por causa de suas próprias capacidades e méritos, mas em última análise graças à promessa de Deus:

“Não é por causa da tua ‘justiça’ (isto é, tua conduta correta) nem pela retitude do teu coração que entras a possuir a sua terra, mas pela maldade destas nações Javé teu Deus as lança fora, de diante de ti; e para confirmar a palavra que Javé teu Deus jurou a teus pais, Abraão, Isaque e Jacó.” (9.5; cf. 8.17.)

Já que, da mesma forma, a santidade do lugar de culto (12.14 e outras) ou da classe dos levitas (21.5 e outras) se baseia na “eleição” por Deus, podemos resumir praticamente a intenção do Dt em uma “teologia da eleição” (T. C. Vriezen).

4. Da unidade do povo de Deus o Dt tenta tirar conclusões válidas para a convivência humana. As autoridades mais graduadas devem provir do “meio dos irmãos” — como acontece com o profeta anunciado (18.15,18) e o próprio rei (17.15), cujos direitos são fortemente restringidos e que é advertido para que seu coração “não se eleve sobre seus irmãos” (17.20). Apesar da diversidade dos cargos não se insinua aí algo da igualdade de todos diante de Deus? O relacionamento dos irmãos entre si acarreta ao mesmo tempo consequências sociais; pois também o correligionário empobrecido é “teu pobre irmão” (15.2s.,7ss. e outras; também Lv 25.35ss.), que não deve ser tratado com dureza de coração, mas a quem, pelo contrário, se deve perdoar a dívida, para que os pobres possam compartilhar a dádiva de Deus. Aí se consideram entre os desamparados, *personae miserae*, além das “viúvas e órfãos” (Êx 22.21-23; Is 1.17,23), os “estrangeiros”, ou seja, “cidadãos necessitados de proteção alheia” (*gerim*), que vivem longe da sua pátria e família, sem possuírem terras, carecendo, portanto, de determinados direitos, e os levitas (Dt 14.29; 16.11,14; 26.12s. e outras). Entre eles se encontram fugitivos que foram acolhidos no Sul, depois da derrocada do Reino do Norte?

O mesmo espírito humanitário impregna leis que abrangem esferas diferenciadas, mas que são reunidas por causa de sua tendência comum sob o nome de “*leis humanitárias*” (15.1-18; 22.1-8; 23.16-26; 24.6,10-22; 25.1-4). Entre elas têm caráter exemplar as prescrições sobre a dispensa do serviço militar; podem ter um pano de fundo mágico, mas servem no AT apenas para possibilitar à pessoa em questão o usufruto de sua nova aquisição, seja ela sua casa,

sua vinha ou também sua mulher (20.5-7), e o *regozijo* com as boas dádivas de Deus (12.7,12,18; 16.11,14s. e outras):

“Quando um homem for recém-casado, não sairá à guerra nem se lhe imporá qualquer [outro] encargo; por um ano ficará livre para a sua família e promoverá felicidade à mulher que tomou.” (24.5.)

Tais disposições — que decerto não passaram do plano “teórico” — em que o direito do indivíduo ou da família pode prevalecer sobre as obrigações para com a comunidade, fizeram com que o Dt fosse tachado de “utopia” (G. Hölscher), no sentido de alienação da realidade. Mas até que ponto a exequibilidade prática constitui um critério apropriado para uma proposta teológica? Além disto o Dt de fato modificou profundamente a realidade num outro sentido.

A mesma atitude humanitária que transparece no tratamento do estrangeiro (10.18; 24.14; cf., porém, 23.20s.), faz com que, segundo a legislação marcial (20.10ss.,19s.), haja uma certa benevolência até para com os inimigos. Apenas os cananeus são excluídos deste tratamento mais amistoso — não na realidade, mas só na retrospectiva a partir de uma época posterior! —, pois sua religião representa uma tentação perigosa demais para a própria fé (7.4s.,25; 12.2ss.,30s. e outras).

5. A unidade do povo de Deus não se expressa somente na convivência comunitária lado a lado do Israel contemporâneo, mas também na visão sincrônica da seqüência das gerações passadas no “*hoje*”. A atualização do passado torna-se prioritária em relação à conservação da unicidade dos fenômenos históricos: “Javé vos (ou nos) tirou (...) do Egito” (4.20; 6.20ss.; 26.6ss. e outras). A palavra de Moisés interpela diretamente, através dos séculos, aos que vivem hoje; o passado até ameaça ser tragado pelo presente: “Ouve, ó Israel, os estatutos e juízos que *hoje* vos falo aos ouvidos!” (5.1). Como o profeta do exílio pode contrapor o “antigo” e o “novo”, o que já foi e o que será (Is 43.18s.), o Dt pode colocar o passado e o presente numa oposição excludente: “Não foi com nossos pais que fez Javé esta aliança, e, sim, conosco, todos os que *hoje aqui* estamos vivos.” (5.3s.) Aqui está falando o pregador, que quer dirigir-se a seus ouvintes de forma realista? Este estranho “hoje” ainda não foi suficientemente explicado.

Embora o Dt não contenha em si (como P) uma expectativa quanto ao futuro, ele sabe que há uma sobrevalia sobre o presente para quem é obediente na fé quando acena com uma “longa vida” (5.16; 6.2; 11.9,21 e outras), “descanso” diante dos inimigos (12.9s.,15; 25.19), fertilidade para a natureza e o fim de todas as enfermidades (7.13ss. e outras). Será que devemos considerar que todas estas dádivas já tenham sido distribuídas e que, portanto, existam? Provavelmente, não. Assim, a verdadeira plenitude da vida humana decerto constitui uma possibilidade ainda não realizada.

§ 11

A OBRA HISTORIOGRÁFICA DEUTERONOMÍSTICA

a) Questões introdutórias

Passando para os livros históricos, ingressamos num outro âmbito literário. Todavia, o reconhecimento de que a situação literária nos livros históricos é diferente da do Pentateuco ou do Tétrateuco é relativamente recente. Ao comentar o livro de Josué (1938), M. Noth foi levado por suas percepções a supor que haja uma Obra Historiográfica Deuteronomística (= dtr) que se estende desde o Dt até o Segundo Livro dos Reis (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1943. 1957). A. Jepsen chegou a resultados parecidos (*Die Quellen des Königsbuches*, 1953).

Antes se explicavam estes livros históricos veterotestamentários de maneira análoga ao Pentateuco, onde as fontes escritas já ofereciam certas unidades narrativas que *perpassavam* o complexo todo. Certamente não se ignoraram as passagens dtr do livro de Josué até o Segundo Livro dos Reis, já que chamam a atenção por sua linguagem característica no que tange a linguagem e estilo. Todavia, estas partes eram consideradas acréscimos redacionais a um complexo narrativo já existente; só nos livros dos Reis já se atribuíam em maior grau a seleção e a configuração da tradição a esta mesma redação.

Até bem recentemente se tentou repetidas vezes rastrear os fios do Pentateuco (sobretudo J e P, ocasionalmente também E) pelo menos até o livro de Josué ou mais além, até os livros dos Reis. Mas os resultados foram divergentes e até o presente momento ao menos não encontraram reconhecimento geral. Já o entrelaçamento dos textos entre si, de maneira a formar uma obra narrativa que abrange várias épocas, ainda mais sua equiparação com uma das fontes escritas mais antigas do Pentateuco, suscitou controvérsias. Em termos gerais, se impôs a tese de M. Noth, embora diferenciada e modificada.

M. Noth reconheceu no Deuteronomista o *autor* de todo o extenso complexo literário. O Deuteronomista criou — e nisto poderia ser comparado ao Javista? — uma obra “inigualável no seu meio circundante (...). Reúne cerca de sete séculos de história israelita desde o tempo de Moisés até o exílio babilônico, retrabalha com grande esmero tradições literárias e fatos que foram

vivenciados diretamente e elabora uma concepção de surpreendente coesão.” (H. W. Wolff, p. 308.)

1. Antes da Obra Dtr, portanto, não havia um projeto historiográfico contínuo que abrangesse todos estes séculos, mas, sim, compilações de narrativas isoladas, que formavam ciclos narrativos, como as coleções de histórias da época de Josué e de Juízes, ou então também relatos autônomos de certas épocas, como a história da ascensão e sucessão de Davi no trono, em 1 Sm 16-1 Rs 2. Independentes ainda eram o ciclo das histórias de Elias e Eliseu, em 1 Rs 17-2 Rs 13, e outras narrativas referentes a profetas. Além disso a obra compila material bem diversificado: tradições de santuários ou da corte, listas, p. ex. de funcionários públicos (2 Sm 8.16ss.; 20.23ss.; 23.8ss.; 1 Rs 4), extratos de uma crônica e outras.

Caso a Obra Historiográfica Dtr se tenha baseado em contextos narrativos já existentes, ficaria mais fácil compreender por que ela não altera suas tradições de maneira uniforme, já que a participação dtr nos livros varia. Estas irregularidades, portanto, dificilmente representam uma objeção à existência e unidade da obra. Pelo contrário, há sobretudo dois motivos (segundo Noth) que comprovam a coesão do complexo literário de Dt ou Js até 2 Rs:

a) Perceptível em maior ou menor grau é o complexo da *cronologia* (cf. como observação sucinta 1 Rs 6.1: a construção do templo por Salomão 480 anos depois da saída do Egito).

b) Em pontos altos e decisivos da história são inseridas *reflexões* retrojetivas e projetivas, apresentadas ou na forma narrativa ou como fala do protagonista. Não relatam sobre uma nova ação em si, mas tentam antes interpretar e julgar a história; neste intento expressam concepções teológico-históricas básicas similares e apresentam o mesmo estilo característico. Assim, estas passagens intermediárias se parecem com sermões — uma forma literária onde possivelmente ressoe a proclamação profética. Início, incisões e final do relato historiográfico dtr são marcados por esta característica:

I. Época de Moisés

Dt 1-3(4)	Rememorada por Moisés a caminhada do Horebe até a Transjordânia, antecipando a indicação de Josué como seu sucessor
Dt 31.1-8; 34	Discurso de despedida de Moisés, instalação de Josué no cargo, morte e sepultamento de Moisés

II. Época de Josué

Js 1 e 23(24)	Início e fim da tomada da terra na Cisjordânia
1	Transferência da liderança para Josué
12	Resultados da conquista da terra

- 21.43-45 Observação conclusiva referente ao cumprimento da promessa
- 22.1-8 Retorno das tribos para a Transjordânia
- 23 Discurso de despedida de Josué (análogo a Dt 31)
- 24.28ss.; Jz 2.6ss. Morte e sepultamento de Josué (cf. Dt 34.5s.)

III. Época dos juízes

- Jz 2 e 1 Sm 12 Início e fim da época dos juízes
- 1 Sm 8; 12 Discurso de Samuel

IV. Época da monarquia

- 2 Sm 7 Profecia de Natã
(reelaborada pela redação dtr, com retrospectiva no v. 1)
- 1 Rs 3; 9 Revelações de Deus a Salomão
- 1 Rs 8 (vv.14ss.) Oração de Salomão por ocasião da consagração do templo
- 1 Rs 11 Apostasia de Salomão
- 2 Rs 17 Queda do Reino do Norte
(apresentando uma avaliação retrospectiva: vv. 7-23)
- 2 Rs 25 Destruição de Jerusalém
(com avaliação sucinta: 21.10ss.; 24.3s.; cf. 22.16s.; 23.26s.)

A distribuição posterior da obra toda entre os livros de Josué, Juízes, Samuel e Reis corresponde, portanto, somente no início às incisões originais da obra; ou seja, às épocas de Moisés e Josué correspondem Dt e Js.

Parece, no entanto, que a divisão atual da obra já se esboçou cedo, visto que no final do livro dos Juízes e do Segundo Livro de Samuel (Jz 17-21; 2 Sm 21-24) e talvez também no início do livro dos Juízes (Jz 1) se encontram presumíveis acréscimos posteriores que interrompem o fluxo narrativo original. Em contraposição, o desmembramento dos livros de Samuel e dos Reis cada qual em duas partes se comprova só a partir da Idade Média Tardia.

Com a indicação da extensão da obra ao mesmo tempo se determina o último marco anterior da *época de seu surgimento*: deve ter sido redigida após os últimos acontecimentos relatados em 2 Rs 25.27-30, presumivelmente ainda durante a época do exílio, por volta de 560 a.C. — o rei judaíta deportado, Joaquim, é libertado do cárcere e acolhido na corte pelo sucessor de Nabucodonosor, Evil-Merodaque (Avil-Marduque, 562-560 a.C.). De qualquer forma, o conteúdo básico da obra deve remontar a este tempo. Não há nem mesmo uma alusão à reviravolta que a época persa (a partir de 539 a.C.) trouxe consigo. O local onde foi redigida é controvertido, mas (como nas Lamentações) é mais provável que tenha sido na *Palestina* do que (como no caso do Escrito Sacerdotal) no âmbito da Babilônia — talvez, mais precisamente, em Mísopa, que alcançou certa evidência depois da destruição de Jerusalém (2 Rs 25.22ss.).

2. Diversas constatações, porém, nos obrigam a corrigir a opinião de M. Noth em um aspecto: dificilmente houve apenas um *único* Deuteronomista, senão antes uma *escola* dtr. Desta forma se explicam, em primeiro lugar, certas irregularidades e complementações dentro da própria Obra Historiográfica Dtr — caracterizada de resto por um estilo estreitamente afim e imbuída de um espírito muito similar: o redator mudava, a escola continuava. Em segundo lugar, se torna compreensível a ampla influência que a obra exerceu no AT, que se estende muito além dos livros históricos de Js até Rs, p. ex., interferindo inclusive na configuração dos livros proféticos. A escola transmitia e comentava — sob a influência do Deuteronomio? — a tradição histórica e profética.

Será que o Dt foi como que o fator desencadeador do surgimento da escola dtr? É controvertido se o Dt de fato fazia parte da Obra Historiográfica Dtr desde o princípio ou se foi inserido aí só secundariamente.

Em razão de certas irregularidades nos livros de Reis suspeita-se também que haja uma versão mais antiga, pré-exílica da Obra Historiográfica Dtr.

Em tempos mais recentes se atribuem, com mais razão, progressivamente mais partes dos livros de Samuel e dos Reis à redação dtr. Certamente a tradição dtr interferiu de modo mais profundo na tradição e nos textos do que se supunha anteriormente. Mas não há também o perigo de supervalorizar a contribuição dtr, de classificar conteúdo demais como sendo “dtr”? Como no Pentateuco, devemos distinguir entre observações concatenadoras e interpretativas, em suma, entre observações redacionais do tipo mais geral e o material especificamente dtr — que pode ser identificado linguisticamente. Esta diferenciação é importante para poder determinar a antiguidade do conteúdo e das narrativas.

Sobretudo se busca descobrir uma história da redação dtr, distinguindo uma camada básica e duas camadas redacionais mais recentes: “a concepção fundamental da Obra Historiográfica (DtrH), uma redação que contribui com textos proféticos (DtrP) e outra ainda, cujo interesse principal está na lei (DtrN)” (R. Smend, *Die Entstehung des AT*, p. 123; cf. W. Dietrich; T. Veijola; E. Würthwein, ATD 11).

Como no caso do Dt (v. acima § 10b) deveríamos partir também aqui das diversas camadas da Obra Historiográfica Dtr ao buscarmos as suas intenções teológicas — caso possam ser delimitadas com maior ou menor precisão.

3. Em respeito ao passado, a Obra Historiográfica Dtr acolhe as mais variadas tradições — importantes para o historiador atual — e reporta-se às suas fontes, em especial aos “diários” dos reis (1 Rs 11.41; 14.19,29 e outras), onde leitores interessados podem buscar informações complementares. “O Deuteronomista não pretendeu construir a história do povo de Israel, mas quis apresentá-la objetivamente, com base no material de que dispunha.” (M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, p. 95.) Mas este juízo não é suscetível a mal-entendidos, pelo menos na sua segunda metade?

Primeiramente a Obra Historiográfica Dtr procede a uma *seleção* de seu

material traditivo, ao preferir, em razão de suas intenções teológicas, p. ex., tradições que têm a ver com o relacionamento com Deus e o culto, em detrimento de notícias sobre acontecimentos políticos e bélicos. Em segundo lugar, a tradição é *complementada*, de modo que é corrigida por acréscimos. Há tradições, no entanto, que são transmitidas mesmo não correspondendo exatamente à intenção teológica da obra (cf. 1 Sm 8-13 quanto ao surgimento da monarquia). Por fim, a obra *julga* os episódios a partir de sua idéia-mestra. Por conseguinte a obra certamente não pretende representar situações do passado, do jeito “como realmente aconteceram”; ela não se restringe apenas a compilar, ordenar e repassar fatos, mas pretende interpretá-los. Descreve a história em razão da fé, em última análise como conduta frente a Deus e seu mandamento. Por isso a Obra Historiográfica Dtr, que, por um lado, foi valorizada como obra de um historiador, por outro lado, pôde ser caracterizada, com a mesma razão, como “escrito tendencioso” (J. A. Soggin).

b) Intenções teológicas

1. Israel foi afetado como um todo pelo ocaso do Reino do Norte, muito mais ainda pela catástrofe que levou ao exílio babilônico. A Obra Historiográfica Dtr, portanto, tinha de responder a uma pergunta que não tinha ainda sido levantada antes por nenhuma outra narrativa isolada, por nenhum outro ciclo narrativo: a pergunta pela existência e pelo destino de *todo o povo de Deus*. Assim a obra rasteia (ao contrário do que fez mais tarde o Cronista em 2 Cr 10ss.) a história de ambos os estados; importava-lhe “a história do povo de Israel como um todo” (M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, p. 95). Afinal, o Reino do Norte e o Reino do Sul não constituíam partes do mesmo povo de Deus, que carregavam ambos uma culpa equivalente e que por isto tiveram de sofrer um destino parecido, embora consecutivamente (2 Rs 17; 21; 24.3s.)? A concepção da unidade do povo de Deus não corresponde apenas a uma compreensão condicionada pela situação, mas retoma ao mesmo tempo a abordagem da mensagem profética e uma preocupação principal do Deuteronomio (v. acima § 10b,3).

Enquanto o Dt exorta para a obediência, temor e amor a Deus, a Obra Historiográfica Dtr mostra, com base no passado, como Israel poucas vezes seguiu tal orientação. A obra oferece, portanto, depois e durante a catástrofe, uma espécie de auto-reconhecimento ou confissão em forma de retrospectiva histórica: o passado de Israel, desde a tomada da terra até o tempo mais recente, é uma história de constante apostasia de Deus, que repetidamente repreendeu, puniu e, por fim, vingou com severidade a contínua desobediência. Desta forma a historiografia adquire um sentido concreto: em vista da catástrofe nacional indica a culpa exclusiva de Israel e a razão e o direito de Deus.

O primeiro resultado a que chegou o Dtr foi que Javé não falhou em nada, que Israel destruiu sua salvação com as suas próprias mãos, ou seja, com seu pecado. O julgamento de Javé na história foi justo. “De maneira que serás tido por justo no teu falar” (Sl 51.4). Esta é a preocupação do Deuteronomista. Sua obra é uma grande “doxologia do julgamento”, transposta do domínio do culto para o da literatura. (G. von Rad, *Theologie des AT I*, 4. ed., vol. 1, 1973, pp. 329s.)

Sem a profecia precedente tal confissão dificilmente seria possível. Por exemplo, o cântico da vinha de Isaías (Is 5) contrapõe a ação salvífica de Deus à ingratidão de Israel; as retrospectivas históricas críticas (como Os 11s.; Is 9.7ss.; 43.27s.) parecem mais ainda uma antecipação da Obra Dtr *in nuce*. A história é juízo sobre culpa, a culpa do povo, (ainda) não do indivíduo. O castigo pode ser adiado por gerações, mas não é suspenso (compare 1 Rs 13 com 2 Rs 23.15ss. ou 1 Rs 21.23 com 2 Rs 9.36).

2. Do Dt a Obra Historiográfica Dtr adota a concentração no mandamento principal e consegue destacar este primeiro e segundo mandamento com diversas formulações. Cumprir tudo o que o mandamento determina não se resume em cumprir de forma casuística o mandamento, mas assume, em última análise, um único sentido: não servir aos deuses dos povos vizinhos (Js 23.6s.). Assim a obra é movida por uma única pergunta: até onde Israel correspondeu ao postulado de exclusividade da fé em Javé e da proscrição de imagens. Ambas as exigências são vistas como uma unidade (1 Rs 14.9; 2 Rs 17.16 e outras). Através dos séculos Israel passa por provações para verificar se “se apegará” a Javé (Js 23.8) ou se o rei está “de todo” (1 Rs 11.4 e *passim*) junto a Javé. Este julgamento resulta negativo tanto na época dos juízes (Jz 2.10ss.), como também na época da monarquia, mesmo que seja diferente em cada uma destas épocas.

Enquanto que a Obra Historiográfica Dtr apresenta a época dos juízes no fundo como tempo do *povo*, em que este oscila entre Javé e Baal (Jz 2.10ss.), na época seguinte enfoca exclusivamente um único indivíduo: poder e responsabilidade estão (apesar das restrições impostas pela lei sobre o rei em Dt 17.14-20) somente com o *rei*; a ele é comunicada a sentença que em si valeria para toda a sua geração.

Logo se perde, no entanto, a chance que a monarquia tem; à ascensão súbita sob Davi segue um descenso gradativo, não havendo um sobe-desce cíclico como na época dos juízes. A sentença sobre Salomão já diz: seu coração não estava de todo junto a Deus (1 Rs 11.4; cf. 8.58,61). Isto vale muito mais para quase todos os seus sucessores. Aí a avaliação de Davi, que falta na própria narrativa de Davi, é recuperada indiretamente, servindo a conduta dele como critério:

“Seu coração não estava integralmente com Javé, seu Deus, como o coração de

Davi, seu pai. (...) Pois Davi fez o que era reto perante Javé, e não se desviou de tudo quanto lhe ordenara em todos os dias da sua vida, com exceção do caso de Urias, o heteu.” (1 Rs 15.3,5; cf. 9.4; 11.34.39; 14.8 e outras.)

Além de Davi, vários reis — judaítas — são elogiados: de forma condicional, p. ex., Asa (1 Rs 15.11,14); de forma incondicional, Ezequias (2 Rs 18.3ss.) e sobretudo Josias:

“Antes dele não houve rei que lhe fosse semelhante, que se convertesse ao Senhor de todo o seu coração, e de toda a sua alma, e de todas as suas forças, segundo toda a lei de Moisés; e depois dele nunca se levantou outro igual.” (2 Rs 23.25; cf. 22.2.)

A atitude do rei para com Deus, mais precisamente para com a lei mosaica contida no Dt, é decisiva para a prosperidade ou o infortúnio da época. Este critério fatalmente tem que levar à condenação da monarquia do Reino do Norte; pois a separação política do Reino do Sul implicou o afastamento do santuário exclusivo, escolhido por Javé, que se localizava em Jerusalém. Embora também o Reino do Norte pudesse ter experimentado a salvação se tivesse obedecido tal qual Davi aos mandamentos (1 Rs 11.38s.), na realidade já o primeiro rei Jeroboão se desviou do caminho correto ao empenhar-se em atingir a autonomia cültica, condicionando, assim, a trajetória errada das épocas posteriores (compare 1 Rs 14.7ss.; 2 Rs 17.21ss. com 1 Rs 12.26ss.). Com a instituição de um culto próprio, que seria mantido durante toda a história deste Estado e seria considerado o “pecado de Jeroboão” (1 Rs 14.16 e *passim*; 2 Rs 17.21), parece que a queda já estava sacramentada. Mesmo assim também o julgamento dos monarcas de Israel pode realizar-se de forma diferenciada (cf. 2 Rs 17.2).

No todo, portanto, os critérios da Obra Historiográfica Dtr são bastante unilaterais. Não se fala em transgressões éticas ou políticas, da injustiça social que os profetas criticam; por via de regra se mencionam apenas *transgressões cúlticas* — apostasia e adoração de deuses estranhos, transgressão do primeiro e segundo mandamento, violação da unidade e pureza cültica. Todavia, a obra pode ser comparada à mensagem profética ao limitar-se mais a indicar desvios do que a exortar à conduta correta. Até “a adoração de Deus é vista menos na perspectiva do desenvolvimento de suas diversas possibilidades, mas antes a partir dos diversos desvios possíveis e de fato ocorridos no transcurso da história”; pouco interesse a obra mostra no desenrolar do culto em si (M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, pp. 103ss.). Independentemente do fato de que esta versão possa ser simplista ou até injusta, não deixa de expressar a conclusão de que a salvação ou a desgraça se decidem na história através da fidelidade ou infidelidade à própria fé, que exige exclusividade.

3. A redução da denúncia a transgressões religioso-cúlticas em contraposição à proclamação profética chama ainda mais a atenção porque a Obra

Historiográfica Dtr reserva amplo espaço, pelo menos na sua versão final, a narrativas de profetas. Ela até atribui aos *profetas* grande destaque na interpretação do transcurso da história. A palavra de Deus, que, segundo a mensagem profética, se concretiza aqui e acolá na história (Is 9.7), torna-se agora agente da história global, de forma similar como acontece no Escrito Sacerdotal, que é mais ou menos da mesma época, de acordo com o qual a palavra de Deus cria o mundo no princípio (Gn 1) e configura o tempo subsequente (v. acima § 8b.5). A exposição dtr é esboçada a partir da palavra de Deus enunciada na história como promessa e como ameaça (1 Rs 11.29ss.; 14.7ss. e outras) e dotada do poder de modificar o futuro (cf. as múltiplas referências a cumprimento de prenúncios, como Js 21.43ss.; 23.14; também 1 Rs 15.29; 16.12 e outras).

Enquanto as narrativas sobre profetas relatam que profetas como Elias anunciam a alguns reis específicos a morte (1 Rs 21; 2 Rs 1), a Obra Dtr generaliza esta profecia — sem dúvida devido à influência do profetismo literário — e considera o ocaso do Reino do Norte (2 Rs 17.23), como também o do Reino do Sul, concretização do anúncio profético de juízo: destruir Judá “segundo a palavra que Javé falara pelos profetas, seus servos” (2 Rs 24.2, depois de 20.12ss.; 21.10ss.; 22.16s.; 23.27).

Mesmo assim, os grandes profetas do juízo, como Amós, Oséias ou Jeremias, estranhamente não são mencionados nominalmente (quanto a Isaías cf. 2 Rs 19s.).

Os “profetas, servos” de Javé, como muitas vezes são chamados de forma estereotipada na literatura dtr (17.23; 21.10 e outras), por um lado, ameaçam com o juízo, por outro lado, assumem, segundo 2 Rs 17.13, a função de alertar o povo, convocando-o à penitência: “convertei-vos!” e exortando-o à obediência diante da lei (deuteronômica). Ambas as acepções de profetismo se tornam possíveis porque a Obra Historiográfica Dtr se coloca diante dos profetas numa situação completamente diferente da dos seus ouvintes. Os anúncios proféticos de juízo se concretizaram e com isto confirmaram a autenticidade da pregação profética. Assim a pregação profética assume — tanto no seu prenúncio (agora concretizado) do futuro, como também na sua exigência (não ouvida) de conversão — a função de apontar a culpa: não há desculpa para o procedimento do povo, pois foi *alertado* previamente. Com isto, no entanto, não ocorre um deslocamento do acento? Não estamos aí até diante de uma acepção de profetismo diferente daquela que aparece na autocompreensão dos assim chamados profetas literários, que prenunciam o juízo baseados na certeza da desgraça vindoura e o fundamentam nas suas denúncias? Embora a mensagem profética e também a Obra Dtr visem apontar a culpa do povo — queriam os profetas somente alertar para um possível juízo?

4. O tema do Deuteronomista era, segundo M. Noth (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*, pp. 107s.), “a história passada e — para ele — concluída

de seu povo”. A questão “se afinal o sentido da história que reproduzia não estaria no futuro, em coisas que ainda deveriam brotar dos destroços do passado” ele deixou sem resposta; nem mesmo chegou a articular esta pergunta. Assim o Deuteronomista “viu evidentemente algo definitivo e conclusivo no juízo divino que acontecia por ocasião da ruína externa do povo de Israel relatada por ele, e não expressou esperança referente ao futuro nem ao menos na sua forma mais modesta e singela: a expectativa de que os deportados dispersos fossem reunidos no futuro”.

Embora a Obra Dtr de fato ameace várias vezes com deportação no caso de desobediência (Js 23.13ss.; 1 Rs 9.7ss.; 2 Rs 17.18,23; 21.14s. e outras), raramente se encontram aí expectativas projetadas para além do juízo. (Esta falta é sentida sobretudo em 2 Rs 17; 25). De forma similar ao Escrito Sacerdotal, que é mais ou menos da mesma época, a Obra Dtr não contém nenhuma afirmação expressa sobre um futuro de salvação; também neste sentido ela não retoma a proclamação profética.

G. von Rad defendeu a opinião de que para a Obra Historiográfica Dtr “a imagem do ungido perfeito estava constantemente presente”, desde a época de Davi. Não só as ameaças proféticas, mas também a “promessa de salvação contida na profecia de Natã” afinal “atravessou a história, atuando eficazmente”. Assim, através da observação final sobre a anistia de Joaquim (2 Rs 25.27ss.), a Obra Dtr apontaria para uma possibilidade de que Deus ainda disporia (*Theologie des AT I*, 4. ed., pp. 357.355). Todavia, este relato conclusivo não lembra a profecia de Natã e dificilmente tem a intenção de sugerir um futuro messiânico. Salvação ou juízo contidos no futuro permanecem em suspenso com este final em aberto? Ainda valem a oferta e a exortação de andar diante de Deus “fielmente de todo coração” (1 Sm 12.24,14s.; 1 Rs 2.4; 9.4 e outras)?

Segundo H. W. Wolff, a Obra Historiográfica Dtr contém múltiplos enunciados ocultos e indiretos referentes ao futuro; pois o tema da *conversão* (*shub*) ressoa em quase todas as passagens significativas (Jz 2.6ss.; 2 Rs 23.25 e outras). 2 Rs 17.13 resume expressamente a mensagem de todos os profetas na exortação: “Convertei-vos de vossos maus caminhos!” Contudo, a reação ao chamado à penitência é a de que “não deram ouvidos; antes endureceram a sua cerviz como seus pais, que não creram em Javé seu Deus” (17.14ss.,19; 21.9). O oferecimento de conversão se refere — de novo comparável, portanto, à percepção profética (Is 9.12; 30.15 e outras) — a uma situação passada e desperdiçada.

Só a *oração de Salomão por ocasião da consagração do templo* — ainda que nas suas *complementações* posteriores (1 Rs 8.46ss.) — relembra expressamente que Israel poderia converter-se mesmo *depois* do juízo, no exílio, e reconhecer sua culpa, fazendo com que Javé atendesse a oração, perdoasse o pecado (v. 50) e não condenasse o seu povo:

“Javé nosso Deus esteja conosco, assim como esteve com nossos pais; não nos abandone, e não nos rejeite; a fim de que a si incline os nossos corações para andarmos em todos os seus caminhos, e guardarmos os seus mandamentos, e os seus estatutos, e as suas normas, que ordenou a nossos pais.” (1 Rs 8.57s.; cf. Lm 5.21s.; Lv 26.44.)

Esta esperança inclui o reconhecimento de Javé por parte de todos os povos (1 Rs 8.60,41ss.).

Com maior confiança a moldura posterior do Deuteronômio percebe um tempo salvífico depois e durante a época da dispersão, e até espera a reunificação da diáspora e o retorno de Israel à terra (Dt 4.29-31; 30.1ss.). Assim, apenas nas passagens complementares à Obra Historiográfica Dtr., cujas afirmativas elas ampliam, aparece uma previsão de um futuro que ultrapassa o juízo experimentado, indicando desta forma uma nova meta da história. A Obra Historiográfica em si, ao que parece, contenta-se com a revisão do passado, com a confissão da culpa de Israel e a justificação de Deus.

c) Do livro de Josué aos livros dos Reis

1. O livro de Josué

O livro de Josué pressupõe a instalação de Josué no cargo antes da morte de Moisés (Dt 31.2ss.; cf. 3.21ss.; Nm 27.15ss.) e conduz da confirmação desta tarefa (Js 1) até a morte de Josué (Js 24). Objetivamente descreve a tomada da terra de Israel em duas etapas principais: conquista (caps. 2-12) e distribuição da terra (13ss.).

- I. Js 1 Discurso introdutório (dtr)
Missão de Josué: atravessar, firme na fé, o Jordão e incumbir as tribos da Transjordânia (Rúben, Gade, meia tribo de Manassés) de participarem na conquista da Cisjordânia (cf. 22.1-6).
- II. Js 2-12 Conquista da Cisjordânia
- 2-9 Compilação das sagas *etiológicas* que já tinham sido independentes, vêm do território tribal de Benjamim e talvez tenham sido transmitidas no santuário de Gilgal junto a Jericó (M. Noth e outros):
 - 2; 6 Jericó (prostituta Raabe)
 - 3-4 Gilgal junto à passagem do Jordão (doze pedras)
 - 5 Circuncisão, Páscoa, aparição do “príncipe do exército de Javé”
 - 7-8 Ai (furto de Acã)
 - 8.30ss. Construção do altar e recitação da lei em Siquém; cf. Dt 27; 11.28s.
 - 9 Gibeom, aliança com quatro cidades
- 10-11 Dois *relatos de guerra*, que conduzem, depois da conquista da Palestina Central, representada exemplarmente em 2-9, para o sul judaíta (10) e o norte galileu (11):

- 10 Batalha de Gibeom contra uma coalizão de cidades sob o comando de Adoni-Zedeque de Jerusalém; cf. Jz 1.5ss.
 “Sol, detém-te!” (vv. 12s.)
- 11 Batalha na água de Merom contra Hazor; cf. Jz 4.2
 11.16ss.; 12 Resumo. Lista dos reis vencidos
- III. Js 13-22 Distribuição da Transjordânia (13.7ss.; cf. 22; Nm 32; Dt 3) e da Cisjordânia (14-19; cf. Nm 34).
 13-19 Delimitação do território tribal com descrição dos limites e relações de localidades (15.21ss. e outras)
 As duas tradições recebem datações diversas.
 20-21 Discriminação das cidades de asilo (20) e dos levitas (21); cf. Dt 4.41ss.; 19; Nm 35
 22 Retorno das tribos da Transjordânia (vv. 1-6; cf. 1.12ss.) e construção de um altar para elas junto ao Jordão (vv. 9ss.)
- IV. Js 23 (22.1-6) Discurso de despedida (dtr) de Josué
 V. Js 24 Adendo: assim chamada assembléia de Siquém. Profissão de fé em Javé por parte das tribos (cf. acima § 2b).
 “Eu e a minha casa serviremos a Javé.” (V. 15.)
 Comprometimento com o direito (vv. 25ss.). Morte e enterro de Josué.

Os discursos Js 1 e 23 (com 22.1-6) formam a *moldura* interpretativa do livro de Josué; outras passagens mais ou menos deuteronomísticas são, p. ex., 8.30-35; 12; 14.6-15 (cf. Dt 1.22ss.) e também 24.

Visto que as falas de Josué nos caps. 23 e 24 correm por um tempo em paralelo, portanto dificilmente estiveram originalmente lado a lado, e visto que o cap. 24, que relata não apenas palavras mas também ações, foi no mínimo trabalhado redacionalmente de modo deuteronomístico, devemos contar no livro de Josué em todo caso com duas redações deuteronomísticas.

Além disto encontramos alguns versículos sacerdotais ou, antes, versículos *afinados* em linguagem e intenção com o *Escrito Sacerdotal* — que conclui com a morte de Moisés; cf. sobretudo o relato da Páscoa em Js 5.10-12, a menção dos sacerdotes e da arca da lei em 4.15ss.; 14.1s.; 18.1; 19.51; 21.1s.; também 9.15ss. e outras.

Até a parte narrativa principal (caps. 2ss.) parece que não é uniforme literariamente. A atribuição de um trecho do livro de Josué a uma das camadas de fontes mais antigas do Pentateuco (cf., p. ex., a coincidência da fórmula de Js 5.15 com Êx 3.5 J) ao contrário não pode ser comprovada com certeza.

As sagas locais (caps. 2-9) que explicam determinadas situações (§ 5b) e as narrativas bélicas (caps. 10s.) que anunciam ou antecipam os acontecimentos do tempo dos juízes decerto só foram interligadas posteriormente entre si, transformando-se Josué no comandante do exército e elo de ligação das diferentes tradições, agora relacionadas com o pan-israelismo.

O próprio Josué, que é oriundo do âmbito efraimita (cf. Js 24.30; Nm 13.8), eventualmente pode ter atuado de maneira similar aos heróis carismáticos do tempo dos

juízes na Palestina Central (cf. Js 10), embora dificilmente desempenhasse um papel tão proeminente como o livro de Josué lhe atribui (Jz 1.22ss. nada sabe dele).

Todavia seu nome — em que pela primeira vez se comprova com segurança o nome de Deus (“Javé ajuda”) — parece confirmar que ao mesmo tempo Josué se empenhava de forma extraordinária pelo culto a Javé (cf. Js 24). Fundamentam-se nisso o ensejo e a validade da tradição que considera Josué servidor e sucessor de Moisés (Êx 33.11; Nm 11.28; 27.15ss.; Dt 31.14.23; 34.9; Js 1)?

Os diversos acontecimentos e diferentes tradições são interpretados no livro de Josué como sendo um complexo único (cf. 10.42), em conformidade com a vontade de Javé. A tomada da terra se realiza a seu mando (1.2ss.) e ocasionalmente por meio de sua intervenção milagrosa (10.12s.; cf. Jz 5.20s.). Assim, em última análise, o próprio Javé concede a terra (Js 1.11,15; 9.24; 24.13). Na segunda e extensa parte principal do livro de Josué se destaca este direito de posse de Javé procedendo-se à distribuição da terra por sorteio (18.8ss.; 14.2 e passim), isto é, segundo a decisão de Javé (cf. 7.14ss.; 1 Sm 10.20ss.); deste modo o direito de escolha e a auto-suficiência do povo se rompem.

Além disto a tomada da terra representa o cumprimento da promessa que já havia sido dada aos pais e tinha sido reforçada por ocasião da vocação de Moisés (Êx 3.8,17 R^{Dr}): “Nenhuma promessa falhou de todas as boas palavras (...); tudo se cumpriu.” (Js 21.43-45). Já que a posse de terra não é uma condição natural, não é automática. Seguindo o raciocínio do profetismo, pode-se afirmar que Deus pode retirar suas boas dádivas de Israel quando este se mostrar desobediente (23.13ss.).

2. O livro de Juízes

Depois da conquista da terra começa, com a época dos juízes, uma época fundamentalmente diferente para a Obra Historiográfica Dtr, condicionada pela mudança de comportamento de Israel. Durante a vida de Josué o povo se mantinha fiel a Javé (Js 24.31; Jz 2.7), mas agora comete apostasia. Passando a adorar deuses estranhos, os Baalins, Israel enfrenta dificuldades que os juízes podem reverter — embora apenas o consigam temporariamente, até que Israel de novo se mostra desobediente (2.11ss.; cf. 3.7ss.; 4.1ss.; 6.1,6 e outras).

I. Jz 1

Introdução (possivelmente anteposta posteriormente)

Relato ou breves informações distintas sobre a conquista da terra. Esta conquista é descrita — ao contrário da orientação pan-israelita do livro de Josué — como empreendimento de distintas tribos, sem a liderança de Josué (o que historicamente é mais provável). Assim chamada relação negativa de posse (vv. 19,21,27ss.; cf. Js 15.63; 16.10; 17.11ss.)

2.1-5 Subida do anjo de Javé (cf. Êx 23.20; 33.2) de Gilgal para Boquim

II. Jz 2-16	Parte principal
2.6-3.6	Observações introdutórias, de cunho histórico-teológico (dtr) sobre a relação com Deus de <i>todo</i> o Israel — com diversos adendos no final, em contraposição às narrativas de heróis <i>tribais</i> individuais (3.7-16.31)
	3.7-11 Otniel (cf. 1.13; Js 15.17)
	3.12-30 Éude de Benjamim contra Eglom de Moabe para libertar Jericó
	3.31 Sangar (cf. 5.6 contra os filisteus)
4-5	Assim chamada <i>batalha de Débora</i> na planície de Jezreel (Tabor) contra as <i>cidadades cananéias</i> . Débora de Efraim e Baraque de Naftali contra Sísera (Jabim de Hazor). Assassinato de Sísera pela quenita Jael
	5 Cântico de Débora. Vitória graças à teofania de Javé a partir do Sinai (vv. 4s.; cf. Dt 33.2) com a ajuda de Israel (v. 14). Participação de tribos do centro e do norte da Palestina. Elogio dos participantes, censura dos ausentes.
6-8	<i>Gideão</i> (Jerubaal) de Ofra em Manassés contra os <i>midianitas</i> (primeiros nômades que se utilizavam de camelos); cf. Is 9.3
	6.11ss. Fórmula de vocação (como Êx 3.10ss. E; 1 Sm 9s.; Jr 1) com uma etiologia de santuário
	8.22s. Recusa de aceitar a dignidade real (cf. 1 Sm 8; 12). Em contrapartida:
	9 Abimeleque, filho de Gideão, rei da cidade de Siquém (antes que se formassem os dois reinos)
	9.7-15 Fábula de Jotão (abordagem crítica da monarquia)
10-12	Jefté de Gileade contra os amonitas. Simultaneamente herói tribal e juiz (12.7).
10.1-5;	
12.8-15	Relação dos assim chamados juízes menores
13-16	Sansão de Dã contra os filisteus. Sagas de heróis populares
III. Jz 17-21	Dois adendos (?) Reportam-se à situação vigente antes da monarquia (17.6; 19.1; 21.25)
17-18	Idolatria de Miquéias. Justificativa do santuário da tribo de Dã. Sua migração para o norte.
19-21	Crime abominável de Gibeá Guerra pan-israelita (originalmente apenas de Efraim?) contra Benjamim. Confronto entre tribos de Israel também em 12.1ss.

A interpretação dtr da história se expressa num primeiro momento na introdução de Jz 2.6ss., que corresponde ao discurso final de 1 Sm 2, ocasionalmente se manifesta em passagens mais extensas (Jz 10.6-16), inclusive na forma de palavra profética (6.7-10), por fim em diversas observações isoladas (8.33ss. e outras). Parece que a esta exposição histórica precederam sobretudo duas tradições diferentes provenientes dos primórdios de Israel, entre a tomada da terra e a formação dos reinos:

a) Como o livro de Josué incorporou uma coleção mais antiga, preexistente de sagas (Js 2-9.10s.), o livro de Juízes contém uma coleção de narrativas sobre *heróis tribais*, vocacionados de forma carismática. Surgiam como salvadores na emergência ou “ajudantes” (como aconteceu no quadro referencial tardio de Jz 3.9,15; cf. 1 Sm 11.3), em momentos em que uma tribo se via ameaçada por inimigos externos, cabendo-lhes convocar as tribos diretamente atingidas e as tribos vizinhas para que se alistassem no exército. Estes assim chamados juízes maiores, despertados pelo Espírito de Javé (6.34 e outras) tiveram uma atuação limitada tanto no tempo como também no espaço: conduziam determinadas tribos em uma operação militar específica e retornavam para casa depois da campanha libertadora como que destituídos de sua função.

W. Richter definiu aquela coleção de sagas de forma mais precisa como “livro de salvadores” que se estenderia de Jz 3 (vv. 12s.) até 9, tendo surgido no norte de Israel no século IX.

b) Há uma relação onde constam nomes, origem, tempo de atuação e lugar de sepultamento dos assim chamados *juízes* menores (Jz 10.1-5; 12.7-15), que “julgavam a Israel”. Exerciam individualmente sua função — ao contrário do que previa Dt 16.18 — e parecem ter tido — ao contrário daqueles heróis tribais — uma influência maior que abarcava as tribos vizinhas. Suas funções dificilmente tinham a ver com política externa ou operações militares, antes atuavam de forma pacífica, internamente. Eram magistrados, arbitravam (cf. 1 Sm 7.15s.; 2 Sm 15.4,6) ou até pronunciavam sentenças? Até onde se estendia sua jurisdição, só sobre o que mais tarde seria o Reino do Norte ou também incluía o Sul? Já se discute até mesmo se a relação de fato transmite recordações de tempos pré-estatais ou apenas projeta sobre o passado circunstâncias (pan-israelitas) da época da monarquia.

Ambos os grupos se sobrepõem na figura de Jefté, que tem uma atuação tanto de “juiz” (menor) (Jz 12.7) como também de líder carismático (cf. também Débora, Jz 4.4s.).

Provavelmente inspirada nesta tradição, a Obra Historiográfica Dtr justapõe ambos os fenômenos. Talvez os heróis tribais tenham se transformado em “juízes” (maiores) apenas pela sua identificação com os “juízes” (menores) — como afirma M. Noth.

Num primeiro momento o acontecimento de que falam as sagas de heróis é singular e particular, mas no decorrer da história traditiva amplia sua significação. Em analogia com o processo por que passam as sagas e lendas de santuário da época patriarcal, também as narrativas tribais da época dos juízes são relacionadas com todo o Israel e com isto tornam-se de fato, ou pelo menos em medida crescente, testemunho da fé em Javé. A iniciativa humana recua para segundo plano, para que Israel não se vanglorie: “Ajudei-me a mim mesmo.” (7.2.) Esta interpretação teológica (mais tardia) culmina na recusa da

dignidade real por parte de Gideão: “Nem eu nem meu filho, mas Javé dominará sobre vós!” (8.22s.; cf. quanto à história traditiva W. Beyerlin).

Além disto a Obra Historiográfica Dtr insere as tradições no seu quadro referencial global e configura o que, segundo a tradição, acontecia uma vez aqui outra vez acolá como um acontecimento típico, que se repete de forma quase que constante: apostasia de Javé — assédio dos inimigos — apelo de socorro, dirigido a Javé — salvação — nova apostasia. Por isto se perguntou de forma crítica “se neste programa histórico-teológico do livro de Juízes Israel não pagou um perigoso tributo ao pensamento circular vétero-oriental” (G. von Rad, *Theologie des AT I*, 4. ed., p. 343). Certamente o livro de Juízes descreve a repetição por várias vezes da mesma situação ou de outra que lhe é similar. Todavia, falando em imagens, o que parece constituir um círculo é antes uma espiral dirigida em determinado sentido. A sucessão dos acontecimentos tem — ao lado do movimento circular — um movimento progressivo: a época dos juízes de antemão flui em direção à época da monarquia.

3. Os livros de Samuel

Ao contrário do que o nome sugere, no centro dos livros de Samuel não está a figura de Samuel (1 Sm 1-3; 7-16; 28). Enfocam-se, depois de uma breve introdução, o destino dos dois primeiros reis, *Saul* (1 Sm 9-31) e *Davi* (1 Sm 16-2 Sm 24; 1 Rs 1s.). Primeiro as relações entre Saul e Davi (1 Sm 16-2 Sm 1) e depois a relação de Davi com seus filhos (2 Sm 13-19) ocupam amplo espaço. Por isto, julgando a questão a partir da temática, a Septuaginta e a Vulgata — a tradução grega e latina — têm mais razão quando denominam os livros de Samuel como o primeiro e o segundo livro dos Reis e, por conseguinte, os dois livros dos Reis subsequentes como terceiro e quarto.

Em vista das unidades literárias, os livros de Samuel se estruturam antes assim:

I. 1 Sm 1-15	Samuel e Saul
1-3	História da infância de Samuel (em Silo) Eli e seus filhos
2	Cântico de louvor de Ana “Javé é o que tira a vida, e a dá.” (Vv. 6s.)
4-6	Narrativa da arca
e 2 Sm 6	Do templo em Silo, aprisionamento pelos filisteus (deus Dagom) e retorno a Israel (Quiriat-Yearim) até a colocação em Jerusalém
7-12	Surgimento da monarquia Costumam se distinguir (segundo J. Wellhausen) duas versões: a) uma mais antiga, simpatizante com a monarquia: 1 Sm 9-10.16; 11 b) uma mais recente (predominantemente dtr), com uma atitude crítica em relação à monarquia: 1 Sm 7-8; 10.17-27; 12

- 13-15 Feitos de Saul em guerras contra os filisteus (13s.; Jônatas) e Amaleque (15; cf. Êx 17). Conflito entre a monarquia e a tradição (da guerra de Javé): mediante anátema, todo o despojo é ofertado a Javé
- Rejeição de Saul por Samuel: “A obediência é melhor do que o sacrifício.” (15.22.)
- II. 1 Sm 16- História da *ascensão de Davi*
 2 Sm 5(7-8) 16 Unção de Davi (cf. 1 Sm 9s.; unção de Saul)
 Davi como músico na corte de Saul
 17 Luta com Golias (cf. 2 Sm 21.19)
 18ss. Ciúme de Saul (cântico: 18.7; 21.12)
 Amizade de Jônatas
 21ss. Davi como guerrilheiro e líder de mercenários (22.2; 27.2s.).
 Recebe como feudo Ziclague (27.6s.).
 28 Saul com a assim chamada “feiticeira” de En-Dor
 31 Morte de Saul e de seus filhos na batalha contra os filisteus (junto ao monte Gilboa)
 1 Lamento de Davi pela morte de Saul e Jônatas
 2-4 Davi e Is-Baal
 2 Davi ungido como rei sobre Judá em Hebrom, à base de um tratado
 5 Davi ungido como rei sobre Israel
 Conquista de Jerusalém. Vitória sobre os filisteus
 6 Translado da arca (continuação da narrativa da arca de 1 Sm 4-6)
 7 Profecia de Natã: reinado da casa (dinastia) de Davi “para sempre”. Javé rejeita a construção de um templo.
 O material textual mais antigo deve procurar-se nas promessas incondicionais da continuidade da dinastia de Davi (vv. 11b,16) ou pelo menos nas promessas de um sucessor (vv. 12,14a).
 Ecos: 2 Sm 23.5; Sl 89; 132; Is 55.3
 8 Sujeição dos povos vizinhos. Altos funcionários de Davi (8.16-18; 20.23-26; cf. 1 Rs 4)
- III. 2 Sm (6)9-20; História da *sucessão ao trono de Davi*
 2 Rs 1s. 10-12 Guerra contra os amonitas (cf. 1 Sm 11)
 11 Bate-Seba. Nascimento de Salomão
 12 Parábola de Natã sobre o homem rico e o homem pobre (narrativa de um caso judicial como o cântico da vinha Is 5.1-7)
 “Tu és o homem.” (V. 7.) “Pequei contra Javé.” (V. 13; cf. Sl 51.)
 13ss. Os filhos de Davi, Amnom e Absalão
 15-19 Levante de Absalão
 20 Levante de Seba

- IV. 2 Sm 21-24 Adendos: (? , inserção na história da sucessão ao trono)
22 = Sl 18
23 “Últimas palavras” de Davi (espelho de regentes)
 Heróis de Davi (23.8ss.; 21.15ss.)
24 Etiologia do local do templo de Jerusalém?
 Recenseamento. Gade, “vidente de Davi”. Escolha do
 castigo. Construção do altar na eira de Araúna. Reinterpre-
 tou-se de forma profana (como eira) um local de culto já
 utilizado pelos antigos habitantes?

Desconsiderando-se narrativas isoladas (como Jz 9; 2 Rs 9s.), os dois livros de Samuel contêm as primeiras obras mais extensas da historiografia israelita. Ao que parece a historiografia surgiu depois da criação da monarquia e decerto também em função desta nova instituição, que anteriormente era estranha a Israel; pois o Estado necessitava, para sua administração, de funcionários que soubessem escrever (cf. § 3c,1). Correspondentemente a historiografia se voltou em primeiro lugar para a história contemporânea, para, no entanto, retomar logo em seguida ampla e extensamente o passado de Israel, na obra do Javista.

Será que podemos até rastear o desenvolvimento da historiografia israelita, pelo menos em parte, dentro dos livros de Samuel? Chama a atenção que na estrutura dos livros de Samuel a liberdade no trato com as diversas tradições isoladas preexistentes cresce progressivamente. Começando com as tradições ainda bastante dispersas de Samuel e Saul, passando pela história da ascensão de Davi, estruturada de maneira solta, juntando diversas sagas de heróis e narrativas populares, até a história bem planejada e direcionada a um objetivo definido da sucessão ao trono cresce o rigor da composição; o material preexistente está cada vez melhor inserido no contexto e na intenção global de toda a exposição (R. Rendtorff, p. 40).

Se observarmos na primeira parte as diversas tradições sobre a formação da monarquia, fica claro quão diferenciadamente é visto e avaliado na retrospectiva este período de transição. A rigor, temos cinco relatos diferentes:

- a) 1 Sm 8: O fracasso dos filhos de Samuel como juízes, ou seja, motivos de política interna fazem surgir o desejo de ter um rei “como todos os outros povos”.

Inserido neste capítulo está o “direito (privilégio) do rei” (vv. 11-17), que constata, de forma polêmica, os privilégios do rei diante dos israelitas livres (recrutamento para o exército, corvéia, desapropriações, dízimos).

- b) 1 Sm 9.1-10.16: Unção de Saul para *nagid*, “líder” por Samuel (cf. a unção de Davi em 1 Sm 16).

“Como alguém saiu para procurar jumentas e encontrou uma coroa real” (H. Gressmann).

- c) 1 Sm 10.20-24: Eleição do rei por sorteio (em Mispá).

- d) 1 Sm 10.23b-24: Dentro do episódio anterior se conservou uma tradição mais primitiva, segundo a qual Saul é declarado rei porque sobressai no meio do povo, por ser mais alto (“dos ombros para cima” = altura equivalente à cabeça; cf. 9.2).
- e) 1 Sm 11: Ameaça representada pelos amonitas (Jabes em Gileade). Saul atua como líder carismático (juiz maior). Saul é proclamado rei “perante Javé” em Gilgal (v. 15). Conforme o acréscimo dos vv. 12-14, que fala de forma harmonizante de “renovar” a monarquia, Samuel participou da entronização.

A última versão — talvez a mais antiga — vê o motivo para o surgimento da monarquia, com razão, em conflitos bélicos (cf. também 1 Sm 8.20; 10.1). A ameaça, porém, dificilmente provinha dos amonitas (ao contrário do que afirma 1 Sm 11), mas muito provavelmente dos *filisteus* (cf. 9.16; 13s.; 28s.; 31), cujo acossamento constante exigia uma reação duradoura — tornando necessário, por conseguinte, o surgimento de uma monarquia, em substituição à liderança de juizes carismáticos, cuja atuação se restringia a uma situação emergencial. A motivação imediata, portanto, parece não ter sido registrada literariamente.

Uma questão histórica especial é até que ponto *Samuel*, originalmente decerto um assim chamado juiz menor (1 Sm 7.15s.), participou destas importantes inovações. Na retrospectiva sua importância neste processo aumenta gradativamente (unção de Saul em 10.1; convocação do povo em 10.17; adendos em 11.7, 12-14; cf. § 13d).

Mesmo que o acontecido se reflita de forma multifacetada nos diversos relatos, estes têm intenções teológicas afins. O que é sugerido em 1 Sm 11.15 com a observação “perante Javé”, é desenvolvido, tanto pelo ato simbólico da unção quanto pelo sorteio: apesar de toda reserva crítica, a escolha do novo ocupante do cargo corresponde, em última análise, à vontade de Deus, a quem o “eleito” (10.24), por sua vez, se vincula e deve continuar vinculado.

Os capítulos deuteronomísticos de moldura, 1 Sm 8 e 12, que compreendem as tradições mais antigas e as interpretam, julgam a monarquia na retrospectiva de maneira bastante cética, podendo até contrapor o senhorio de Deus à autoridade do rei (8.7; 12.12; cf. Jz 8.23). Deus mesmo reclama proporcionar a verdadeira ajuda na necessidade (cf. 1 Sm 10.18s.).

As tradições surpreendentemente amplas da época davídica — 1 Sm 16-2 Rs 2 — costumam-se subdividir em duas unidades maiores: a narrativa da ascensão (1 Sm 16-2 Sm 5) e a da sucessão ao trono (2 Sm 9-20; 1 Rs 1s.).

Segundo a análise fundamental de L. Rost (1926), o objetivo da história da sucessão ao trono é responder, através da apresentação da intrincada história dos filhos de Davi, a questão: quem deve assentar-se no trono de Davi (1 Rs 1.27)? Salomão!

Todavia, a extensão das duas narrativas não é definida de modo uniforme. Discute-se em especial a paternidade literária dos capítulos de transição (2 Sm 5 ou 6-8), que se reportam à primeira narrativa e preparam a segunda, entrelaçando desta maneira a ambas. Nesta passagem intermediária, além disto, está

inserida a última parte da narrativa da arca que originalmente era independente (1 Sm 4-6; 2 Sm 6). Em razão desta junção hábil das fontes — anterior à Obra Historiográfica Dtr? — uma grande parte dos livros de Samuel desenvolve a narrativa de forma mais ou menos coerente, adotando um amplo arco temático que abrange os vários episódios isolados, de forma a dar a impressão de ser mais compacta do que os livros dos Reis com sua constante mudança de pessoas e ação.

Já que as narrativas revelam conhecimentos precisos sobre o que se passa na corte de Davi, conservaram certamente — ao lado de falas ou até episódios possivelmente criados livremente? — abundantes lembranças historicamente confiáveis. Mas continuam incertas a datação de determinadas tradições isoladas, a época da fixação por escrito do todo (ainda no tempo de Salomão ou só depois da assim chamada divisão do reino em 926 a.C.), a parcela proveniente da redação posterior e principalmente a *intenção* da exposição. Quanto mais complexo for um relato histórico, tanto mais difícil é, por natureza, reconhecer de forma inequívoca sua tendência. A narrativa da ascensão é pró-davídica, a história da sucessão ao trono, anti-salomônica, até crítica à monarquia hereditária (E. Würthwein)?

Crítica-se o princípio dinástico porque a investidura de Salomão aconteceu sem a participação dos israelitas livres (cf. 2 Sm 2.4; 5.3; 1 Rs 12.20)? Pode ser que bastante cedo já tenha havido oposição à monarquia (1 Sm 10.27; 11.12s.; também 2 Sm 15.3s.; Jz 9.7ss. e outras).

No geral evidencia-se bem a ambigüidade da história. A narrativa chama a atenção por seu caráter “profano”. Nela foram introduzidas luzes teológicas só de forma reticente, quase que velada: à introdução (provavelmente) original da *narrativa de ascensão*, que relata como o jovem Davi veio de Belém à corte de Saul como músico (1 Sm 16.14ss.), se antepõe a narrativa decerto mais recente da escolha de Davi como rei mediante unção (16.1-13). A vinculação interna destas duas narrativas, que em termos históricos dificilmente se conseguem harmonizar, se dá através da idéia da transferência do carisma: o Espírito de Javé passa de Saul para Davi; um espírito mau, igualmente enviado por Javé, assalta Saul (vv. 14s.). A intenção da história da ascensão reside na constatação de que Javé estava “com” Davi (1 Sm 17.37; 18.12,14,28), com a qual principia (16.18) e decerto também finaliza: “Ia Davi crescendo em poder cada vez mais; porque Javé Deus Zebaote estava com ele.” (2 Sm 5.10; cf. também 7.3,8s.; 1 Sm 10.7.) Ao que parece explicava-se o sucesso de Israel na época davídico-salomônica pelo fato de Javé “estar junto”, reconhecendo-se, portanto, no transcurso “natural” dos acontecimentos a atuação (indireta) de Deus e não se atribuindo simplesmente o sucesso à competência humana. Será que o Javista, que era mais ou menos contemporâneo, adotou esta visão para interpretar as sagas patriarcais (Gn 26.3; 28.15 e outras)?

De fato, os livros de Samuel confessam a indignidade e a impotência do ser humano e destacam a ajuda de Deus (1 Sm 9.21; 14.6; 15.17; 16.11; 17.45,47; 2 Sm 7.18).

É controvertido se os juízos teológicos emitidos na *história da sucessão ao trono* remontam aos primórdios ou se devem ser atribuídos a uma visão mais tardia. Eles entendem o emaranhado de culpa e sofrimento na corte real como desígnio de Deus: “Javé assim o determinou.” (2 Sm 17.14; cf. 11.27b; 12.24b; 14.14 e outras.) De novo se impõe uma comparação com a fonte mais antiga do Pentateuco. Quando a história da sucessão ao trono mostra tanto os altos quanto os baixos, tanto as potencialidades quanto as fraquezas dos seres humanos, o leitor é lembrado do realismo com que a obra javista vê o ser humano (Gn 4; 8.21).

4. Os livros dos Reis

Os livros dos Reis iniciam com a morte de Davi e a investidura no cargo de seu sucessor Salomão (1 Rs 1s.), relatam a história dos dois reinos e terminam com a destruição de Jerusalém e o exílio babilônico (2 Rs 25). Este espaço de tempo de aproximadamente quatro séculos como que por si só se subdivide em três partes:

I. 1 Rs 1-11	Reinado de Salomão
1-2	Final da história da sucessão ao trono de Davi. Coroação de Salomão (contra Adonias)
3.4ss.; 9	Revelações de Deus
3; 5.9ss.	Sabedoria salomônica
4	Altos funcionários de Salomão (cf. 1 Sm 8.16ss.; 20.23ss.) e prefeitos sobre os doze distritos de Israel
5-8	Construção do templo e do palácio
10-11	Empreendimentos comerciais (9.26ss.), relações internacionais, política externa Apostasia de Salomão, anúncio da ruína do Reino (11)
II. 1 Rs 12-2 Rs 17	História dos dois reinos separados de Israel e Judá (926-722 a.C.)
12	Assim chamada divisão do reino. Jeroboão (I) e Roboão. Dois “bezerros” de ouro
17-19; 21; 2 Rs 1	Elias
18	Juízo divino no Carmelo “Até quando coxeareis de ambos os lados?” (V. 21.)
19	Teofania junto ao Horebe (cf. Êx 33.18ss.) Vocação de Eliseu (vv. 19ss.)
21	Vinha de Nabote
1	Acazias consulta a Baal-Zebube
20	Profeta anônimo na guerra contra os arameus

22	Micaías, filho de Yimlá. Em contraposição aos profetas da corte o profeta de desgraça com duas visões
2 Rs 2-9; 13	Eliseu
2	Ascensão de Elias aos céus. Eliseu recebe dois terços (cf. Dt 21.17) do espírito de Elias (2.9)
2; 4; 6ss.	Milagres
3	Guerra contra Mesa de Moabe
5	Cura do sírio Naamã. Uma carga de terra
9s.	Assim chamada revolução de Jeú (cf. 1 Rs 19.16s.)
11	Atalia de Judá
17	Conquista de Samaria por Sargom (II) Recolonização da terra
III. 2 Rs 18-25	História do Reino do Sul, Judá (até 587 ou 561 a.C.)
18-20 =	Is 36-39. Ezequias e Isaías. Sítio de Jerusalém por Senaqueribe (701 a.C.).
22-23	Reforma de Josias (622 a.C.). Cf. já 18.4ss. (Ezequias); 1 Rs 15.11ss. (Asa)
24	Primeira conquista de Jerusalém (597 a.C.) Deportação de Joaquim
25	Segunda conquista de Jerusalém (587 a.C.). Exílio babilônico. Gedalias. Anistia de Joaquim. (561 a.C.)

Os livros dos Reis contam uma história de culpa — com juízos teológicos fortes, não oferecendo, portanto, uma versão neutra, muito menos completa da época monárquica. Eles falam do relacionamento em geral tenso entre profetas e reis, de trocas de governo pacíficas e violentas, de medidas cúlticas e de guerras, mas dificilmente se mencionam problemas sociais e de política interna, que, afinal, alcançaram projeção cada vez maior na época da monarquia.

Desconsiderando o variegado material avulso, a exposição dos livros dos Reis se embasa em dois tipos de fontes principais, distintos entre si:

a) O primeiro tipo apresenta caráter formal, oficial e contém:

1. o assim chamado *sincronismo*, que vincula o ano de entronização de um novo rei com o período de reinado do soberano do reino vizinho (1 Rs 15.1,25 até 2 Rs 18.1);

2. a indicação do tempo de reinado, freqüentemente também da cidade que serve de residência (1 Rs 2.11; 11.42; 14.20s. e passim).

Estes dados permitem que a historiografia moderna estabeleça, mesmo que com grandes dificuldades, uma cronologia relativa, que, vinculada com pontos de referência vétero-orientais, tem que ser transformada em uma cronologia absoluta.

A. Jepsen, que prossegue os estudos de J. Begrich e se manifestou várias vezes

(sobretudo em BZAW 88, 1964; VT 18, 1968, pp. 31-46) a respeito da metodologia, elaborou aqui um quadro cronológico claro que dá uma visão geral da história vetero-oriental e, em especial, da história israelita (cf. o respectivo apêndice aos comentários de W. Rudolph sobre o livro dos doze profetas ou A. Jepsen et alii, in: *Von Sinuhe bis Nebukadnezar*, 2. ed., 1976). Esta tabela também é adotada nesta obra.

As duas informações acima, que sempre são fornecidas, são complementadas, no caso dos reis judaítas, por indicações sobre:

3. a idade do soberano no momento em que assume o trono;

4. o nome da rainha-mãe (1 Rs 14.21 e outras) que exercia como “senhora” (*gebira*) certas funções administrativas (cf. 15.13; 2 Rs 10.13; Jr 13.18).

Finalmente encontramos informações gerais sobre a morte do rei e sobre o seu sucessor (1 Rs 14.20,31 e outras).

Estes dados oficiais, além de outros complementares (12.25 e outras), poderiam ter sido tomados dos *anais* citados constantemente nos livros dos Reis: “o livro da História de Salomão” (11.41), as “crônicas dos reis de Israel” (14.19 até 2 Rs 15.26,31), como também as “crônicas dos reis de Judá” (1 Rs 14.29 até 2 Rs 24.5). É claro que as indicações de fontes são do redator ou dos redatores dos livros dos Reis. A ele ou eles se devem atribuir também os juízos sobre a piedade dos reis (1 Rs 14.22ss; 15.3,11,26,34 e outras até 2 Rs 14.19; v. acima § 11b,2).

b) Destas informações mais ou menos estereotipadas se distinguem as *narrativas de profetas*, elaboradas de forma mais solta (§ 13b1). Chama a atenção que estas narrativas ocupam um amplo espaço justamente nos livros dos Reis. Encontramos ali histórias tanto de profetas anônimos (1 Rs 13; 20) como de:

Aías de Silo	1 Rs 11.29ss.; 14
Micaías, filho de Yimlá	1 Rs 22
Elias	1 Rs 17-19; 21; 2 Rs 1
Eliseu	2 Rs 2-9; 13 (1 Rs 19.19ss.)
Isaías	2 Rs 18-20 (= Is 36-39)

Da mesma forma como as sagas patriarcais do Gênesis, também as narrativas de profetas já estavam em parte reunidas em ciclos narrativos, como, p. ex., o ciclo de sagas sobre Elias ou Eliseu, antes que fossem integradas na Obra Historiográfica Dtr. Um problema histórico-literário surge com o trabalho redacional, especificamente deuteronomístico, que complementa presságios e relatos proféticos na retrospectiva: onde realmente temos tradição antiga, onde temos um trabalho redacional posterior? Porém a redação retoma teologicamente uma intenção que já marca as narrativas de profetas: o intuito de apontar a eficácia da palavra de Deus.

§ 12

A OBRA HISTORIOGRÁFICA CRONISTA

a) As Crônicas

Chama a atenção que ao lado dos livros de Samuel e dos Reis se encontra no AT mais outra versão da época da monarquia, que no essencial relata acontecimentos paralelos, mas coloca acentos diferentes: os livros das Crônicas. O termo hebraico “diários, anais” (*dibre hayyamim*) foi parafraseado por Jerônimo com a palavra “crônica”, adotada por Lutero.

O nome greco-latino *Paralipomena* quer sugerir “coisas omitidas”, dando a entender que ambos os livros das Crônicas oferecem conteúdos “omitidos” nos livros de Samuel e dos Reis? Ou o nome se refere apenas à tradução grega, onde os livros das Crônicas num primeiro momento poderiam ter sido “omitidos” exatamente por repetirem o conteúdo dos livros de Samuel e dos Reis e acrescentados posteriormente?

Segundo a aceção habitual, mas de forma alguma incontestada, ambos os livros das Crônicas formavam originalmente a primeira parte de uma obra extensa que também abarcava Ed e Ne — este último livro totalmente ou em parte. Como se chega à tese de que há tal Obra Cronista (= Cr), cujo autor se denomina *Cronista*?

1. Ambos os livros das Crônicas relatam a história de Israel até o exílio; do tempo posterior tratam Ed/Ne. O importante *edito de Ciro*, que marca a virada do exílio, se encontra tanto no final do Segundo Livro das Crônicas, como também no início do livro de Esdras. Esta repetição (mais precisamente, uma antecipação do edito em 2 Cr 36.22ss.) tem sua origem na época em que a obra foi subdividida, evidenciando que originalmente 2 Cr e Ed formavam uma unidade ou a exposição contínua.

2. Cr e Ed/Ne se correspondem em grande parte na linguagem, estilo, idéias básicas e na intenção, mesmo que também tenham evidentes diferenças.

Por exemplo, a grande importância que a monarquia davídica e o profetismo têm para o Cronista, deixa de existir completamente para Ed/Ne — acaso pela simples razão de Ed/Ne se reportarem a uma época em que ambos os fatores não exercem mais nenhum papel decisivo?

3. Por fim, o desmembramento da Obra Historiográfica Cr tem uma explicação. Como apenas Ed e Ne apresentam informações que vão além dos dados

oferecidos pelos livros de Samuel e dos Reis, eles foram separados de 1-2 Cr e canonizados mais cedo. Desta maneira se explica ao mesmo tempo que no texto hebraico Ed/Ne é anteposto às Crônicas (canonizadas posteriormente).

Esta seqüência, que contradiz o desenrolar dos acontecimentos relatados, foi corrigida na tradução grega, latina e, por conseguinte, também nas versões portuguesas. Estas traduções enquadram a Obra Cr entre os “livros históricos”, enquanto na Bíblia hebraica a Obra Cronista está entre os “Escritos”, concluindo toda a Bíblia. Também isto é um sinal do surgimento tardio da obra.

Apesar dos argumentos acima, também se defende a tese contrária de que desde o princípio Cr e Ed/Ne foram obras distintas, atribuídas ou não ao mesmo autor.

Os últimos acontecimentos relatados na Obra Cr se situam na época ao redor de 400 a.C. Embora o relato não mais mencione a campanha de Alexandre Magno nem revele nenhuma influência helenística, não há consenso se a obra foi elaborada ainda no século IV ou apenas depois da queda do Império Persa, por volta de 300, ou inclusive mais tarde, no séc. III a.C.

Todavia, a obra não é uniforme. Em geral se excluem trechos maiores identificados como complementações posteriores. De forma semelhante como aconteceu com o Escrito Sacerdotal, acrescentaram-se mais tarde sobretudo diversas listas (em 1 Cr 2-9; 23-27; também Ne 7; 11s. e outras).

Houve vários redatores ou podemos supor que tais complementações sejam de autoria de uma única pessoa? Retomando análises anteriores, K. Galling (Altes Testament Deutsch 12) atribuiu a Obra Cr a dois autores, a um Cronista mais antigo (por volta de 300) e a outro, mais recente, que o complementa (por volta de 200 a.C.). Embora esta bipartição tenha encontrado poucos adeptos, é possível que haja complementações tão recentes.

Os dois livros de Crônicas contam a história de Adão até o exílio babilônico. O relato se subdivide como que por si em quatro segmentos. A primeira parte, que abrange todo o tempo pré-davídico, se constitui apenas de uma única árvore genealógica — ampliada por diversos informes genealógicos e históricos — de Adão a Davi. Com isto o Cronista documenta o enraizamento do povo de Deus na humanidade ou, em outras palavras, o Cronista relata como a história da humanidade conflui para a autêntica comunidade.

- 1 Cr 1-9 Genealogia de Adão a Davi,
levando em especial consideração Judá (2-4) e Levi (6; 5.27ss.)
- 1 Cr 10-29 Reinado de Davi — da queda de Saul (10; 1 Sm 31) até a ascensão de Salomão ao trono (29)
Coroação de Davi sobre todo o Israel (11), preparativos demorados para a construção do templo de Salomão e a fundação de instituições cúlticas (17; 21ss. com acréscimos)

- 2 Cr 1-9 Reinado de Salomão com construção do templo
- 2 Cr 10-36 Os reis de Judá/Jerusalém —
de Roboão a Zedequias (sem o Reino do Norte), com menção especial de
Asa (14-16), Josafá (17-20), Ezequias (29-32) e Josias (34-35)
36: ira de Deus (v. 16), exílio (v. 20) e virada (vv. 22ss.)

As Crônicas mencionam grande número de fontes — perdidas — tanto sobre reis (2 Cr 16.11; 20.34; sobretudo 24.27), como também sobre profetas (1 Cr 29.29; 2 Cr 9.29; 32.32 e outras). O Cronista de fato dispunha de fontes com um conteúdo mais amplo do que o do Pentateuco (em 1 Cr 1-9) e da Obra Historiográfica Dtr (em 1 Cr 10ss.)? Na verdade, o Cronista podia ter-se restringido, para a elaboração de suas Crônicas, essencialmente aos livros de Samuel e dos Reis. Também as diferentes tradições exclusivas, principalmente relatos sobre construções e guerras (como 2 Cr 20), não constituem — com algumas poucas exceções (como a relação das fortificações em 2 Cr 11.5b-10a; cf. 26.6,10; 35.10ss. e outras) — testemunhos historicamente fidedignos da época pré-exílica, mas são oriundos do tempo do Cronista (P. Welten).

b) Esdras e Neemias

Para falar do retorno dos exilados, da construção do templo e dos muros e da reconstituição da comunidade de Jerusalém, o Cronista dispunha de fontes bastante variadas.

1. O documento mais extenso e importante é a “história de Neemias” (Ne 1.1), chamado de *fonte de Neemias* ou memorial de Neemias, considerado em geral obra historiográfica de grande valor (cf. Kellermann). Relata principalmente sobre a missão de Neemias e as medidas necessárias para construir a muralha de Jerusalém (Ne 1.1-7.5a e 12.27-43 com pequenas complementações), mas também brevemente sobre algumas reformas efetuadas (13.4-31*). As “memórias” não só se destacam pelo uso da primeira pessoa singular diante do pano de fundo do relato do Cronista na terceira pessoa, mas também apresentam diversas particularidades estilísticas (p. ex., a indicação dos meses por nomes em 1.1; 2.1 em vez de números em 8.2).

Ocasionalmente encontramos desvios da forma na primeira pessoa singular, como no relato na primeira pessoa plural em 3.38ss. ou na relação dos que construíram o muro, em 3.1ss., da qual Neemias possivelmente já dispusesse.

Trechos maiores são encerrados com a fórmula (de petição ou dedicação): “Lembra-te de mim, meu Deus, para meu bem (...)” (5.19; 13.14; cf. 13.22,31). Neemias ousa, portanto, apresentar seus feitos como méritos diante de Deus. Ele sabe, no entanto, também que sem a bondade e a ajuda de Deus não teria

terminado sua obra (2.8,18,20; 6.16 e outras). Já por sua riqueza de detalhes o relato na primeira pessoa do memorial de Neemias é extraordinário. Perguntou-se se inscrições vétero-orientais de reis, inscrições votivas ou de dedicação, estelas memoriais ou — por causa daquele apelo dirigido à divindade — orações de um acusado poderiam ter servido de modelo. Em todo caso, quando uma variante daquela fórmula pode incluir súplica por vingança contra o adversário (6.14; 13.29; 3.36s.), ela ainda deixa transparecer quão duros eram os confrontos de Neemias com os vizinhos de Israel (2.10,19 e outras) e com os próprios compatriotas (6.10ss.) em virtude da construção do muro. Assim o memorial funciona como uma espécie de prestação de contas, que tem uma ótica bem pessoal e expressa “como Neemias compreende sua obra e quer que seja compreendida pela opinião pública e diante de Deus” (Kellermann, p. 88).

A Bíblia latina denomina os livros Ed/Ne de 1 e 2 Ed. O 3 Ed é um livro apócrifo que se estende, de acordo com as partes conservadas, da Páscoa de Josias em 2 Cr 35 até a recitação da lei em Ne 8, acrescentando algum material extrabíblico (disputa dos pagens de Dario sobre o que seria o mais poderoso no mundo: vinho — rei — mulheres — verdade). O quarto livro de Esdras (4 Ed) é um apocalipse, importante por sua distinção entre o éon presente e o futuro, como também por sua expectativa messiânica.

Visto que o terceiro livro de Esdras (3 Ed) — também utilizado por Josefo nas suas *Antiquitates* — omite o memorial de Neemias, Ne 1-7, perguntou-se se esta tradução não preservaria um estágio traditivo mais antigo, ou seja, se o memorial de Neemias não teria sido apenas inserido posteriormente na Obra Cr (cf. Pohlmann). Mas será que em 3 Ed não temos antes uma omissão proposital?

2. Em analogia à fonte de Neemias costuma-se supor que haja uma *fonte de Esdras* ou memorial de Esdras, que teria abrangido, p. ex., Ed 7-10; Ne 8(-10). De fato, também a narrativa de Esdras é elaborada em forma de depoimento na primeira pessoa singular, mas somente em parte, de modo que a alternância entre a primeira pessoa (Ed 7.27-9.15) e a terceira (7; 10; Ne 8) tem que ser explicada. Além disto, ela não se destaca da mesma maneira por peculiaridades estilísticas. Assim parece que o próprio Cronista elaborou o relato de Esdras, inspirando-se na fonte de Neemias.

“Esta dependência sugere (...) que tenha sido elaborado pelo Cronista, que conhecia e retrabalhou as memórias de Neemias. No mais não consta em Ed 7-10 nada que o próprio Cr(onista) não possa ter deduzido das fontes utilizadas (Ed 7.12-26; 8.1-14 e as memórias de Neemias) ou acrescentado por conta própria. A espinha dorsal de tudo, a viagem de Esdras da Babilônia para Jerusalém e sua atuação lá em prol do cumprimento da lei de Deus, resultou de Ed 7.12-26. Podia-se deduzir de Ne 13.23-25 que existiam já há mais tempo casamentos mistos. Estes tinham que representar, aos olhos do Cr(onista), uma transgressão tão grave da lei de Deus, que Esdras, responsável por esta lei, certamente não os poderia ter ignorado. Desta forma o Cr(onista) não teve dificuldades em afirmar que o posicionamento de Esdras contra os casamentos mistos

representava o seu primeiro feito em Jerusalém.” (M. Noth. *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, p. 147; cf. Kellermann; In der Smitten).

Em vez de uma fonte de Esdras completa, portanto, o Cronista provavelmente só dispunha de algum material avulso mais antigo, como o edito — na sua essência presumivelmente “autêntico” — do rei persa Artaxerxes para Esdras (7.12ss.) e talvez também a relação dos repatriados (8.1-14).

3. Uma outra fonte importante é a *Crônica* de Jerusalém, Ed 4.6-6.15(18), redigida em *aramaico* (como também Dn 2.4ss.), e que é basicamente uma coleção de cartas. Se este documento trata do tempo de Xerxes e Artaxerxes (485-424) antes do reinado de Dario (I, 522-486 a.C.), isto certamente se deve à intenção do Cronista, “que primeiro quis falar dos entraves e depois do final feliz” (cf. comentário de K. Gallinger a respeito). A coleção epistolar é digna de atenção por duas razões: por um lado menciona os profetas Ageu e Zacarias, que incentivaram a construção do templo (5.1; 6.14); por outro lado, contém (6.3-5) o edito de Ciro sobre a construção do templo (538 a.C.). A epístola redigida em aramaico oficial, a língua diplomática da região ocidental do Império Persa, corresponde à intenção dos antigos reis persas — também perceptível em outras passagens — de promoverem as peculiaridades cúlticas e jurídicas dos povos dependentes. Esta carta pode ser considerada “autêntica” já pelo fato de o Cronista ter acrescentado (em Ed 1.2ss.) a licença concedida aos exilados de voltarem, corrigindo desta forma a carta — na perspectiva de que apenas os exilados formam a verdadeira comunidade.

Enquanto Ed 1-6 (com exceção de 4.6ss.) tem sua ação situada em 538-515 a.C., o cap. 7 dá um salto de várias décadas até meados do século V e apenas agora apresenta o personagem que deu o nome ao livro: Esdras. Ao contrário procede o livro de Neemias, que principia com o depoimento na primeira pessoa singular de Neemias; Ne 8 retoma o relato de Esdras.

Ed 1-6 Do edito de Ciro (538) até a construção do templo (515).

- 1 Edito de Ciro a respeito da construção do templo e — extrapolando o texto mais antigo de 6.3-5 — sobre o retorno. Regresso da primeira leva daqueles “cujo espírito Deus despertou”. Devolução dos utensílios do templo a Sesbazar (cf. 5.14ss.).
- 2 Cf. Ne 7. Relação de repatriados (registro dos membros pertencentes à comunidade) com Zorobabel, o neto do rei Joaquim, deportado em 597, e Josué, o neto do último sacerdote de Jerusalém. Personagens de origem obscura (vv. 59ss.). Doações para o templo (vv. 68s.).
- 3 Recomeço do culto: reconstrução do altar de holocaustos, sacrifícios, Festa das Tendias, lançamento da pedra fundamental do templo por Zorobabel (que o Cronista por equívoco identifica com Sesbazar; cf. 5.2,16) e Josué (cf. Ag 1.12ss.).

Mas “o povo da terra” (= samaritanos) interfere na construção do templo (por duas décadas, até 520 a.C.; cf. 4.24).

- 4.6-6.18 Crônica aramaica de Jerusalém. Coleção (retrabalhada) de epístolas oficiais interligadas por um texto, em sequência não-cronológica:
- 5 Por insistência dos profetas Ageu e Zacarias, Zorobabel e Josué começam a construir o templo (520 a.C.), respectivamente continuam a construção. Tatenai, sátrapa persa da Síria, informa-se junto a Dario (521-485 a.C.) sobre a situação legal.
 - 6 A resposta de Dario com base no edito de Ciro encontrado em Ecbátana (na residência persa de verão; vv. 3-5). Apoio à construção do templo às custas do Império.
 - 4.6ss. Reclamação apresentada diante de Xerxes. Por volta de 450 a.C., sob Artaxerxes (I), proibição de reconstruir as muralhas da cidade de Jerusalém.
- 6 Após a conclusão do templo (vv. 14ss.; 515 a.C.) primeira comemoração da Páscoa e da festa dos pães ázimos (cf. 2 Cr 30; 35)
- Ed 7-10 Narrativa de Esdras
- 7 Apresentação e investidura de Esdras, o “escriba da lei do Deus do céu” de Babel, mediante um decreto (vv. 12ss. em aramaico) do rei Artaxerxes (I?): repatriação, lei, doações para o templo e utensílios do templo
 - 8 Retorno de Esdras com grupos de exilados, sem proteção armada (ao contrário de Ne 1.7ss.), tão-somente sob a guarda da bênção de Deus
 - 9-10 Oração de penitência de Esdras (9.5ss.) e dissolução dos casamentos mistos com concordância do povo (10.9ss.). Cf. Ne 9s. 10.18ss. Relação (posterior?) dos culpados
- Ne 1-7 “História de Neemias, filho de Hacalias” (1.1). Parte principal do memorial de Neemias na primeira pessoa.
- 1 Neemias, copeiro na corte persa de Susa. Informação sobre a situação em Jerusalém. Oração (obediência à lei, congregação do povo)
 - 2 Neemias incumbido por Artaxerxes (I), a seu próprio pedido, de reconstruir os muros de Jerusalém (vv. 1-10). Preparativos — fiscalização secreta do muro — e início da obra (vv. 11-20)
 - 3 Relação dos que construíram o muro (na terceira pessoa; documento oficial?) Diversos trechos da muralha distribuídos entre famílias de Jerusalém e Judá para serem construídos (cf. 12.31ss.). Resistência e oração de vingança por parte de Neemias (vv. 33ss.).
 - 4 Dificuldades externas criadas por vizinhos inimigos: Sambat, governador de Samaria, o amonita Tóbias e o árabe Gosem (cf. 2.10, 19s.; 3.33ss.). Operários da construção armados (vv. 10s.). Sua lamentação (v. 4).
 - 5 Problemas internos. Política social de Neemias
Opressão das camadas inferiores em razão do custeio da construção: penhora de propriedade e filhos (cf. 2 Rs 4.1) à camada superior. Em assembléia geral, suspensão das exigências, sacramentada por juramento e Amém (vv. 12ss.). Renúncia de Neemias ao salário de governador,

- obtido com tributação da população, apesar de sua rica e dispendiosa corte (vv. 14ss.)
- 6 Apesar das hostilidades, conclusão da construção do muro depois de 52 dias (6.1,15; 7.1)
 - 7 Providenciada a segurança dos portões da cidade
Translado de parte da população (sinecismo) para Jerusalém (cf. 11.1s.)?
Relação dos que regressaram à Palestina (= Ed 2)
 - Ne 8(-10) Narrativa de Esdras (retomando Ed 7-10)
 - 8 Leitura da lei por Esdras por solicitação do povo
Uma espécie de culto sinagoga ao ar livre: Esdras parado em cima de um estrado (cf. 2 Cr 6.13), participação de leigos, instrução (em aramaico?)
Festa das Tendras (vv. 13ss.; cf. Dt 31.10)
 - 9 Cerimônia de lamentação com oração de penitência (cf. 1.5ss.; Ed 9; Dn 9)
 - 10 Comprometimento do povo com a lei (casamentos mistos, manutenção do sábado, imposto do templo, primícias e outras). Cf. Ne 13
 - Ne 11-13 A comunidade de Jerusalém
 - 11 Repovoamento de Jerusalém (cf. 7.4s.), relação dos habitantes
 - 12 Relação de sacerdotes e levitas
Inauguração dos muros da cidade (vv. 27ss.)
 - 13 Medidas de reforma de Neemias (delimitação da comunidade, garantia do sustento dos levitas, cumprimento do sábado, casamentos mistos)

O relato de Esdras (Ed 7-10; Ne 8) emoldura, portanto, a parte principal do memorial de Neemias (Ne 1-7), o que dificilmente deixa de ser proposital. O Cronista dá prioridade a Esdras — tanto em termos de conteúdo como em termos de precedência cronológica — como sacerdote (Ed 7.12; cf. a genealogia 7.1ss.). Esdras é vocacionado a superar a obra de Neemias e suplantá-lo em importância. Se o relato de Esdras tiver sido reelaborado em grande parte pelo Cronista, dispomos de parcas informações históricas confiáveis sobre Esdras, enquanto que o memorial de Neemias presta informações boas e fidedignas sobre Neemias, embora o faça de forma pessoal. É ardorosamente discutido se o Cronista tem razão em datar a atuação de Esdras pelo menos uma década antes de Neemias ou se, pelo contrário, Esdras somente atuou depois de Neemias. Por que Neemias não menciona Esdras em seu memorial? E o alerta de Neemias contra futuros casamentos mistos (Ne 13.23ss.) ainda faz sentido depois da expulsão das mulheres estrangeiras, ordenada por Esdras (Ed 10.11s.,44; cf. Ne 9.12; 13.3)?

Neemias, copeiro real na corte persa em Susã, recebe, a seu próprio pedido no ano de 445 a.C. (Ne 1.1; 2.1), a autorização de construir as muralhas de Jerusalém. Tem sucesso no seu empreendimento — sob exclusão dos samaritanos. Mais tarde Neemias se torna “governador” (5.14; cf. 8.9; 10.2) da província de Judá, que, com isto, separada de Samaria, se torna independente.

Será que a acusação no sentido de Neemias alimentar ambições políticas (6.6s.) tem um fundo real?

Também Esdras está a serviço dos persas, decerto como “escriba da lei do Deus do céu” (Ed 7.12). Como encarregado especial para assuntos religiosos é enviado para Judá, acompanhando um grupo de repatriados (segundo 7.7s., no ano de 458 a.C.). Uma questão famosa, mas que dificilmente ainda encontrará resposta, é: que obra é aquela “lei do Deus do céu” que Esdras, ao que parece, traz consigo da Babilônia (7.14,25) e (segundo Ne 8) lê em voz alta diante do povo como “livro da lei de Moisés” — é o Deuteronômio, o Escrito Sacerdotal, incluindo determinadas leis (sobretudo a Lei da Santidade) ou todo o Pentateuco? Até que ponto realmente podemos confiar no relato de Ne 8? O título oficial de Esdras, que o Cronista parece interpretar no sentido de “versado nas Escrituras” (Ed 7.6,10s.), sugere que Esdras teve importância decisiva para que a lei fosse reconhecida — agora oficialmente — em Israel. Desta forma se viu em Esdras praticamente o “fundador do judaísmo”.

c) Intenções teológicas

O Cronista “pretendeu expor a história da formação da comunidade pós-exílica em que vivia” (M. Noth, p. 172). Neste sentido anda nas pegadas da Obra Historiográfica Dtr, tornando-se em certas passagens como que sua “exegese” (T. Willi). Também aí a interpretação dos fatos acontece pela exortação ou pelo prenúncio de profetas (2 Cr 12.5ss.; 15.2ss. e outras). Todavia, o Cronista traça o passado a partir da ótica de seu tempo, o reestrutura, emite mais fortemente juízos de valor, o corrige e idealiza. Em grande parte pode-se definir a intenção do Cronista, comparando os livros das Crônicas com os livros de Samuel e dos Reis: o que o Cronista omite, o que acrescenta?

1. Critério decisivo é a *relação causal entre a ação de uma pessoa (causa) e seu destino (consequência)*, ou seja, a idéia da “retribuição pessoal”, que ajuda a perceber a contingência da história. Assim se explica o fato de o rei Uzias ter sido acometido de lepra com a sua intervenção nos direitos sacerdotais (2 Cr 26.16ss., ao contrário de 2 Rs 15.5). Enquanto que no caso de Uzias se distingue uma época anterior boa de outra posterior ruim, no caso de Manassés, ao contrário, segue a um período de iniquidade a humilhação diante de Deus — resultante de um cativo (fictício) do rei na Assíria. Esta humilhação consegue explicar o reinado surpreendentemente longo do rei (2 Cr 33.1,10ss.). Atrás desta maneira de contar a história está o seguinte princípio, várias vezes enunciado: quem se mantiver fiel a Deus será sustentado por ele; quem, porém, o abandonar será também abandonado por ele (1 Cr 28.9; 2 Cr 15.2 e outras).

2. Como na Obra Historiográfica Dtr, também na Obra Historiográfica Cr se atribui elevado destaque a Davi. Ele é “homem de Deus” (2 Cr 8.14), modelo de fidelidade à lei (7.17 e outras); Javé é inclusive chamado — em analogia ao nome de Deus dos tempos patriarcais — de “Deus de Davi, teu pai” (21.12; 34.3). Da história de Davi suprimem-se episódios menos agradáveis, como o caso com Bate-Seba ou a rebelião de Absalão. Embora o reinado de Davi seja um tempo de grandes guerras (1 Cr 18s.; 22.8; 28.3), também representa um período de amplos preparativos para a construção do templo, que Salomão levará a cabo: Davi adquire o terreno para a obra e planeja o culto (1 Cr 21ss.; 28.19). A profecia de Natã (2 Sm 7) se concentra em Salomão, o construtor do templo (1 Cr 17.11ss.; cf. 22.6ss.; 28.5ss.). Na consagração o próprio Deus reconhece o santuário mediante o fogo que desce dos céus sobre o altar (2 Cr 7.1; cf. 1 Cr 21.26; Lv 9.23s.; 1 Rs 18). Assim a escolha da dinastia davídica e do santuário de Jerusalém coincidem.

3. Enfim, o *culto*, precisamente o do santuário de Jerusalém, desempenha um papel fundamental. O Cronista fala minuciosamente das grandes cerimônias, em especial da Páscoa (2 Cr 30; 35; Ed 6.19ss.) e da Festa das Tendias (2 Cr 7.9s.; Ne 8.13ss.). Quando Esdras recita a lei e o povo é, em seguida, instruído (em aramaico?) na lei, parece antecipar-se, de certa forma, o culto sinagoga (Ne 8). Reflete-se em tais exposições a vida da comunidade jerosolimita? Da celebração do culto fazem parte também a música do templo, os cantores levíticos (1 Cr 15.16ss.; 2 Cr 5.11ss.; 29.25ss.) e os sacerdotes necessários para o serviço sacrificial (1 Cr 23.13; 24.1ss. e outras). Em casos específicos a hierarquização do pessoal que trabalha no templo é bastante diferenciada. Há também alterações nesta categorização que se mostram tanto na comparação com o Escrito Sacerdotal como também nas diferenças existentes dentro das próprias camadas redacionais da Obra Historiográfica Cr.

Quanto o Cronista se apóia na tradição, mostram as *citações* livres de textos bíblicos, seja da Torá, seja de livros historiográficos ou do profetismo. Principalmente em falas inseridas em sua narração (como 2 Cr 15.2ss.), o Cronista relaciona com o momento presente palavras de profeta numa versão atualizada (compare 2 Cr 20.15,20 com Êx 14.13s.; Is 7.9 ou 2 Cr 15.2 com Jr 29.14 e outras). “Recorrendo a frases proféticas e apresentando uma retrospectiva teológica de determinada época da história do povo”, este relato reflete “a prática da pregação levítica” (G. von Rad, p. 252; cf. 2 Cr 17.7ss.; 35.3 e outras)?

O hino inserido em 1 Cr 16.7ss., que entrelaça diversos salmos (105; 96; 106), de modo a formar um novo cântico, poderia comprovar o uso dos salmos no culto desta época.

4. Enquanto a justificação e sobrevivência da comunidade cultural de Jerusalém constituem o tema do Cronista, a manutenção de sua identidade representa o seu objetivo. Parece que não lhe resta outra alternativa senão

distingui-la claramente de elementos estranhos (cf. a polêmica contra casamentos mistos em Ed 9; Ne 9.2; 10.29ss.). Será que a segregação dos *samaritanos*, os descendentes do Reino do Norte, Israel (2 Cr 13.5ss.; 19.2; 25.7; 30.6ss.; Ed 4.1ss.; também Ne 2.19s. e outras) — que não são mais considerados seguidores da fé correta de Israel — representa um dos motivos principais da obra? Sua intenção é “apresentar Judá, através do confronto com os samaritanos, como o verdadeiro Israel, já que a sua monarquia é a única monarquia legítima e o seu local de culto, o único local de culto legítimo” (segundo W. Rudolph). Ou a Obra Historiográfica Cr apenas espelha o antagonismo cada vez mais aguçado que resulta, por fim, na separação definitiva?

5. Já o próprio começo da historiografia cronista depois das genealogias (1 Cr 10ss.) deixa entrever a importância dada à *monarquia*. A monarquia e o senhorio de Deus estão vinculados de forma muito mais estreita do que na tradição mais antiga (cf. porém Sl 110.1). O soberano davídico “no trono de Javé” parece ser o representante de Deus, a monarquia em Jerusalém, como que o reinado de Deus na terra (1 Cr 17.14; 28.5; 29.11s.,23; 2 Cr 9.8; 13.8). Atrás de tais depoimentos — que se reportam ao passado — se encontra de forma velada a esperança pelo Messias, em quem se revelará o poder de Deus?

No relato da época pós-exílica, que conduz para o seu tempo, o Cronista não retoma esta expectativa; o movimento messiânico irrompido sob Ageu e Zacarias é até mesmo omitido. O período da monarquia acaba numa catástrofe (2 Cr 36.11ss.). É o edito do rei persa Ciro, despertado pelo Espírito de Javé (36.22s. = Ed 1.1ss), que traz, depois de 70 anos de penitência (36.21), a virada salvífica, associada ao retorno dos exilados e à reconstrução. Se já o profeta do exílio, Dêutero-Isaías, via em Ciro o “ungido” de Javé, que se dirige à cidade de Jerusalém e ao templo e diz: “Seja construído!” (Is 44.28s.), agora a benevolência do rei persa (Ed 3.7; 6.14; 9.9 e outras) possibilita o culto jerosolimita e garante “a proteção da comunidade cultural em Jerusalém. Para o Cronista na teocracia pós-exílica não há mais nenhum messianismo legítimo e nenhum davidida monárquico” (Kellermann, p. 97). Com isto a política externa é entregue nas mãos de soberanos estrangeiros, e a comunidade que se congrega ao redor do santuário e se mantém fiel à lei se contenta com a sua fé? Ou o Cronista compartilha “a esperança de uma renovação ainda por vir do trono de Davi” (M. Noth, p. 179)? Mantém-se vivo, mesmo que de forma oculta (Ed 9.7ss.; Ne 9.32,36s.), o anseio por autonomia política, concretizado apenas na época dos macabeus?

Polêmico é, de forma parecida como acontece no caso da interpretação do Escrito Sacerdotal (veja acima § 8a,6), se o Cronista ainda alimenta esperanças decisivas quanto ao futuro ou até quer opor-se a correntes escatológicas do seu tempo.

III — O PROFETISMO

§ 13

A FORMA DA PALAVRA PROFÉTICA

a) Palavra e livro proféticos

1. Diferenciação entre *proclamação oral e fixação por escrito*: O profeta pode ser vocacionado com a missão: “Vai e fala!” (Am 7.15s.; Is 6.9; cf. Jr 1.7 e outras) e introduzir sua mensagem com: “Ouvi a palavra de Javé!” (Is 1.10 e outras). Assim se encara o profeta com a confiança, mas também com a ressalva de que a palavra que transmite não foi imaginada, mas recebida de Deus. Ter recebido a palavra de Deus é considerado sinal da autenticidade da missão profética; por isso os adversários de Jeremias são confrontados com a palavra de Deus: “Mas se têm estado no meu conselho, que proclamem então as minhas palavras ao meu povo (...), mas aquele em quem está a minha palavra, fale a minha palavra com verdade!” (Jr 23.22,28; cf. 20.8s.; 27.18; 28.8s. e outras).

Lança-se contra os assim chamados “falsos” profetas de salvação a acusação de que “furtam” as palavras de Deus (Jr 23.30). Por isso por um lado se convoca o povo para não confiar nas palavras dos profetas “de mentira” (23.16; 27.14,16), enquanto que por outro lado se lamenta que se acolham as palavras dos “verdadeiros” profetas com descrença, dúvida (17.15) e desobediência (29.19; Is 28.12; 30.10,12; Ez 2.7s.; Am 2.11s.; 7.16; Os 9.7 e outras). E mais: o próprio profeta pode sofrer com a palavra de que foi incumbido (Jr 20.8; 23.9; cf. Is 50.4ss.).

Neste sentido o termo usual “*profetismo literário (clássico)*”, associado aos profetas que surgiram a partir de 750 a.C. aproximadamente, é insatisfatório e até extremamente dúbio, no caso dos profetas Amós, Oséias, Isaías ou mais tarde Jeremias e outros; pois não se tratava de profetas que escreviam, mas de profetas ou mensageiros que falavam. A situação original em que atuavam era a de proclamação oral no contato direto com o ouvinte. Só *mais tarde* suas palavras foram compiladas, fixadas por escrito, em parte retrabalhadas, complementadas por outras palavras ou narrativas e, por fim, reunidas num livro (cf. Jr 36).

Por longo tempo o fato de as palavras proféticas terem sido preservadas apenas na forma escrita propiciou consideráveis mal-entendidos. Chamou a atenção já de Lutero que os profetas “falam de um jeito estranho, não mantêm nenhuma ordem no que dizem, mas jogam o cento no milhar, de forma que não os podemos compreender nem aceitar” (WA XIX, 350,13). De fato existe para

o leitor uma contradição óbvia entre a pretensão da palavra profética de basear-se em fala viva e a atual configuração desta palavra: trechos extensos, sem subdivisões, de um raciocínio estranho e incoerente. Como solucionar o problema posto por estas irregularidades? A *história das formas* (H. Gunkel), que surgiu por volta da virada do século, aponta para a seguinte solução: um livro profético se constitui — como também os evangelhos sinóticos — de muitas *pequenas unidades*, que representam falas independentes em termos de forma e conteúdo, com sentido próprio, compreensíveis a partir de si mesmas, pronunciadas numa situação específica. Num primeiro momento se havia definido as unidades da fala profética de forma muito extensa, mas então se descobriu que podem constituir-se de algumas frases *curtas*, eventualmente de apenas um ou dois versículos:

“Só a vós eu conheci
de todas as famílias da terra,
por isso vos castigarei
por todas as vossas faltas.”
(Am 3.2; cf. 5.2; 9.7; Is 1.2s. e outras.)

Ocasionalmente se encontram composições mais extensas, como o ciclo de visões (7.1-9; 8.1-3) e os ditos contra as nações (1.3-2.16) do profeta Amós ou a retrospectiva histórica de Isaías (9.7-20; 5.25-29) e a sequência de ais (5.8ss.). Aí devemos verificar caso por caso se estamos lidando com uma unidade coesa existente já na fase da proclamação oral ou se a série só surgiu durante a etapa redacional, ou seja, no momento da fixação por escrito. Parece que os profetas tardios, como Ezequiel, costumavam utilizar com maior frequência unidades discursivas mais extensas.

De que forma surgiram os livros proféticos a partir da proclamação oral de ditos independentes? Esta questão, que em determinadas épocas provocou uma discussão violenta, deve formular-se individualmente para cada livro profético e, na maioria das vezes, não encontrará uma resposta inequívoca. A mensagem profética foi fixada por escrito apenas depois de um período prolongado de tradição predominantemente oral, ou seja, na época pós-exílica (tese defendida pela escola de Uppsala; cf. E. Nielsen, *Oral Tradition*, 1955)? Sobre tudo no caso do livro de Jeremias, certamente a tradição oral tem importância decisiva, mas no todo sua importância é limitada na formação dos livros proféticos. Vez por outra encontramos referências (principalmente Jr 36) que indicam que os próprios profetas (cf. Is 8.1; 30.8) já escreviam parte de suas mensagens ou faziam com que fossem anotadas por um escriba (cf. Jr 36.4). Corrobora esta tese, além das diversas narrativas na primeira pessoa, que devem ser atribuídas ao próprio profeta (como Am 7s.; Os 3; Is 6 e outras), também a forma poética, rigorosamente dentro da métrica em que a maioria das palavras proféticas se conservou, de modo que em muitos casos ainda é possível distinguir entre a formulação original e a redação posterior.

Outra parcela, decerto maior, das palavras proféticas foi compilada e transmitida por amigos ou *discípulos* do profeta. Raramente se fala destes discípulos diretamente (Is 8.16; cf. 50.4; 2 Rs 4.34ss.; 6.1), porém se consegue inferir sua atividade. Quem senão discípulos dos profetas teria condições de redigir depoimentos sobre o profeta na terceira pessoa, que às vezes parecem estar muito próximos dele (Am 7.10ss.; Os 1; Is 7; 20 e outras)?

Qual a finalidade da fixação por escrito dos ditos proféticos? Já que o juízo anunciado não acontece logo (cf. Is 5.19) e o profeta se defronta com sarcasmo e rejeição entre seus ouvintes, ele faz com que sua mensagem seja “selada” — na esperança de que o futuro confirme sua proclamação e lhe dê razão (Is 8.16s.; 30.8; cf. 8.1s.; também Hc 2.2s.). Assim as palavras são anotadas como que no intervalo entre o anúncio e o seu cumprimento, tornando-se a palavra escrita uma outra forma de pregação que continua testemunhando o significado futuro da mensagem profética. Acrescenta-se um novo motivo depois do cumprimento da profecia: os acontecimentos comprovam a autenticidade da mensagem profética (já Am 1.1 e outras).

As diversas *coleções* de palavras proféticas foram mais tarde interligadas e complementadas com mais material traditivo. Por conseguinte, os *livros proféticos* não são de autoria do próprio profeta, mas se formaram num processo demorado, difícil de ser desvendado, onde as palavras proféticas precisam ser recuperadas e seu contexto original, reconstruído.

2. Distinção entre *palavra isolada* e *composição*: A compilação das palavras isoladas, originalmente independentes, foi feita segundo critérios mais ou menos aleatórios, como a associação por palavras-chaves. Às vezes talvez se tenha buscado estabelecer uma seqüência cronológica; em parte se compilaram textos que se assemelham na sua temática (p. ex. sobre os profetas Jr 23; Ez 13), de forma que podem surgir “unidades querigmáticas”.

Entendemos de forma correta as palavras proféticas somente quando reconhecemos a delimitação original das pequenas unidades, portanto o início e o fim da respectiva fala. No primeiro momento deste trabalho de delimitação podemos recorrer às *fórmulas* introdutórias e conclusivas de falas proféticas. Entre elas se destaca a assim chamada *fórmula de mensageiro*: “Assim diz (ou disse) Javé” (Am 1.3ss. e passim), que identifica o profeta como alguém que foi enviado por Deus, alguém que é intermediário autorizado para transmitir determinada mensagem a um destinatário concreto. O assim chamado *chamamento*: “Ouve (ouvi)!”, no caso de duplicação: “Ouvi, atentai!”, também conhecido como apelo introdutório da instrução, se origina do ensino da sabedoria (Pv 1.8; 4.1 e passim) e também exorta para que se preste atenção tanto antes de entoar um cântico (Gn 4.23; Jz 5.3 e outras) como em situações similares que ocorrem durante o culto (Dt 6.4; Sl 17.1; 50.7; 81.9 e outras).

Tanto o próprio profeta (Is 1.2,10; 32.9; Mq 1.2), como também a redação posterior (cf. Os 4.1; Am 3.1 e outras) aproveitam este chamado para introduzir de forma enfática a sua pregação e caracterizá-la como palavra de Deus. Da mesma forma expressões idiomáticas como “palavra/oráculo/dito (*n’um*) de Javé” (Am 2.16 e outras), “pois Javé o disse/ decidiu” (Is 1.2; 22.25 e outras) ou “pois a boca de Javé o disse” (Is 1.20; 40.5) reivindicam para a unidade precedente ou posterior a autoridade de Deus. Numa formulação típica para o livro de Ezequiel esta reivindicação se encontra como declaração do próprio Deus: “Eu, Javé, o disse — e o faço” (Ez 5.15,17; 17.24 e passim).

Mesmo não adotando fórmulas delimitadoras, novas falas podem se denunciar pela alternância do público receptor, do tema ou da estrutura formal. As pequenas unidades muitas vezes têm *características de estilo ou formas estruturais comuns*, p. ex., iniciam com um “ai”, de sorte que podemos distinguir diferentes gêneros de palavras proféticas (v. abaixo). Por fim, o discurso profético se caracteriza sempre pela sua forma *poética e métrica*, portanto pelo paralelismo dos membros (v. abaixo § 25,1). Este rigor formal se mantém de forma tão consistente, que palavras em prosa, sobretudo quando estão inseridas numa fala metrificada, se tornam suspeitas de constituírem complementações posteriores (p. ex., Am 3.7 dentro de Am 3.3-6.8). Problemas especiais surgem, por esta razão, na compreensão do livro de Jeremias, no qual grandes trechos de palavras proféticas são discursos em prosa.

Na sua linguagem poética as palavras proféticas, tal qual os Salmos, se distinguem por sua riqueza, plasticidade e até audácia das *imagens* (cf. Am 5.19; Os 5.12,14; Is 1.2s.; 28.20; Jr 8.7 e diversas outras). As imagens apenas aludem a determinado acontecimento e, mesmo assim, o apresentam de forma marcante ao ouvinte. Excepcionalmente a comparação “(será) assim como” (Is 17.5; cf. Am 3.12; 9.9 e outras) também pode ser ampliada e transformada numa parábola (Is 5.1-7; cf. 2 Sam 12).

Se a palavra isolada, delimitada por sua forma e conteúdo, estava sozinha na sua situação original — que apenas podemos inferir —, o seu significado pode se deslocar por influência do contexto literário em que agora está inserido. A exegese precisa rastrear, na medida do possível, também tais alterações de significado. A questão da intenção de um texto dentro do seu contexto, em última análise dentro do livro todo, procura-se abordar na “história redacional”.

3. Diferenciação entre *palavra profética* original e *redação* posterior: A pregação profética não foi fixada por escrito e transmitida para ser arquivada, mas em função de seu significado futuro. Assim também gerações posteriores leram as coleções de palavras proféticas como sendo palavra de Deus ainda em vigor, interpretaram a partir delas o presente e com elas perscrutaram o porvir, mas também puderam, nestas circunstâncias, introduzir seus próprios pensamentos nas tradições proféticas. Da mesma forma como a primeira comunidade

cristã não preservou a mensagem de Jesus de forma “historicamente pura” nos evangelhos, também a pregação dos profetas foi complementada ou até retrabalhada a partir das experiências de anos posteriores. As ampliações redacionais revelam, portanto, algo da continuidade, da história posterior ou da *história da interpretação* da mensagem profética; constituem uma primeira exegese que oferece instrumentos importantes para sua compreensão, mas também podem transmitir informações falsas. A nomenclatura infeliz, mas habitual, que distingue entre “autêntico” e “não autêntico” não pretende conotar um juízo de valor, mas apenas histórico: palavras “autênticas” podem ser atribuídas ao próprio profeta com toda a probabilidade que a análise histórico-crítica permite. Também o material “não autêntico”, isto é, não proveniente diretamente do profeta, portanto redacional, pode ser “autêntico” no seu conteúdo, isto é, pode conter enunciados verdadeiros sobre os quais vale a pena refletir.

As complementações não precisam ser somente literárias. Às vezes o uso *cultural* influenciou a formação do livro profético: quando era lida a palavra profética, a comunidade respondia — incluindo a si mesma, em tom de reconhecimento e confissão — na primeira pessoa plural (p. ex., Is 1.9; 2.5; Mq 4.5) ou também com uma doxologia que foi acolhida no livro profético (Os 12.6; Am 4.13; 5.8s.; 9.5s.; cf. Is 12; Mq 7.8ss.; também Zc 2.17 e outras). Mais tarde, no culto judaico se complementava a leitura da Torá com a recitação de textos proféticos, chamada de *haftara* (cf. At 13.15; Lc 4.17).

A diferenciação entre as assim chamadas palavras autênticas e as redacionais em grande parte pode ser irrelevante ou indiferente, enquanto não esbarrar em conteúdos diferentes e, com isto, em intenções divergentes. Mas isto de fato acontece. Como as complementações na sua maioria provêm de uma época em que a desgraça anunciada pelo profeta já aconteceu, elas têm um interesse completamente diferente que a palavra profética original.

Por um lado as complementações buscam por sinais de salvação em meio à desgraça: Deus não quer que o povo sobreviva? Assim os anúncios proféticos de juízo são complementados com promessas de salvação (p. ex. Am 9.11ss.). Os diversos livros proféticos foram até mesmo estruturados a partir desta perspectiva, de acordo com o mesmo *esquema*: primeiro vem a desgraça (para Israel e os povos estrangeiros), depois a salvação (para Israel). Esta divisão — decerto motivada pela pregação profética (Is 1.21-26 e outras) — parece que pressupõe e sugere uma sucessão de acontecimentos no final dos tempos em duas fases: depois do juízo, a salvação.

Por outro lado aqueles que são atingidos pela desgraça se perguntam: por que isto aconteceu? — e confirmam que o julgamento por que passaram foi justo. Desta forma a reflexão sobre as razões do acontecido e a confissão da culpa adquirem uma função prioritária sobre o anúncio profético de punição. Busca-se a culpa do povo na sua desobediência em relação ao mandamento

divino (p. ex., Am 2.4s.) e compreendem-se os profetas agora como pessoas que conclamaram à penitência, mas cujas exortações encontraram ouvidos moucos. Neste sentido a atuação dos profetas é diferente na retrospectiva; pelo menos se desloca o acento: os profetas que anunciam um futuro iminente, transformam-se, na retrospectiva, em profetas que alertam o povo em vão (cf. sobretudo 2 Rs 17.13; Zc 1.4 e outras; quanto a isto v. § 11b,3).

Sobretudo a escola *deuteronomística* (v. acima § 11a,2) parece ter tido importância significativa para a compilação e configuração das palavras proféticas; pois elementos deuteronomísticos se encontram em quase todos os livros proféticos (pelo menos nos títulos), predominantemente no livro de Jeremias.

Também grupos sapienciais participaram na redação dos livros proféticos (Os 14.10; Jr 17.5ss.; cf. Am 1.1 e outros).

A partir daí se torna evidente que a distinção entre a palavra profética original e as suas complementações redacionais de forma alguma representa somente uma questão histórica marginal. Mas ela levanta um importante problema de conteúdo de cuja “solução” depende a compreensão global do profetismo: p. ex., a relação entre anúncio de juízo e promessa de salvação, o anúncio de um “resto”. Mas, da mesma forma que esta distinção é básica, ela continua sendo profundamente polêmica.

Não se resolveria esta questão, adotando a postura radical de exigir que se comprove não a inautenticidade do material traditivo tardio, mas, pelo contrário, a autenticidade do material traditivo original, assentando desta forma a exegese sobre uma base segura?

“O verdadeiro problema não é mais determinar o que representa material tardio e distingui-lo de um conteúdo básico que, então, seria considerado sem sombra de dúvida como autêntico, mas, ao contrário, identificar o núcleo da tradição profética (...). Numa análise metodológica rigorosa a busca pelo genuinamente profético dever-se-ia orientar pelo critério de que apenas é autêntico aquele material que pode ser compreendido única e exclusivamente a partir das circunstâncias concretas do tempo de um determinado profeta. Além disso, é necessário ainda apontar que há entre as diversas palavras supostamente autênticas a mesma intenção específica, própria do referido profeta.” (W. Schottroff, ZThK 67, 1970, p. 294).

Embora um princípio deste tipo pareça ser bastante óbvio por sua coerência metodológica, é difícil aplicá-lo concretamente. A aplicação deste princípio classificaria necessariamente como redacionais todos os textos que podem ser explicados também a partir de uma situação posterior. Isto, no entanto, não pode ser justificado de forma convincente.

Se a explicação histórico-redacional for demasiadamente enfatizada — sobretudo em contraposição à questão histórico-traditiva que pergunta pela forma da tradição antes de sua fixação por escrito —, existe o perigo de que se veja o texto como um todo de maneira por demais uniforme e se ignorem diferenças perceptíveis na estrutura do texto.

Justamente textos proféticos muitas vezes apresentam camadas agregadas (redacionais), que revelam algo da história do texto. Será que a formação do livro profético não se torna mais compreensível na sua complexidade quando pressupomos que tenha havido um enriquecimento paulatino de um material básico proveniente do próprio profeta e de seus discípulos? Todavia, muitas vezes não há condições de reconhecer claramente a delimitação deste material. Neste caso argumentos histórico-culturais só são aproveitáveis em termos relativos para determinar a “autenticidade” ou não de um texto; pois dificilmente conhecemos as concepções e convicções possíveis ou não no séc. VIII ou VII. Só fatos profundamente incisivos, como o exílio, deixam marcas facilmente detectáveis no texto bíblico.

Por via de regra certamente não há como comprovar a autenticidade de um texto. Por isto persiste a tarefa difícil de ponderar cuidadosamente todos os argumentos cabíveis (lingüísticos, de conteúdo, históricos) a favor e contra. Mesmo assim os critérios que podem ser objetivados não permitem, em diversos casos, uma definição inequívoca — não raro também nos casos em si importantes para a interpretação. Assim temos de adotar, depois de termos excluído o que reconhecemos como “não autêntico”, o critério mais subjetivo da *coerência*: os textos em questão se enquadram na pregação profética — inferida a partir de palavras que dificilmente podem deixar de ser consideradas “autênticas” — ou a contradizem? Esta questão é sobretudo importante para o julgamento das promessas de salvação questionadas veementemente (v. Is 2; 9; 11): estas promessas suspendem as ameaças de juízo ou as pressupõem e levam adiante? Também com este procedimento persistem incertezas suficientes, que permitem diversas aceções.

b) Principais gêneros literários da literatura profética

As formas literárias utilizadas nos livros proféticos podem ser classificadas a grosso modo em três categorias principais: narrativas sobre profetas, visões, ditos.

1. Narrativas sobre profetas

Contam de experiências, feitos ou sofrimentos do profeta. Mesmo assim não é a sua *sina*, muito menos ainda a *vita* de um santo que constitui o seu tema principal. Desta forma também a designação habitual “lenda profética” não é adequada, pois dá margem a mal-entendidos. O peso decisivo recai sobre as palavras, de modo que, ao menos na sua forma traditiva atual, as narrativas sobre profetas relatam da “história” da palavra de Deus e da palavra do profeta.

As tradições dos assim chamados profetas pré-literários ou pré-clássicos, como Natã, Elias ou Eliseu, apenas se conservaram na forma narrativa na qual

se relata sobre o profeta na terceira pessoa (2 Rs 1). Também as palavras destes profetas foram, portanto, reportadas apenas no contexto de uma ação. Os ditos dos assim chamados profetas literários ou clássicos, ao contrário, estão inseridos só excepcionalmente numa moldura narrativa, que, então, descreve a situação em que foi articulada a palavra (Os 1) ou para dentro da qual foi pronunciada (p. ex., Is 7). Sobretudo quando se dirige a *indivíduos* (como no caso de Am 7.10ss.; Is 7), para ser compreensível, a palavra requer uma descrição breve da situação, com indicação do receptor. Mas o relato tem tão pouco interesse biográfico, que nem informa sobre o destino do profeta (Am 7.10ss.).

Por via de regra a palavra dos assim chamados profetas literários se transmite de forma independente, sem estar vinculada a uma descrição mais pormenorizada da situação em que ocorreu. Desta forma ela também pode preservar com maior facilidade a perspectiva do futuro; pois gerações posteriores podem relacionar diretamente consigo mesmas o que originalmente não tinha nada a ver com elas, visto que falta a moldura narrativa.

A diferença na transmissão das palavras dos assim chamados profetas pré-clássicos e dos profetas clássicos também reside no fato de dirigirem sua mensagem profética a diferentes destinatários. Ao contrário dos profetas pré-clássicos, os assim chamados profetas literários se dirigem apenas excepcionalmente a pessoas isoladas, como ao rei (Is 7). Sua mensagem se dirige por via de regra a grupos ou a todo o povo. Por outro lado, os assim chamados profetas literários não agem mais no sentido restrito do termo, pois não intervêm mais ativamente na área política, mas apenas atuam pela palavra.

As poucas ações proféticas transmitidas são as assim chamadas “ações simbólicas” ou “ações metafóricas”. Estes gestos podem ter origem na magia, mas eles não desencadeiam os acontecimentos iminentes, apenas os anunciam através de um sinal (Is 20.3 e outras), antecipando-os dramaticamente. Com isto apóiam e reforçam a palavra profética. Assim, Jeremias carrega um jugo de ferro para mostrar diante dos olhos de todos que Israel e seus vizinhos terão de carregar o jugo da dominação babilônica (Jr 28.12ss.; cf. 1 Rs 22.11). A ordem para executar, o relato sobre a execução e a interpretação da ação simbólica são elementos importantes, mas não necessários (1 Rs 19.19ss.; Os 1; 3; Is 8; 20; Jr 13; 16; 19; Ez 4s.; 12; Zc 6.9ss. e outras; cf. G. Fohrer).

Nos livros proféticos se encontram não apenas narrativas na terceira pessoa — redigidas por terceiros, um grupo de discípulos ou transmissores (como Am 7.10ss.; Os 1; Is 7; 20; a narrativa de Baruque no livro de Jeremias ou o livreto de Jonas), mas também narrativas na primeira pessoa, em forma de depoimento (Os 3; Jr 13; 24 e outras) — redigidas pelo próprio profeta.

Desta categoria fazem parte principalmente os relatos de vocação (Is 6; 40; Jr 1; Ez 1ss.). Servem para fundamentar, justificar e dar crédito ao profeta, que pode alegar, quando alguém o questiona, que foi forçado a proceder desta maneira (cf. Am 7.15; Jr 26.12). Entre os relatos de vocação temos de distin-

guir de novo duas formas básicas: por um lado, a vocação acontece num momento de *diálogo* entre Deus e o profeta, de sorte que este pode protestar, argumentando que é indigno e a tarefa, pesada; mas a sua objeção é rebatida pela palavra de apoio de Deus, expressa de forma mais ou menos estereotipada, p. ex. em fórmulas como no caso de Moisés em Êx 3s.; Gideão em Jz 6.11ss.; Saul em 1 Sm 9s. e Jr 1). Por outro lado a vocação também pode acontecer de forma mais indireta, a partir de uma *visão do conselho do trono* (Is 6; 40; Ez 1; cf. 1 Rs 22.19ss.; Zc 1.7ss.; Jó 1). Em ambos os casos a missão pode ser resumida nas palavras “enviar” e “ir” (Êx 3.10; Jr 1.7; Is 6.8s.; Ez 2.3s.; cf. Jr 14.14s. e outras).

Podemos contrapor às narrativas proféticas de forma generalizada os “*oráculos*”. Visto que este termo, porém, dá margem a mal-entendidos, é melhor que nos contemos com a tripartição: narrativas, visões, ditos.

2. Visões

Enquanto o sacerdote dá instruções e o sábio ou ancião, conselhos, o profeta se distingue pela “palavra” (Jr 18.18) ou “visão” (Ez 7.26). Amós e provavelmente também Isaías, ao que parece, se compreenderam a si mesmos como “visionários” ou “videntes” (Am 7.12,14; Is 30.9s.). Até nos títulos dos livros ainda ressoa que os profetas recebem tanto palavras (Am 1.1; Os 1.1 e outras) como também visões (Is 1.1; 2.1; Ne 1.1; Hc 1.1 e outras). Eles mesmos contam: “Eu vi” (Am 9.1 e outras).

Embora as visões representem de longe um elemento menor na tradição profética, elas têm importância constitutiva. E mais: a compreensão do profetismo em grande parte depende do peso que é atribuído às visões. Pois em nenhum outro lugar se evidencia mais a prioridade do futuro; e a percepção do futuro das visões certamente advém em grau mínimo de uma análise do presente.

As visões se situam cronologicamente e em termos de conteúdo no princípio da atividade profética? Parece que a atuação de Amós começa com um ciclo de visões (Am 7.1-8; 8.1-2); Isaías (Is 6), Ezequiel (Ez 1-3), Dêutero-Isaías (Is 40), talvez também Jeremias (Jr 1, sobretudo vv. 13s.; cf. 24.1ss.), são incumbidos de sua missão mediante visões inaugurais ou vocacionais. Não se transmitiram visões de Oséias ou Miquéias. Tanto mais extensas e significativas elas se tornam no profetismo tardio, na passagem para o apocalipsismo, em Ezequiel (1-3; 8-11; 37; 40-48), Zacarias (1-6) e no livro de Daniel (7s.; 10-12; cf. os sonhos 2; 4). Assim podemos constatar na história do profetismo um certo desenvolvimento e uma certa ampliação desta categoria, até que no apocalipsismo (p. ex., no livro de Enoque) a visão assume tamanha predominância, que se transforma num gênero literário por trás do qual praticamente não se pode mais captar o fundo vivencial (cf. porém Lc 10.18).

Nas visões o profeta pode manter um *diálogo* com Deus. Portanto a consciência do profeta de forma alguma está desligada, pelo contrário, ela está muito alerta. Além disso o conteúdo da visão não precisa ser posteriormente traduzido em pensamentos claros e compreensíveis. Antes, as visões de ante-mão desembocam em audições, ou seja, em conteúdos que podem ser expressos em palavras e são, portanto, compreensíveis e transmissíveis. As visões podem até transformar-se em meras audições (Is 40.1-9).

Reproduzindo e transmitindo as visões, o profeta de certa maneira já cumpre sua missão de pregação, de que foi incumbido de forma direta (Zc 1.14) ou apenas indireta (cf. Am 3.8). Além disso ressoa no todo da mensagem profética a percepção que se impõe ao profeta na visão.

Podemos distinguir as visões de acordo com as variações na estrutura formal ou segundo critérios que levam em conta seu conteúdo, em especial considerando a relação entre imagem e palavra. Se aquilo que foi visto corresponde exatamente ao evento anunciado para o futuro, então temos uma visão de um evento (p. ex., Am 7.1-6). Se o conteúdo da visão e o evento futuro apenas se vinculam por intermédio da palavra que reproduz o conteúdo da visão, trata-se de uma visão de jogo de palavras ou uma visão de assonância verbal (Am 8.1s.; Jr 1.11s.). Todavia, a classificação das visões nestes e em outros tipos (como visão de presença, visão simbólica, visão de uma situação) nem sempre é possível; o enquadramento de uma visão em um determinado tipo muitas vezes é discutível e as delimitações entre um e outro tipo de visão não são nítidas.

Entretanto, não se deveria ignorar uma diferença importante. Em parte o profeta experimenta a visão como intervenção de Deus, que concede ao profeta a visão: “Isto me fez ver o Senhor” (Am 7.1; cf. Jr 24.1; Zc 3.1; também Ez 37.1 e outras); em parte o próprio Deus se torna conteúdo da visão, dá-se a conhecer: “Vi o Senhor” (Am 9.1; 1 Rs 22.19; Is 6.1). Mas mesmo estas diferenças podem ficar esmaecidas, pelo menos posteriormente (Am 7.7).

Também na visão de Deus se mantém a transcendência de Deus; a audição predomina sobre a visão (cf. já 1 Rs 22.11ss.). O anúncio: “Vi o Senhor” promete mais do que a própria visão oferece; Deus não é descrito nem por Amós nem por Isaías. Na visão de Zacarias um candelabro dourado com sete lâmpadas (4.2) simboliza a onipresença, onisciência ou também a onipotência de Deus sobre a terra (4.10).

Liberdade maior ousam assumir *Ezequiel*, na representação do que está ao redor do trono de Deus (1.4ss.), e sobretudo *Daniel*, na descrição do “Ancião” (7.9ss.). Ezequiel acrescenta a ressalva “algo semelhante a” (1.22,26s.), para indicar a inadequação da linguagem usada. Apesar destas referências vagas, Ezequiel ousa constatar no final: “Esta era a aparência da glória de Javé” (1.28), mas parece com isto ainda querer evitar a afirmativa direta: “Esta era a imagem de Javé”.

Quando na época pós-exílica se passa a enfatizar mais a transcendência

de Deus, surge, ainda de forma velada na visão de Ezequiel do novo templo (40.3s.; cf. Is 40.6), de forma constitutiva no ciclo de visões de Zacarias como também no livro de Daniel (7.16; 8.15ss. e outras), a figura de um anjo que funciona como intérprete (*angelus interpres*), como agente intermediário entre Deus e o ser humano, de sorte que não há mais um contato direto entre Deus e o profeta.

3. Ditos

A categoria mais ampla na tradição dos assim chamados profetas literários é formada pelos ditos. O uso do termo “audição”, em analogia ao termo “visão”, empregado de forma genérica, não é adequado. Não pressupõe ele que todas as palavras tenham sido recebidas pelo profeta, embora uma grande parcela delas seja apresentada formalmente não como palavra de Deus, mas como palavra do próprio profeta? Entretanto, também os ditos que são atribuídos expressamente a Deus levantam a pergunta: na situação concreta o profeta tinha de aguardar até que lhe era dita a palavra que deveria transmitir (cf. Jr 28.6ss.; 42.7; Nm 22.8,19 e outras)? Ou o próprio profeta podia formular e pronunciar diversos ditos com base na sua percepção do futuro, que lhe era concedida principalmente através das visões?

Assim, é melhor reservar o conceito “audição” para aquela forma especial ou também aquele segmento de visões que não relatam mais do que se viu, mas unicamente do que se ouviu (cf. sobretudo Is 40.1-9).

Os ditos proféticos se caracterizam por uma linguagem surpreendentemente variada. A maioria destas formas de expressão não estiveram originalmente, mas só secundariamente vinculadas ao profetismo. Foram, portanto, emprestadas pelo profeta de outras áreas vivenciais. Isto nos ajuda a reduzir as numerosas formas de expressão profética a algumas poucas formas básicas, facilitando-nos não apenas a obtenção de uma visão geral, mas também constitui um ganho em termos de conteúdo: na busca do “gênero propriamente profético” (H. Gunkel, p. XLVI) se destacará o que é característico do fenômeno profético. Este gênero propriamente profético encontraremos no anúncio do futuro, seja ameaça ou promessa, inclusive na sua respectiva fundamentação.

a) *Anúncio do futuro e sua fundamentação (denúncia)*: Já ditos dos assim chamados profetas pré-literários apresentam os dois elementos característicos. Num primeiro momento mencionam o fato obviamente culposos, para então apontar — muitas vezes após a fórmula de mensageiro — o anúncio da punição como consequência:

“Mataste
e ainda por cima tomaste a herança?”

Assim diz Javé:

No lugar em que os cães lamberam o sangue de Nabote,
cães lambeirão o teu sangue, o teu mesmo.”

(1 Rs 21.19; cf. 2 Rs 1.3s. e outras.)

Anúncios de juízo, embora dirigidos mais a grupos sociais ou ao povo todo do que a indivíduos, representam também a maioria dos ditos dos assim chamados profetas literários. Assim, Amós censura num dito irônico e acerbo as mulheres nobres da capital do Reino do Norte:

“Ouvi esta palavra,
vacas de Basã [isto é, gado de engorda], que estais no monte de Samaria,
oprimis os pobres,
esmagais os necessitados,
e dizeis a vossos maridos:
Dai cá, e bebamos.
Jurou o Senhor Javé pela sua santidade,
que dias estão para vir sobre vós,
em que vos levarão com anzóis
e as vossas restantes com fisga de pesca.” (Am 4.1s.)

Embora o futuro que aguarda os duramente atingidos pela palavra profética corresponda à conduta atual deles, apenas o anúncio do futuro, que segue imediatamente à denúncia introdutória, é considerado palavra de Deus (cf. Am 3.9-11; 8.4ss. e outras). O juramento de Deus, uma espécie de fórmula de mensageiro radicalizada, confirma de forma irrefutável o juízo anunciado: dura deportação por um exército estrangeiro. A justificativa que antecede o anúncio do castigo é palavra do próprio profeta. Por conseguinte, parece que a diferenciação entre a denúncia e o anúncio do futuro em parte se identifica com a distinção entre palavra humana e palavra divina. Com certeza o próprio profeta também formulou a palavra de Deus; pois mostra de forma muito evidente as particularidades lingüísticas de Amós. Sente ele, porém, que a predição do futuro é uma palavra que em medida maior lhe é estranha, talvez por o futuro não estar, em última análise, ao alcance dos seres humanos? Teria Deus talvez concedido ao profeta apenas a certeza de que o futuro será calamitoso (cf. Am 8.2), deixando a cargo do profeta, no entanto, reconhecer e nomear as faltas do povo (G. von Rad)?

O anúncio do futuro — muitas vezes introduzido por “eis” — chama-se, na medida em que implica desgraça, *palavra de ameaça ou de juízo, anúncio de desgraça ou de punição*, ou então sentença judicial ou algo parecido. Os diferentes termos conotam sempre determinadas interpretações da pregação profética, entendida em analogia a um processo jurídico, p. ex. Estas expressões abrangem, no entanto, somente aspectos parciais desta mensagem; elas nem sempre são adequadas. Por isso, enquanto não houver consenso sobre a origem histórico-traditiva da estrutura do dito profético, a designação mais formal

parece ser a mais adequada; ao menos se recomenda adotar uma compreensão o mais formal possível dos termos habituais.

O anúncio do futuro necessita ser *fundamentado*, a fim de que possa falar para dentro da situação concreta, atingir o destinatário visado e tornar-se transparente para ele. Só então os ouvintes poderão reconhecer o juízo como castigo para sua culpa; em vez de *fatum* (destino) ela se lhes apresenta como juízo decretado por Deus. Esta parte do dito profético, que traz a fundamentação do anúncio e é denominada *discurso de reprimenda, palavra de censura, denúncia* ou também indicação situacional, contém uma análise da situação, portanto uma crítica da realidade existente, seja referente ao culto, à sociedade ou à política. Por isso, a análise da situação constitui o segundo elemento fundamental da proclamação profética, ao lado do anúncio do futuro. Ambas as partes aparecem às vezes isoladamente, costumam, porém, constituir uma unidade. Neste caso, denúncia e anúncio se interligam muitas vezes por partículas como “por isso, porque” ou similares.

É melhor reservar a categoria de *discurso de tribunal* a certos textos que refletem um julgamento (p. ex., Is 1.18ss.; Os 2.4; Jr 2.9; v. abaixo § 21,2c). De caso para caso podemos distinguir aí entre disputas preliminares (antes do tribunal), discursos de acusação ou de defesa e outros (cf. H. J. Boecker).

b) Nos *ais* proféticos segue ao “ai” introdutório (*hoy*) um substantivo, adjetivo ou, muitas vezes, um particípio ativo que caracteriza uma pessoa ou um grupo de pessoas por sua conduta persistente:

“Ai daqueles que desejam o dia de Javé!” (Am 5.18.)

“Ai dos que ao mal chamam bem, e ao bem, mal.” (Is 5.20; cf. Mq 2.1.)

Tais lamentos costumam apresentar-se encadeados (Is 5.8ss.; Hc 2.6ss.) ou por formarem originalmente uma unidade de discurso, ou por constituírem uma composição posterior, que também pode servir para estruturar o texto (Is 28.1; 29.1; 30.1 e outras). De onde os profetas emprestaram o “ai”? Esta pergunta suscitou uma discussão acalorada (por último, C. Hardmeier). Como se explicam semelhanças estruturais com as maldições (Dt 27.15ss.)? Tematicamente há pontos de convergência com a sabedoria (Is 5.20ss. e outras). Porém o “ai” originou-se da *lamentação fúnebre* (1 Rs 13.30; Jr 22.18; 34.5; cf. Am 5.16). O profeta o transfere a pessoas vivas, para demonstrar aos seus ouvintes “que uma certa conduta humana já contém o gérmen da morte” (G. Wanke). A partir da distinção entre anúncio do futuro e sua fundamentação, o “ai” constitui um gênero misto em que se fundem a indicação da culpa (na descrição da conduta) e o anúncio do castigo. O “ai!” que lamenta por pessoas vivas estarem destinadas à morte já contém em si o juízo iminente, e até o juízo presente. Todavia, pode seguir-lhe um anúncio expresso do futuro (Is 5.8s.; 30.1-3 e outras).

Aparentado com o “ai” é a *qina* ou o *cântico fúnebre*. Quanto à forma,

um estíquo maior (3 acentos) é seguido por um menor (2 acentos) — p. ex., Am 5.2 —, enquanto na apresentação do assunto se costuma contrapor o passado ao presente (Is 1.21; 14.12ss.; Ez 27 e outras; cf. § 26,2).

Contrapõe-se ao “ai” o *macarismo* (*ashre*, “feliz, bem-aventurado”) que pode ser uma congratulação (1 Rs 10.8; cf. Sl 127.5; 128) ou um elogio a uma determinada conduta (Sl 1.1; 2.12; 32.2s. e outras; cf. Mt 5.3ss.).

c) Os profetas não perscrutam apenas o futuro, mas também o passado. Entretanto, os profetas de juízo aproveitam a *retrospectiva histórica* — seja ela breve (Am 2.9; 9.7; também Is 28.21 e outras) ou extensa (Os 9.10ss.; sobretudo 11.1s.; Is 9.7ss. v. abaixo § 20.3c) — essencialmente como prova de culpa, isto é, como justificativa para seu anúncio do futuro. Assim, “não se pode ignorar a unilateralidade desta apreciação histórica cuja finalidade era provar o pecado de Israel, constante em todos os tempos” (H. Gunkel; cf. J. Vollmer).

d) Na *palavra de controvérsia*, também chamada de palavra de disputa, diálogo ou discussão polêmica ou algo parecido, o profeta aceita o desafio de enfrentar diretamente seus ouvintes. Ele pressupõe que estes tenham dúvidas quanto à sua mensagem e procura conduzi-los mediante perguntas para que cheguem a determinadas conclusões (Am 3.3-6.8; 6.12; 9.7; Jr 13.23; 23.23s.; Ag 1.2,4ss. e outras). Este tipo de fala profética, ao que parece, assume rigor formal maior com o decorrer do tempo (DtIs § 21,2b; MI § 22,4). Provém ela originalmente do conflito de opiniões do dia-a-dia ou antes de um debate acadêmico de cunho sapiencial (cf. Jó 6.5s.; 8.11)?

e) A *palavra de exortação ou admoestação* contém um imperativo: “Rasgai os vossos corações, e não as vossas roupas!” (Jl 2.13; Jr 4.4). Menciona-se a seguir uma conseqüência (“para que, para que não”) ou uma justificativa (“pois”). Quando o imperativo é negativo (“Não busqueis a Betel!”; Am 5.5) ou quando o significado é negativo (“Cessai de praticar o mal!”; Is 1.16), falamos de *palavra de advertência*. A admoestação específica: “Voltai! Arrependei-vos” (Jr 3.22 e outras), denominamos *chamado à penitência ou arrependimento*. Considerando seus temas e suas palavras-chaves, as admoestações são bastante diversificadas, revelando origem e aplicação variadas: sabedoria (v. abaixo § 27,3e), direito (Os 2.4ss.; cf. 1 Rs 3.24ss.), guerra (Os 5.8; Jr 6.1; 51.6,27s.,45; Jl 2.1; 4.9; cf. Êx 14.13; Dt 20.3; Is 7.4 e outras) e culto. No culto encontramos imperativos, p. ex., no hino (v. abaixo § 25,4a), na convocação à lamentação do povo (Jr 36.9; 6.26 e outras; v. abaixo § 25,4b) ou na *Torá* sacerdotal adotada pelos profetas (“instrução” sobre peregrinação ou sacrifício; Am 4.4s.; 5.4,21ss.; Is 1.10ss. e outras).

f) A contraparte do anúncio de juízo, a *palavra ou promessa de salvação*, parece que é formulada de maneira muito menos uniforme (cf., p. ex., Os

2.16ss.; Am 9.11ss.; Is 11; Jr 28.2s.; 30s. ou Ez 37). Fórmulas introdutórias costumam ser “naquele dia/naqueles dias” (Os 2.18ss.; Jl 4.1), “na sucessão (ou no final) dos dias” (Is 2.2), “eis que virão dias” (Jr 31.31; cf. Am 4.2) e outras. Da forma mais clara se identifica o “oráculo de salvação” — originalmente sacerdotal — “que em nome de seu Deus prometia a quem orava o atendimento do seu pedido” (J. Begrich; v. abaixo § 21.2a). Devemos distinguir desta promessa de salvação ainda o anúncio de salvação e uma descrição de salvação (C. Westermann)? Como o anúncio de juízo, também a palavra de salvação está muitas vezes marcada pelo eu divino e com isto aponta para aquele que possibilita e desencadeia o futuro (Os 14.4; Is 1.26 e outras).

c) Questões levantadas pela atual pesquisa dos profetas

Se os profetas utilizam uma variedade de formas de expressão, onde se deve então buscar o decisivo e essencial de sua proclamação — no anúncio do futuro, na análise da situação (inclusive na crítica social) ou na palavra de admoestação, radicalizada na conclamação ao arrependimento? Devemos apontar ao menos alguns problemas fundamentais da pesquisa atual sobre os profetas, que certamente não são os únicos.

1. Até que ponto podemos “deduzir” a mensagem dos profetas literários a partir de tradições mais antigas de Israel, sejam elas relacionadas ao culto, ao direito ou à sabedoria? Certamente os profetas adotaram várias formas de expressão, temas, tradições e concepções, para transfigurá-los dentro de sua mensagem, com o objetivo de atingir os seus ouvintes na sua situação atual. Mas, ao anunciar que Deus denuncia a comunhão com seu povo (Am 8.2; Os 1.9; Is 6.9ss.; Jr 1.13s.; 16.5 e outras), os profetas literários poderiam ter-se estribado em tradições anteriores? Este anúncio profético não contradiz o conteúdo básico da tradição que justamente confessa a comunhão entre Deus e o povo (Gn 15; Êx 3 e outras)?

2. Por outro lado, os profetas literários têm tanto em comum na sua percepção do futuro, nas formas de expressão que adotam (anúncio de juízo com justificativa, “ai”, lamento fúnebre e outras) ou nos seus temas (crítica cultural, social e outras), que dificilmente atuaram completamente desvinculados uns dos outros. Apesar dos traços individuais e de diferenças óbvias também em pontos centrais, sua mensagem mostra-se intimamente relacionada. Como surgem estas similaridades? Não se percebe aí uma dependência direta, muito menos escrita. Mas será que há uma relação por intermédio da tradição oral (cf. a citação de Mq 3.12 em Jr 26.18) — eventualmente repassada por discípulos de profetas (Is 8.16)?

Entretanto, é raro os profetas literários se relacionarem expressamente com outros profetas (Os 6.5; cf. Jr 28.8). Várias vezes contrapõem-se, antes, a grupos de profetas de forma crítica (Am 7.14; Mq 3.5ss. e outras).

3. Anúncio do futuro e análise do presente por via de regra estão associados. Controvertido, porém, é como se deve compreender esta relação: a intuição do futuro se origina da percepção profunda da situação atual do povo, ou, pelo contrário, a indicação da culpa constitui antes uma consequência da certeza profética quanto ao futuro?

Atrás disto se oculta ao mesmo tempo a relação entre palavra isolada e revelação: representam as palavras isoladas do profeta concretizações formuladas pelo próprio profeta a partir de sua percepção geral do futuro — obtida em visões? Ou cada uma das palavras identificadas como ditos de Deus se apóia num ato revelatório sempre renovado?

4. Questiona-se a relação entre futuro e presente também na compreensão das palavras que se referem ao futuro. Devem os anúncios proféticos de juízo ser interpretados a partir das palavras de admoestação, ou, ao contrário, estão as exortações — mais raras nos primórdios — a serviço da proclamação escatológica (cf., p. ex., Am 5.5)? Não constituem as predições de juízo em si apenas ameaças, isto é, últimos alertas, com a finalidade de desviar o juízo pelo próprio comportamento? Ou os profetas pretendem anunciar com sua mensagem de desgraça e de salvação um futuro que certamente virá e já irrompeu no presente?

Um problema menor que se coloca dentro deste contexto: afirmativas tão radicais como a assim chamada missão de endurecimento de que Isaías foi incumbido (6.9s.) foram formuladas na retrospectiva, em razão das reações dos ouvintes à proclamação profética?

5. Com exceção de Amós, parece que os assim chamados profetas de juízo não proclamaram em absoluto apenas o juízo, mas também a salvação. Se não queremos classificar as promessas de salvação de forma genérica como não autênticas (v. § 13a,3), surge a pergunta: a mensagem profética é, em última análise, incoerente ou até contraditória, já que o profeta pode emitir, em momentos diferentes e diante de um público diferente, opiniões distintas e até opostas? Ou o anúncio de juízo e a promessa de salvação têm conteúdos que podem ser correlacionados entre si?

Segundo uma aceção, ambos os tipos de anúncio se relacionam mediante a esperança de que um “resto” sobreviva ao juízo (1 Rs 19.17s.). Porém, em ditos proféticos inquestionavelmente “autênticos”, o resto pode tornar-se sinal da catástrofe, a sobra que não promete mais nada para o futuro ou se encontra ameaçada e que apenas testemunha a amplitude da destruição (Am 3.12; 8.10; 9.4; Is 17.5s.; 30.17 e outras; cf. Jó 1.15ss.). Em contraposição a isso o resto aparece como “semente santa”, como o alvo do juízo e portador de uma nova

salvação, muitas vezes justamente em palavras cuja autenticidade é controvertida (Is 6.13; 4.3; já Am 5.15; 9.8 e outras).

De forma similar é apenas na retrospectiva de tempos posteriores que o *chamado ao arrependimento* se torna síntese da mensagem profética (2 Rs 17.3; Zc 1.3s.)? Não é raro que os profetas constatarem que não houve arrependimento (Am 4.6ss.; Is 9.12; 30.15) ou que até nem pode ocorrer (Os 5.4; Jr 13.23). De maneira correspondente podem prometer uma virada propiciada pelo próprio Deus (Os 14.5; Ez 37 e outras). Aqui, no contexto do anúncio da salvação, também há espaço para o chamado ao arrependimento (Os 14.2; Jr 3.12; cf. Is 55.6 e outras). Será que para a pregação profética o ser humano não consegue manter a salvação assegurada para si, mas somente recebê-la reiteradamente como presente?

Tais perguntas são respondidas na atual pesquisa sobre os profetas de forma muito variada. Visto que qualquer compreensão do profetismo pressupõe que se tomem decisões referentes à “autenticidade” ou “inautenticidade” de textos, a imagem projetada dos profetas acaba sendo bastante diversificada.

d) Precursores dos profetas literários

O profetismo literário veterotestamentário constitui uma forma relativamente tardia do fenômeno profético. Este se apresenta de diversas formas e já aparece nos tempos pré-israelíticos, manifestando-se tanto em grupos — extáticos (1 Sm 10.5ss.; 19.22ss.) — como também em *indivíduos destacados*.

Balaão em si nem deveria estar entre os profetas israelitas, porque é estrangeiro. Diz-se que pronunciou nos primórdios uma palavra poderosa sobre Israel. Foi uma maldição que Javé “transformou em bênção” (Dt 23.5), ou Balaão teve de pronunciar por solicitação de Javé uma bênção em vez da maldição que esperava que dissesse (Nm 22-24)? Em todo caso, a tradição bastante extensa, constituída de um fio javista (24) e outro eloísta (23), é marcada em alto grau por elementos proféticos, como a experiência da coação divina (22.8,18) ou a revelação em forma de visão e palavra (23.3; 24.3s.,15ss.).

Neste caso, como de resto em todas as tradições sobre personalidades destacadas de Israel, é bastante discutível até que ponto tempos posteriores participaram na formação da tradição. Os complexos narrativos, p. ex. o ciclo de sagas sobre Elias ou Eliseu, surgiram de narrativas isoladas que devem ser questionadas uma a uma quanto ao seu fundo histórico e à sua formação. Face a esta situação só podemos dar uma visão geral sucinta do profetismo pré-literário. A dificuldade de encontrar o fundo histórico pode representar, porém, um ganho para a interpretação teológica. Justamente onde as narrativas passam para o plano milagroso e lendário, elas apontam para além dos fatos históricos

e sugerem que aí não atua a pessoa do profeta, mas o próprio Deus. Em última análise todos os relatos proféticos, em parte mais, em parte menos lendários, pretendem ser “narrativas de Javé” (G. von Rad).

Samuel é o primeiro de uma sucessão de profetas individuais? Segundo a informação, ao que parece a mais antiga de que dispomos, Samuel surge como um assim chamado juiz menor (1 Sm 7.15ss.,6). Como “homem de Deus” ou “vidente” (9.6ss.) e até mesmo como espírito de um morto (28.7ss.) ele repassa informações, apresenta-se como líder de um grupo extático (19.18ss.); e na história de sua infância, certamente mais recente, até lhe é atribuído o título “profeta” (3.19s.). Uma vez é designado como comandante carismático do exército (7.7ss.); e a tradição conhece sobretudo a participação de Samuel no surgimento da monarquia (cf. § 11c3). Independentemente das funções que o Samuel histórico tenha assumido, a partir dele liderança e carisma, antes unidos na figura dos juizes maiores, se dissociam. O profetismo torna-se um corretivo crítico em relação à monarquia.

Na época de Davi surge, ao lado do “vidente” Gade, que enfrenta o rei depois de um censo demográfico (2 Sm 24 com a etiologia de um altar jerosolimita; também 1 Sm 22.5), o “profeta” *Natã*. Natã anuncia a Davi — depois do traslado da arca para Jerusalém (2 Sm 6) — que a sua casa perdurará; ao mesmo tempo o desestimula a construir o templo (2 Sm 7). Esta profecia ressoa por mais vezes no AT e é submetida, progressivamente, a sucessivos condicionamentos no decorrer de vários séculos de história (Sl 89; 132; 1 Rs 2.4; 8.25; 9.4s.; cf. Zc 3.7 e outras); o profeta do exílio até transfere a promessa do rei para o povo (Is 55.3s.). Em outra ocasião Natã se defronta com o rei, não com promessas, mas com ameaças, quando induz o próprio Davi a pronunciar a sentença sobre seu delito (violação do matrimônio de um não-israelita), recorrendo a uma parábola sobre um caso jurídico (2 Sm 12). Por fim, Natã desempenha um papel decisivo nas intrigas palacianas junto ao leito do moribundo Davi, posicionando-se a favor de Salomão como herdeiro do trono (1 Rs 1).

Os profetas de renome que lhe seguem atuam, iniciando com Aías de Silo (1 Rs 11; 14), no Reino do Norte.

Elias é, pelo menos do ponto de vista dos tempos posteriores, o mais importante dos profetas pré-literários (cf. Ml 3.23s.; Mc 9.11). O profeta encarna no próprio nome (“Meu Deus é Javé”) a sua proposta: “Tenho sido zeloso por Javé” (1 Rs 19.10,14). Numa situação de sincretismo ou até de hegemonia do culto a Baal, promovido no Reino do Norte por Acabe, Jezabel e Acazias, Elias luta em prol da exclusividade da fé em Javé (2 Rs 1: consulta ao deus da cura Baal). O profeta coloca seus contemporâneos diante da alternativa Javé ou Baal: “Até quando mancareis de ambos os lados?” (1 Rs 18.21: julgamento de Deus no monte Carmelo). Como já Natã havia feito antes dele, Elias se engaja

na defesa da justiça quando o rei comete um delito concreto, o de mandar assassinar Nabote, o proprietário de uma vinha. Por trás desta narrativa (1 Rs 21) encontramos duas concepções distintas de direito: o poder incontestado do rei — concepção corrente no território cananeu — e a inalienabilidade da herança de acordo com o direito israelita. A importância de Elias se expressa, por fim, na tradição segundo a qual ele, na sua condição de sucessor de Moisés, se dirige à origem da fé em Javé, ao monte de Deus, experimentando ali uma teofania (1 Rs 19; cf. Êx 19; 33). Deus não (mais) se manifesta nos fenômenos naturais da tempestade, do terremoto e do fogo, mas no silêncio. Ali Elias recebe a incumbência de ungir Hazael como rei da Síria e Jeú como rei de Israel (1 Rs 19.15ss.). Desta forma dois acontecimentos incisivos da história posterior, as cruéis guerras aramaicas e a revolução de Jeú (2 Rs 8; 9s.), são vinculados com o homem de Deus, Elias. Com esta vinculação os mencionados eventos são compreendidos como purificação do povo, já que Elias ameaça Israel com um juízo a que só escaparão sete mil: “todos os joelhos que não se dobraram a Baal, e toda boca que não o beijou” (1 Rs 19.18).

Na tradição do “arrebatamento” de Elias (cf. Gn 5.24; Sl 73.24), da sua ascensão aos céus (cf. Gn 5.24; Sl 73.24) numa carruagem puxada por cavalos de fogo (2 Rs 2), está expressa a idéia de que ele foi um profeta singular. Mas este episódio — a que *Eliseu* assiste como espectador e sucessor — já faz parte do ciclo de sagas sobre Eliseu (2 Rs 2-9; 13). Eliseu é vocacionado de forma imediata e incondicional para assumir o “discipulado” quando Elias lhe atira o manto sobre os ombros (1 Rs 19.19ss.). Do espírito de Elias ele recebe a parte que cabe ao primogênito (2 Rs 2.9; cf. Dt 21.17). Entende-se, portanto, que o carisma de Eliseu não tenha advindo diretamente de Deus, mas tenha sido intermediado por Elias (assim como os anciãos de Israel, segundo Nm 11.17,25, recebem parte do espírito de Moisés). O próprio Eliseu é mestre de um grupo de discípulos que ao menos ocasionalmente se reúne (2 Rs 2.3ss.; 4.1,38; 6.1 e outras). Embora a confrontação com a religião de Baal fique em segundo plano nas tradições de Eliseu, parece que, juntamente com os seus discípulos, ele conspirou para que se fizesse a assim chamada revolução do entusiasta de Javé, Jeú (845 a.C.; 2 Rs 9). Como revela o título honorífico “carros de Israel e seus cavaleiros (= condutores)” (13.14; 2.12), a atividade política de Eliseu também incluiu algum tipo de participação na guerra (com os arameus; 6.8ss.). Além disto Eliseu foi associado, assim como já fora Elias, à ascensão do arameu Hazael de Damasco ao trono (2 Rs 8). Ainda mais do que no ciclo de sagas sobre Elias predominam aqui histórias milagrosas. Entre elas merece atenção especial a narrativa do arameu Naamã — que se converte à fé em Javé, mas é obrigado a prestar serviço num templo estrangeiro (2 Rs 5) — devido às suas implicações teológicas (“conversão” de um estrangeiro, porém dispensa do cumprimento do primeiro mandamento?).

Já Elias foi tachado pelo rei de “inimigo meu” (1 Rs 21.20; cf. 18.17); e

o rei de Israel comenta sobre *Micaías, filho de Yimlâ*: “Nunca profetiza de mim o que é bom, mas somente o que é mau.” (1 Rs 22.8,18.) Na única narrativa que trata deste profeta do período pré-literário que ainda merece ser mencionado, já se delineiam os contrastes que mais tarde aparecem no profetismo: a contraposição de profetas profissionais que prometem a salvação e o profeta individual, que anuncia o juízo iminente. Até que ponto a narrativa é influenciada por esta situação mais recente e ilustra de forma didática e exemplar a distinção entre profetismo autêntico e profetismo falso e até que ponto a narrativa reproduz eventos históricos do passado? Micaías não só prevê o juízo iminente que afetará todo o povo (“Vi todo o Israel disperso pelos montes como ovelhas que não têm pastor”), mas tem condições de esclarecer, por meio de uma outra visão em que participa do conselho da corte celestial (“Vi Javé assentado no seu trono”; cf. Is 6; Jr 23.22; Jó 1), a mensagem salvífica falsa de seus adversários: o espírito se tornou “espírito mentiroso na boca de todos os seus profetas”.

Em tais visões se esboça a mensagem de juízo dos assim chamados profetas maiores ou se antecipa a mesma na retrospectiva. Independentemente de como seja o fundo histórico dos livros de Samuel e dos Reis, que temos dificuldades em clarear, persiste a certeza de que já os profetas pré-literários ousavam enfrentar o rei com ameaças e promessas no seu engajamento por Javé. Os profetas literários transferem esta mensagem ao povo todo.

§ 14

AMÓS

1. Com Amós se completa de forma repentina e definitiva a passagem para o assim chamado profetismo literário, que se caracteriza por “atuar” — excluídas as ações simbólicas — apenas através da proclamação oral, mais tarde fixada por escrito. O livro em que estão compiladas as tradições de Amós contém quase que exclusivamente palavras e visões, e só excepcionalmente uma narrativa profética na terceira pessoa (7.10-17). Ao lado de ditos isolados de um (3.2,8; 6.12; 9.7) ou mais versículos também se encontram unidades maiores. Assim o livro principia — algo completamente extraordinário em comparação com os outros livros proféticos — com um *ciclo das nações* (1.3-2.16). Tirando as complementações, as estrofes que formam esta composição extensa constituem, com certeza, uma unidade previamente estabelecida. Também o *ciclo de visões* (7.1-9; 8.1-3) representa uma unidade preexistente cujo ponto alto se encontra, como no caso dos ditos contra as nações, no final. O livro de Amós está estruturado de tal forma que ao título (1.1) se segue:

Am 1.2	Lema (abrangendo os caps. 1-2 ou 1-9?) “Javé rugirá de Sião.”
I. Am 1.3-2.16	Ciclo das nações com o refrão: “Por três transgressões (...) e por quatro (...) não sustarei (a palavra de desgraça) (...). Eu enviarei fogo (...)” 2.6-16 contra Israel Crítica social, vv. 6-8; feitos de Deus em prol de Israel, vv. 9(10-12); anúncio de terremoto e guerra, vv. 13ss.
II. Am 3-6	Ditos isolados com anúncio de juízo sobre Israel, subdivididos pelas introduções: a) “Ouvi esta palavra” (3.1; 4.1; 5.1; cf. 8.4) 3.2 Eleição significa ser responsabilizado em caso de culpa 3.3-6.8 Palavras de controvérsia 3.9-4.3 Diversas palavras contra a capital Samaria 3.12 Não há salvação 4.1-3 Contra as mulheres nobres (cf. Is 3.16ss.) 4.4s.(5.5) Admoestação contra o culto

- 4.6-12 Retrospectiva histórica com o refrão: “contudo não vos convertestes a mim”
- 5.1s.,3 Lamentação fúnebre
- b) “Ai” (5.18; 6.1; talvez 5.7; 6.13)
- 5.4-6.14s. “Buscar Javé”
- 5.18-20 Dia de Javé
- 5.21-27 Contra o culto (“eu odeio as vossas festas”), em favor do direito, com anúncio de castigo (“des-terro para além de Damasco”)
- 6.1-7.8ss. Contra os des preocupados em Samaria
- III. Am 7-9
- Cinco visões, relato de terceiros e ditos
- 7.1-8(9); 8.1s.(3) Quatro visões em dois pares
- “Isto me fez ver Javé”
- 7.10-17 Relato na terceira pessoa: Amós e Amazias. Expulsão de Betel.
- “Eu não sou profeta...” (v. 14)
- 8.4-14 Ditos isolados
- 8.11s.: fome pela palavra de Javé
- 9.1-4 Outra visão, independente
- (“Vi o Senhor.”)
- Destruição do altar
- 9.7(8-10) Contra a consciência de Israel de ser o povo eleito
- “Não sois para mim como os cuchitas?”
- IV. Am 9.(8-10)11-15 (Anexo secundário:) Palavras de salvação
- 9.11s. Restaurar a tenda caída de Davi

2. No livro de Amós encontramos diversos *acréscimos*, que, no entanto, não são reconhecidos de maneira uniforme:

a) As *doxologias* (4.13; 5.8; 9.5s.) — talvez formassem originalmente um hino contínuo — foram inseridas mais tarde no livro de Amós, assim como também o lema (1.2), presumivelmente na época exílica/pós-exílica. Com este louvor ao Criador a comunidade reconhece o juízo como justo (cf. Sl 51.6; F. Horst) ou confessa a importância futura, escatológica da palavra do profeta (cf. K. Koch; W. Berg).

b) Decerto também foi na época exílica/pós-exílica — que vivenciou o juízo — que se acrescentou à mensagem de juízo uma conclusão conciliadora: a esperança na restauração da tenda de Davi e na bênção da natureza (9.11-15). A maioria dos exegetas (exceto W. Rudolph, p. ex.) concorda em considerar estas *palavras de salvação* não autênticas, mesmo que esta decisão determine a compreensão global do profeta.

c) Como complementações *deuteronômicas*, em todo caso pós-exílicas, devemos considerar: 1) os três ditos contra Tiro, Edom e Judá (1.9s.,11s.; 2.4s.), que já chamam a atenção por suas similaridades — eliminação da fórmula

conclusiva “diz Javé”, redução do anúncio de castigo e ampliação da denúncia; 2) palavras isoladas como 2.10-12; 3.1b,7; 5.25(s.); em parte também 1.1; 3) dúbias são 5.13; 8.11ss.; 9.8ss. e outras passagens.

O livro de Amós formou-se, portanto, gradativamente. No início havia os ditos e as visões de Amós, que foram complementados pelo relato na terceira pessoa (7.10-17) e talvez ainda por outras palavras de um grupo de amigos ou discípulos do profeta (a assim chamada escola de Amós, que não pode ser comprovada, mas apenas inferida). Por fim são acrescentadas diversas complementações posteriores. Este processo se deu no Reino do Sul (cf. 1.1s.; 2.4s.; 7.10 e outras), de onde provém Amós e para onde é expulso (7.12). Uma redação especificamente judaíta reconhece-se, porém, com maior clareza no livro de Oséias.

3. Amós, natural de Técoa no Reino do Sul (1.1), atua (somente) no *Reino do Norte*, por volta de 760 a.C., sob Jeroboão II, numa época de paz na política externa, sim, até de certas vitórias militares (cf. Am 6.13 com 2 Rs 14.25ss.) e bem-estar econômico. O motivo da “atuação [do profeta] não se explica pelas circunstâncias políticas ou culturais de seu tempo; estas ofereciam, visto de fora, poucos motivos de escândalo” (A. Weiser, *Altes Testament Deutsch*, ref. a Am 1.1). Foram, antes, as condições políticas internas, injustiça social (v. acima § 3d) que motivaram as denúncias do profeta. Em todo caso, a potência assíria não se delineava ainda no horizonte senão para quem enxergava muito longe em termos políticos. O reino dos arameus tinha sido já praticamente derrotado pelos assírios. Estes, no entanto, ainda não estavam avançando em direção ao sul. Assim, Amós só faz alusões vagas a eles (5.27; 4.3; 6.2,14); ao contrário de Oséias ou Isaías, porém, (ainda) não os menciona pelo nome.

Amós atua por pouco tempo, talvez apenas alguns meses, no Reino do Norte (cf. 1.1: “dois anos antes do terremoto” — previsto por Amós), em Betel (7.10ss.), eventualmente também na Samaria (cf. 3.9; 4.1; 6.1) e em outros lugares. Conhece o passado e o presente de Israel, tem conhecimento, inclusive, do que acontece nas nações vizinhas (1.3ss.; 9.7 e outras) e formula suas palavras ilustrativas e ricamente metafóricas com vigor poético (cf. 3.3ss.,12; 5.19 e outras). H. W. Wolff constatou vínculos entre Amós e a sabedoria (de clã): p. ex., quando utiliza o dito numérico; compare 1.3ss. com Pv 30.15ss. (v. posicionamento crítico de H. H. Schmid). A mensagem profética referente ao futuro em todo caso não se explica a partir deste pano de fundo.

De maneira diferente de Oséias, Amós só de vez em quando alude à história primitiva de Israel. Argumenta então com tradições fundamentais — saída do Egito (9.7; cf. 3.1s.) e tomada da terra (2.9) — contra Israel. Ele também pode converter a tradição da guerra de Javé em prol de Israel em anúncio de guerra contra Israel (2.13ss.). Ao contrário de Oséias (4.2), Amós não cita literalmente a lei divina; a sua mensagem apenas coincide com a intenção desta lei.

De profissão Amós é “pastor e colhedor de sicômoros”, talvez também

proprietário de um rebanho. Em todo caso não precisa manter-se com sua atividade profética. De fato nem se considera profeta ou discípulo de profeta, pois se sente diretamente vocacionado por Deus (7.14s.; cf. 1.1) — mediante as visões?

4. Supõe-se que as visões tenham acontecido no início de sua atividade profética. Pois nas primeiras duas visões nas quais antevê um juízo duro, mas talvez ainda não definitivo (destruição da colheita por gafanhotos e do campo plantado por um incêndio), Amós ainda intercede pelo povo: “Senhor Javé, perdoa! como subsistirá Jacó?” Apenas no segundo par de visões, que desemboca na palavra de Deus: “Chegou o fim para o meu povo Israel!” (8.2), Amós se convence do juízo inevitável sobre todo o povo (cf. 8.7; 9.4). Nesta percepção básica se encontram tanto a novidade quanto a peculiaridade do profetismo literário pré-exílico (quanto ao tema cf. Os 1.9 e outras, quanto à terminologia, Ez 7; Gn 6.13 P). Como vai ser o juízo parece que não é esclarecido num primeiro momento; mais tarde Amós fala dele em termos concretos: ocasionalmente como terremoto (2.13; 9.1; cf. 3.14s.; 1.1), normalmente como guerra (2.14ss.; 3.11; 4.2s.; 5.3,27; 6.7; 7.11,17; 9.4) que Deus conduz contra Israel, através de um povo estranho (6.14). Mesmo uma motivação definida parece não existir no início; ela é incluída posteriormente na pregação do profeta quando passa a criticar o culto e a sociedade. Antes de sua vocação Amós certamente não fechava seus olhos diante da realidade circundante. Mas será que ele não aprende a ver de forma diferente o presente, enxergando as suas falhas, a partir do que pressente que irá acontecer no futuro? Entretanto, desde o início não há dúvidas de que a desgraça atinge um Israel culpado; não constitui um *fatum* (destino) inexplicável e inexorável, mas o castigo enviado por Deus (“não mais passarei por ele (poupando-o)”: 7.8; 8.2) Este juízo que ameaça a todos não se espera em um futuro remoto, mas iminente, e parece até “um fato já consumado” (comentário de A. Weiser sobre esta passagem bíblica). Na medida em que o futuro anunciado já condiciona o presente, a mensagem profética merece ser chamada de “escatológica” (apesar da controvérsia em torno do termo).

5. Esta percepção profética, inclusive a compreensão de tempo nela embutida, ressoa na *pregação* do profeta, como, p. ex., no lamento fúnebre sobre o povo que prosperava materialmente.

“Caiu a virgem de Israel,
nunca mais tornará a levantar-se:
estendida está na sua terra,
não há quem a levante [de novo].” (5.2.)

A mensagem que vale para a totalidade das pessoas pode assumir feições concretas quando, dirigida a grupos ou indivíduos, como, p. ex., no “ai”, anuncia um castigo *gradual* do qual não há como escapar:

“Ai daqueles que desejam o dia de Javé! (...)
Como alguém que foge do leão,
e então o urso cai sobre ele!
Mal escapando para sua casa,
encosta sua mão na parede,
e aí a cobra o pica.” (5.18s.; cf. 9.2-4; 1 Rs 19.17; Is 5.5s.).

Amós também anuncia de forma concreta a morte (5.3,16s.; 6.9s.; 8.3; 9.4) e o desterro (5.5,27; 6.7; 7.11). Inclui neste destino comum a família do sacerdote que o denuncia junto à corte por “conspiração” e lhe proíbe a palavra (7.17). Nem ao menos um resto sobreviverá (3.12; cf. 4.2; 6.10 e outras).

A objeções dos ouvintes Amós responde, alegando em primeiro lugar que sofreu coação (3.8; 7.14s.; cf. 3.3-6). Os ditos contra as nações, talvez a primeira manifestação pública de Amós (1.3-2.16), equiparam Israel em maior ou menor grau aos povos vizinhos em termos de culpa e castigo. Quando os interlocutores de Amós objetam, ao que parece, que Israel é o povo escolhido, Amós deduz outra consequência bem diferente da eleição, a saber, responsabilização e até punição da culpa; 3.2; cf. 6.12), ou até relativiza a posição privilegiada de Israel:

“Não sois vós para mim, ó filhos de Israel,
como os filhos dos cuchitas? — diz Javé.
Não fiz eu subir a Israel
da terra do Egito
e de Caftor os filisteus,
e de Quir os arameus?” (9.7; cf. 6.2.)

Uma palavra destas revela ao mesmo tempo algo da amplitude universal de Deus na visão deste profeta. Javé não é tão-somente o juiz dos povos (1.3ss.), que pune também crimes cometidos contra outros povos que não Israel (2.1), mas tem tamanho poder que ultrapassa em muito as nações vizinhas (9.7), alcançando até os limites do cosmo (9.2s.).

6. Enquanto Amós identifica a culpa dos povos sobretudo nas suas ações bélicas (1.3ss.), ele destaca, no caso de Israel, em primeiro plano a transgressão do direito (3.10; 5.7,24; 6.12), isto é, a *crítica social*: “Vendem o justo por dinheiro.” (2.6; cf. 2 Rs 4.1). Ao lado da opressão dos pobres e do luxo mantido às suas custas (4.1), mencionam-se delitos econômicos, como a falsificação de pesos e medidas (8.4s.), a distorção do direito “no portão” (5.10,12,15) e outros (2.6-8; 3.9s.,15; 4.1s.; 5.7ss.; 6.4ss.,12; 8.4ss.; cf. 7.9,11 contra a casa real). Em sua crítica Amós aparentemente não denuncia apenas transgressões da classe alta (2.7: “Um homem e seu pai coabitam com a mesma jovem”). Em todo caso Amós não toma explicitamente o partido da classe baixa. Antes, a sua crítica social permanece sendo denúncia de culpa, de modo que pode

desembocar no anúncio de juízo contra todo o Israel (2.13ss., após 2.6ss.; cf. 3.11). Amós “não vai além da negação do que descreve, mas justamente aí mostra sua acuidade analítica e agressiva” (M. Fendler, p. 53).

Amós é considerado o profeta da justiça social. Este realmente é o tema preferido, mas não exclusivo de sua denúncia. Polemiza também contra a falsa segurança ou *arrogância* (6.1s., 8.13; 8.7) — um motivo retomado sobretudo por Isaías — e contra o *culto*. O que Amós experimenta na sua quinta visão (9.1) transparece em suas palavras: a destruição do altar (3.14), isto é, dos santuários do Reino do Norte (5.5; 7.9). Compreendeu-se esta condenação mais tarde — certamente em discordância com Amós — como um posicionamento a favor de um único santuário em Jerusalém (1.2)? Ao contrário de Oséias, que foi quase seu contemporâneo, Amós não fundamenta sua crítica cultural na apostasia do povo ao optar pelo culto a Baal. Mas da mesma forma que os profetas tardios, Amós condena, através do uso irônico-polemizante da linguagem sacerdotal, sacrifícios e festas (4.4s.; 5.21ss.; 8.10; cf. 2.8). Também a crítica cultural não pode ser isolada; ela está integrada na mensagem referente ao futuro (5.5, 27; 8.10) e com isto na compreensão profética de Deus. Desta forma o lema “direito e ética em vez de culto”, que apenas abrange um aspecto (5.24, 14s.), em última análise não seria insuficiente?

7. Muito discutido é se em Amós sobra espaço para um *resquício de esperança* que vá além da denúncia e do anúncio de castigo. As profecias de salvação no final do livro (9.11ss.) dificilmente constituem palavras do próprio Amós. No entanto, permanece incerto se não lhe deve ser creditada aquela exortação que promete salvação sob uma única condição: “Buscai-me e vivei!” (5.4s., 6, 14s.) (como afirma H. W. Wolff). Independentemente de se aí se manifesta um grupo de discípulos ou o próprio profeta, a palavra restringe duplamente a possibilidade de (sobre)vida daqueles que amam o bem e praticam a justiça: a misericórdia é reservada apenas a um resto e mesmo a este só eventualmente (5.15). Tal palavra pode e quer mesmo encorajar que se adote uma outra conduta? É Oséias quem manifesta por primeiro uma expectativa salvífica autêntica, embora o transcurso da história, o ocaso do Reino do Norte, antes tenha dado razão a Amós.

§ 15

OSÉIAS

1. O livro dos Doze Profetas Menores (*Dodekapropheton*) inicia com o livro de Oséias porque este é o mais extenso dos livros dos profetas menores mais antigos ou porque, na retrospectiva, Oséias foi considerado o mais antigo destes profetas. Na realidade, porém, é um contemporâneo mais novo de Amós, atuou apenas mais ou menos uma década depois dele, ainda durante o governo de Jeroboão II de Israel, mencionado por Amós (7.9,11), e do rei judaíta Uzias, em cujo ano de falecimento Isaías (6.1) foi vocacionado. A assim chamada guerra siro-efraimita em 734/3 a.C. se reflete na proclamação de Oséias (5.8ss.). Mas em contrapartida ele dificilmente ainda vivenciou a concretização de suas ameaças contra a Samaria (14.1), ou seja, a destruição do Reino do Norte pelos assírios em 722 a.C. Assim, a atividade profética de Oséias abrange aproximadamente a época de 750 a 725 a.C. — em comparação com Amós um espaço de tempo bastante prolongado, considerando-se que o livro de Oséias é apenas mais ou menos 50% mais extenso que o de Amós.

Oséias é o único profeta literário não-judaíta; pois não apenas atuou no *Reino do Norte*, mas provavelmente também era natural de lá. Daí se explicariam algumas peculiaridades lingüísticas ou até certos temas de sua pregação, como a inclusão da tradição de Jacó e do êxodo (caps. 11s.). O fato de os precursores dos profetas literários terem em geral atuado no Reino do Norte torna compreensível que Oséias, ao contrário de Amós, oriundo do Sul, atribua aos *profetas* um papel de muita importância para Israel (6.5; 12.11,14). Podemos perceber aí uma correlação entre tradições? Talvez possamos supor que haja uma cadeia traditiva que liga Elias e o Eloísta com Oséias e este com as tradições do Deuteronômio e com Jeremias, que na sua juventude possivelmente tenha sido influenciado por Oséias (cf. § 10a,3). Decerto não é por acaso, p. ex., que Oséias, Jeremias (7.9) e o Deuteronômio retomem o Decálogo ou suas tradições.

Biograficamente sabemos pouco de Oséias, nem ao menos conhecemos o lugar de seu nascimento e sua profissão, como o sabemos no caso de Amós. Conhecemos o nome de seu pai Beerí (1.1), da sua esposa Gômer (1.3) e de seus três filhos (1.4ss.), cujos nomes simbólicos foram incorporados na pregação de Oséias. Também não há nenhum relato de vocação propriamente dito (como Am 7.14; Is 6; mas cf. Os 1.2). Da mesma forma como decerto acontecia com a maioria dos profetas, Oséias teve de suportar hostilidade e sarcasmo por

parte dos outros: “O seu profeta é um tolo, o inspirado é um louco.” (9.7s.) Desta forma Oséias é designado de “profeta”, mesmo que seja em tom irônico.

2. Enquanto que no livro de Amós as pequenas unidades de discurso oral podem ser delimitadas com bastante clareza, os ditos que formam as pequenas unidades de fala se fundem, no livro de Oséias, em composições maiores, de acordo com critérios temáticos ou históricos. Como faltam quase que por completo fórmulas estilísticas de interligação, como a fórmula do mensageiro (cf., porém, 2.15,18 e outras), fica difícil delimitar os ditos originais. Só ocasionalmente início (4.1) e fim (2.23; 11.11) de uma coleção são marcados por uma fórmula, e o livro termina com uma exortação sapiencial (14.10). Explica-se esta espantosa coesão do livro de Oséias já a partir da exposição oral (H. W. Wolff imagina que Oséias tenha feito “resumos de sua pregação”), ou mais provavelmente a partir do processo traditivo subsequente antes ou durante a fixação por escrito? Se Oséias não anotou suas próprias palavras ou apenas o fez excepcionalmente, se não compilou os discursos, devemos atribuir à redação uma participação maior na elaboração do livro. Todavia, dificilmente podemos separar no livro de Oséias de maneira inequívoca a redação posterior do texto atribuível ao profeta.

O livro de Oséias consiste de duas partes principais que, por sua vez, se compõem de pequenas coleções. A primeira parte (caps. 1-3) quer mostrar, com o relato na terceira pessoa no cap. 1, o relato na primeira pessoa singular no cap. 3, e também através das palavras de ameaça e salvação na parte intermediária no cap. 2, “como a vida particular de Oséias se refletia na sua pregação” (W. Rudolph). A segunda parte do livro (caps. 4-14), por sua vez, se subdivide em duas unidades maiores (caps. 4-11 e 12-14) onde se seguem, como já nos caps. 1-3, a mensagem de desgraça e de salvação. Desta forma se alternam, várias vezes, no livro de Oséias ameaça e promessa — no que pode ser comparado ao livro de Isaías:

	Desgraça	Salvação
I. Caps. 1-3	1.2-9	2.1-3
	2.4-15	2.16-25
	3.1-4	3.5
II. Caps. 4-14	4.1-11.7	11.8-11
	12.1-14.1	14.2-9

Dificilmente conseguimos perceber nos ditos isolados da segunda parte principal uma estruturação clara; a partir de cap. 9.10ss. prevalecem as passagens retrospectivas que servem para apontar a culpa de Israel.

I. Os 1-3

- 1 Relato em terceira pessoa, incumbência de casar com uma prostituta
Três filhos: Jezreel, Aquela-de-quem-não-se-tem-piedade, Não-Meu-Povo
- 2 Ditos isolados (a contagem de versículos não é uniforme)

	Vv. 1-3	Promessa. Transformação dos nomes que exprimem desgraça em nomes promissores: “filhos do Deus vivo”.
	Vv. 4-15	Ameaça. Deus retira as dádivas da terra. Imagem do matrimônio. Confrontação com o culto a Baal.
	Vv. 16-25	Promessa. Retorno ao deserto (“segundo êxodo”). Nova comunhão.
3		Relato na primeira pessoa: “Ama a uma adúltera!”
	V. 4	“Sem rei e sem sacrifício”
	V. 5 (sec.)	Retorno a Deus e a Davi (cf. Jr 30.9)
II. Os 4-14		
4-11	4	Contra sacerdotes (vv. 1-10) e culto (vv. 11-19)
	V. 2	Nenhum conhecimento de Deus no país
	5.1-7	Contra os líderes do povo
	Vv. 4,6	Nenhuma possibilidade de voltar
	5.8ss.	Guerra siro-efraimita
	6.1-3	Cântico de arrependimento (cf. 14.3s.): cura depois de 2, 3 dias
	6.4	Israel se mostra incorrigível
	6.6	Conhecimento de Deus em vez de sacrifícios
	7.8	“Efraim se mistura com os povos.”
	8.4ss.	Contra a monarquia e o culto
	9.7s.	“O profeta é um tolo.”
	9.10ss.	Primeira retrospectiva histórica (Baal-Peor) “Achei a Israel como uvas no deserto.”
	11	Israel como filho apóstata “Quando Israel era menino, eu o amei.”
	11.8ss.	O amor sagrado de Deus: “Eu sou Deus e não homem.”
12-14	12	Israel, imagem do astuto patriarca Jacó (cf. Gn 27ss.; Jr 9.3; Is 43.27)
	13	Ruína de Israel
	14	Chamado à conversão (vv. 2-4), em consequência da cura por Deus (vv. 5ss.) Observação interpretativa final, de cunho sapiencial (v. 10): “Os caminhos de Javé são retos.”

Como aconteceu com Amós, também a mensagem de Oséias foi levada ao *Reino do Sul*, porém decerto só por ocasião da queda do Reino do Norte. A história do livro explicaria o estado ruim de seu texto? — De forma similar à segunda parte do livro de Amós (3.1), a segunda parte principal do livro de Oséias é introduzida por uma conclamação para ouvir: “Ouvi a palavra de Javé” (4.1; cf. 5.1). Como acontece várias vezes no livro de Amós, também no livro de Oséias (12.6) se insere uma doxologia. Podemos deduzir disso que há correlações entre a redação de ambos os livros proféticos, já que palavras de Amós (5.5; 1.4 e outras) também foram acrescidas numa versão alterada no livro de Oséias — provavelmente *a posteriori* (4.15; 8.14; cf. 7.10; 11.10)?

Em todo caso houve uma *redação judaíta* — provavelmente de múltiplas camadas — que atualizou no Reino do Sul as palavras de Oséias dirigidas contra o Reino do Norte, ampliando desta maneira o seu alcance (1.7; 4.15; 5.5; 6.11; também 1.1; 3.5 e outras). Esta redação podia basear-se no próprio Oséias, que, às vezes, incluía Judá nas suas considerações (5.10,12; 6.4).

O problema principal consiste nas palavras de salvação. Mesmo que uma pequena parte (1.7; 3.5) possa ser destacada de forma bastante inequívoca como secundária, é muito difícil encontrar provas do caráter secundário de grande parte do livro (sobretudo em 2.1-3 ou 2.20ss.). Desta forma devemos deixar em aberto a questão da autenticidade. Ao contrário de Amós, no entanto, não resta dúvida de que Oséias não apenas ameaça com desgraça, mas também promete salvação.

3. Num primeiro momento, porém, predominam o anúncio de desgraça e a denúncia, como mostram os dois relatos na terceira e primeira pessoa reproduzidos nos caps. 1 e 3. Relatam o relacionamento de Oséias com uma mulher (adúltera) e com isto apresentam à exegese problemas que até hoje parecem praticamente insolúveis: trata-se do mesmo acontecimento ou de dois acontecimentos distintos; trata-se da mesma mulher ou de duas? Oséias casou conscientemente com uma prostituta, em obediência a uma incumbência de Deus, ou só tomou conhecimento da infidelidade de sua mulher posteriormente, durante o seu casamento? O texto (1.2) foi alterado posteriormente? E que sentido tem o termo “prostituir-se”? Refere-se à infidelidade no casamento, à prostituição no templo ou à participação num culto estranho, especialmente num rito sexual cananeu (cf. 2.4ss.; 4.12ss.; 5.4)?

Não temos condições de apresentar aqui todas as possibilidades de resposta. Talvez possamos optar, apesar de todas as incertezas, pela interpretação que H. W. Wolff dá ao cap. 1 e pela que W. Rudolph dá ao cap. 3.

Oséias teria casado então por ordem divina “com uma das mulheres jovens, em idade de casar, que se submeteram ao ritual de iniciação nupcial, assimilado por Israel (...) ocasião em que a virgindade era sacrificada à divindade na esperança de, assim, obter fertilidade” (Wolff, BK XIV/1, 3. ed., pp. 14s.).

O cap. 3, ao contrário, não se refere (segundo Rudolph) à mesma mulher, nem a um casamento, mas à compra e ao encarceramento de uma prostituta: “Vai, ama uma mulher que é amada por um outro!”

Independentemente de como tenha sido o desenrolar da ação, o significado de ambos os relatos é evidente. Não pretendem ser nem visões nem alegorias, mas *ações simbólicas* com que o profeta ilustra e reforça sua pregação. De forma similar Isaías mais tarde inclui sua família na sua mensagem (7.3; 8.3). Ambos os acontecimentos relatados em Oséias têm uma intenção dupla (simbólica), ao caracterizarem tanto a situação atual de Israel como também definir seu futuro. A mulher encarna em ambos os casos o Israel atual, alienado

de Javé, seduzido pela idolatria (1.2; 3.1). Em contraste com esta indicação de culpa, a respectiva ação subsequente representa o futuro. O nome do primeiro filho Jezreel (segundo o local dos crimes de sangue de Jeú: 2 Rs 9s.) prenuncia a queda não só da dinastia, mas da monarquia em si (Os 1.4). O nome da filha, Aquela-de-quem-não-se-tem-piedade, e do filho, Não-Meu-Povo, predizem o fim da comunhão entre Deus e o povo: “Vós não sois [mais] meu povo, e eu não mais estou aí para vós” (1.6,9, ao contrário de Êx 3.14). De forma parecida o isolamento da prostituta (Os 3.3) não simboliza nem disciplina nem a recuperação da mulher ou do povo, mas o fim da monarquia e de algumas práticas cultuais: por longo tempo Israel ficará sem rei e sem sacrifícios (v. 4. O v. 5, provavelmente um acréscimo, espera uma conversão depois do juízo).

4. A intenção de ambas as ações simbólicas também se mostra no resto da mensagem de Oséias. Em sintonia com Amós, Oséias anuncia o fim da solicitude amorosa de Deus para com Israel (1.6; 2.6), prediz guerra (7.16; 8.3; 10.14; 11.6; 14.1 e outras), morte (13.14s.) e dispersão: “Andarão errantes entre as nações.” (9.16s.) As imagens da ação punitiva de Deus usadas por Oséias são ainda mais fortes do que as usadas por Amós: “Sou como pus, como podridão, como um leão, como um urso.” (5.12,14; 13.7s.; cf. 7.12.)

Na denúncia, no entanto, se mostram deslocamentos de enfoque característicos. Enquanto que em Amós predomina a crítica social, em Oséias prevalece a *crítica cultural*. Ele retoma o anúncio de desgraça contra altares e santuários do Reino do Norte (8.11; 10.2,8; 12.12), anuncia o fim da alegria reinante nas festas (2.13; 9.5) e condena os sacrifícios:

“Quero lealdade,
e não sacrifícios;
conhecimento de Deus,
e não holocaustos.”
(6.6; cf. 3.4; 8.13; 9.4.)

Indo além da confrontação isolada de Amós com Amazias (7.10ss.), Oséias proclama uma sentença dura contra os sacerdotes em geral (4.4ss.; 5.1; 6.9). Ele fundamenta a crítica cultural sobretudo em motivos que não são muito valorizados por Amós (apesar de 5.26; 8.14): Oséias censura a apostasia ao culto a Baal e a idolatria, portanto a transgressão do *primeiro* e do *segundo mandamento*. Até que ponto se manifestam aí problemas típicos do Reino do Norte (cf. 1 Rs 12.28s.), talvez até temas específicos do profetismo do Reino do Norte (cf. 1 Rs 18; 2 Rs 1)? Contudo, a tradição de Elias ainda não se engaja pela proibição de imagens.

Imagens de Deus são obras humanas e como tais não podem representá-lo, diminuem tanto a Deus como ao ser humano:

“É obra de artífice —
não é Deus.”

“Homens beijam bezerros.”
(8.6; 13.2; cf. 8.4ss.; 10.5; 11.2; 14.4.)

Como se associava ao culto alienígena a prostituição — originalmente a reprodução terrena do casamento celestial entre um deus e uma deusa —, Oséias chama as práticas apóstatas de “*prostituição*” (2.4s.; 4.10ss.; 5.3s.; 9.1; assimilado em Jr 2s.; Ez 16; 23). Manifesta-se aí tanto a desvalorização do culto cananeu de fertilidade como também a confissão da exclusividade da fé em Javé. Até a política de procurar apoio junto a povos estrangeiros Oséias denuncia como “*prostituição*” (8.9ss.; cf. 5.13; 7.8ss.; 10.4; 12.2). Contudo, quando descreve o vínculo entre Deus e seu povo como um relacionamento entre um homem e uma mulher (2.4ss.; cf. Jr 2 e outras), Oséias empresta da religião cananéia a conhecida concepção mítica do matrimônio entre um deus e uma deusa, transformando-a numa metáfora para o adultério de Israel, a infidelidade do povo diante de seu Deus. Com tudo isto Oséias concretiza a exigência do primeiro mandamento, que ele cita explicitamente (13.4; 3.1). O profeta também se utiliza da parte ética do Decálogo ou ao menos da tradição do Decálogo para comprovar a culpa do povo (4.2).

Será que Oséias recorre tanto à *história* por causa da sua confrontação com a religião não-javista? A história lhe ajuda a mostrar sobretudo a fidelidade de Deus e a constante apostasia de Israel, evidenciando, assim, a continuidade da culpa no transcurso do tempo (caps. 9-12). Nas retrospectivas históricas predominam as tradições do êxodo (“Do Egito chamei o meu filho”: 11.1; 12.10; 13.4) e da marcha pelo deserto (2.5,16s.; 9.10; 13.5s.). Oséias evoca também a tradição dos patriarcas que apenas Dêutero-Isaías mais tarde destaca (Jacó, Os 12).

Enquanto que Amós indica delitos concretos decorrentes dos antagonismos sociais de seu tempo (p. ex., 2.6-8), a *crítica social* de Oséias é mais genérica:

“Não há fidelidade, nem senso comunitário
nem conhecimento de Deus na terra.”
(4.1; cf. 6.6ss.; 12.7.)

No entanto, entre todos os profetas Oséias se apresenta como o crítico mais contundente da *monarquia*: “Eles instituíram reis sem o meu consentimento.” (8.4.) Ele compreende a monarquia como instituição exclusivamente humana ou, então, como dádiva da ira de Deus (13.11) e ameaça: “Farei cessar o reino da casa de Israel.” (1.4; 3.4). Daí sua crítica adquire seu caráter radical; pois os profetas do Reino do Sul depois de Oséias censuram os governantes ou a casa reinante, mas preservam, nas suas profecias messiânicas, a instituição da monarquia. Até a profecia — contestada em sua autenticidade — da unificação de Judá e Israel promete apenas que haverá uma “cabeça” comum (2.2; 3.5 é acréscimo). Será que na sua esperança por salvação depois do juízo Oséias não acredita na continuidade da monarquia e do culto? Pois não menciona nem a monarquia nem o culto entre as dádivas que Deus concederá de novo (2.16ss.).

5. O juízo se concretiza de tal forma que Deus *retira* de Israel os bens enganosos da terra, mas também a monarquia e o culto (2.5,11-14; 3.4). Oséias desenvolve esta idéia básica, tendo em vista toda a história de Israel. Assur ocupará a terra e levará a sua população ao desterro, não só para Assur, mas também para lá de onde Israel veio: “Eles voltarão para o Egito.” (8.13; 9.3,6; 11.5; cf. 7.16). Desta forma o êxodo e a tomada da terra, e até toda a história do povo é *anulada*. O retorno ao Egito, ou seja — atualizando para a situação política da época de Oséias —, o exílio na Assíria tem um duplo significado. Ao eliminar-se o que existe, há retorno às origens, mas justamente este retorno possibilita um recomeço:

“Tremendo virão, como passarinhos os do Egito,
e como pombas os da terra de Assur.
E os farei ‘retornar’ às suas próprias casas.” (11.11; cf. 2.16s. do deserto.)

Esta concepção de um assim chamado *segundo êxodo* é retomada mais tarde por Jeremias, Ezequiel e Dêutero-Isaías. Para a compreensão de Oséias é decisivo que não se dicotomize sua mensagem em duas partes independentes. A salvação que promete não limita o juízo nem o suspende, mas o pressupõe. Só na “situação de estaca zero” (H. W. Wolff) é que Deus concede comunhão renovada, harmoniosa e permanente e restitui o que se perdeu: “Naquele dia (...) me chamarás ‘meu marido’; e não mais me chamarás ‘Meu Baal’ (isto é, Senhor).” (2.18ss.; 14.6ss.)

Embora Israel deva experimentar de novo a salvação, não a pode conservar por si só. Onde recebe uma proposta neste sentido, recusa-a (2.4ss.; cf. 4.16; 6.4; 7.14ss.; 10.12s.). Israel “me esqueceu” (2.15); “eles não escutam” (9.17; cf. 11.5ss.). “Atada está a culpa de Israel, guardado o seu pecado.” (13.12.) Assim Deus dificilmente pode (apesar de 14.2ss.) contar com a disposição de Israel de se arrepender, mas precisa suscitar nele este sentimento:

“Eu curarei a sua apostasia,
de espontânea vontade os amarei.” (14.5.)

Em última análise, Deus pode fundamentar sua misericórdia apenas na sua própria santidade (cf. Is 40.25); no seu coração o amor luta contra a ira justificada:

“Como poderia eu abandonar-te, ó Efraim?
entregar-te, ó Israel? (...)
Meu coração se volta contra mim,
minha compaixão arde poderosamente.
Não executarei o furor da minha ira;
não tomarei a destruir Efraim,
porque eu sou Deus e não homem,
o Santo no meio de ti.” (11.8s.)

Embora as promessas de Oséias para com o Reino do Norte nunca tenham se cumprido, profetas posteriores, como Jeremias (3.12,22; 31.3,20), mantiveram viva a chama desta esperança.

§ 16

ISAÍAS

1. O extenso livro que a tradição atribui ao profeta Isaías constitui uma obra literária extremamente complexa, que se formou no decorrer de vários séculos. Já na Idade Média se constataram diferenças entre as diversas partes do livro de Isaías, mas foi só depois de 1780 (através de J. G. Eichhorn e J. Chr. Döderlein) que paulatinamente se impôs a conclusão de que os caps. 1-39 e 40-66 devem ser separados e atribuídos a dois autores distintos: Isaías (I) e a um autor desconhecido, que costuma-se chamar de *Dêutero-Isaías* (“Segundo Isaías”). Vários motivos nos forçam a desistir de afirmar que haja homogeneidade no livro de Isaías:

a) Segundo 6.1, Isaías viveu antes de 700 a.C., na época em que os assírios representavam uma ameaça; ele os menciona nominalmente (10.5ss. e outras). Os caps. 40ss., porém, já pressupõem a destruição de Jerusalém pelos *abilônios* no ano de 587 a.C. Correspondentemente em Is 47 anuncia-se a queda não mais de Assur, mas de Babel; menciona-se inclusive vez por outra o nome do rei persa Ciro (44.28s.).

b) A linguagem, as formas estilísticas, o mundo das idéias e a intencionalidade se alteram por completo a partir do cap. 40. Em vez de ameaças de juízo predominam *promessas de salvação* e costumam-se ajuntar ao nome de Deus apostos, como “o Santo, o Salvador” e similares.

c) Os capítulos em prosa Is 36-39, um acréscimo posterior proveniente de 2 Rs 18-20, revelam que de início o livro fechava com o cap. 35.

Somente a partir do comentário de Isaías escrito por B. Duhm (1892; 4. ed., 1922), até hoje significativo, separa-se, por sua vez, o Dêutero-Isaías, caps. 40-55, do Trito-Isaías (o “Terceiro Isaías”), caps. 56-66.

Na estruturação geral do livro se oculta um significado especial, de forma análoga à composição de outros livros proféticos: a mensagem de Isaías (I), onde predomina o anúncio de desgraça, parece confluir para a promessa de salvação em Is 40ss.

2. Dentro de Isaías I, já o cap. 2 é aberto por um novo título (compare 2.1 com 13.1). Assim, também este livro se compõe de coleções menores mais ou menos perceptíveis, como os caps. 1; 6-8; 28-32 e outros. Embora às vezes Isaías tenha anotado ou ditado ele mesmo sua mensagem, por causa de seu

significado futuro (8.1s.; 30.8; cf. os relatos na primeira pessoa do singular nos caps. 6; 8), é mais provável que as coleções tenham surgido num grupo de discípulos (8.16; cf. o relato na terceira pessoa singular em Is 7; também 20), na medida em que não foram ampliadas em épocas mais recentes.

Como no livro de Oséias, palavras de salvação foram colocadas no final de coleções menores mais antigas, como, p. ex., a promessa de peregrinação dos povos a Sião (2.1-5) no final do cap. 1 ou a profecia messiânica (9.1-6) depois dos caps. 6-8; cf. ainda 4.2-6, depois dos caps. 2.6-4.1, além de 32.15ss. e outras passagens.

Mesmo que as expectativas de salvação se acumulem na parte final de Isaías (caps. 24ss.; 33ss.), o princípio estruturador principal do livro não se encontra na ordem de ao juízo seguir a salvação. Há compilações de palavras dirigidas contra o próprio povo (caps. 1-12; 28-32) e um bloco de ditos contra povos estranhos (13-23), de forma que surgem três segmentos principais (I-III). Estes são interrompidos por três extensos acréscimos posteriores (A-C: caps. 24-27; 33-35; 36-39).

I. Is 1-11(12)	Predominantemente ameaças contra Judá e Jerusalém
1	“Síntese da mensagem de Isaías” (G. Fohrer) Vv. 2-3 Filhos apóstatas Vv. 4-8(9) Jerusalém, comparada a Sodoma (701 a.C.) Vv. 10-17 Crítica ao culto e à falta do direito: “Vossas mãos estão cheias de sangue.” Vv. 18-20 Convocação para o julgamento (cf. 3.13s.) Vv. 21-26(27s.) Purificação de Jerusalém “Restituir-te-ei os teus juízes como eram antigamente.” Vv. 29ss. Culto às árvores (cf. 17.9-11; 57.5; 65.3 e outras)
2-4	2.1,2-4,5 (= Mq 4.1-3,4s.) Peregrinação dos povos ao Sião 2.12-17 Dia de Javé (no quadro referencial em parte secundário 2.6-22) 3.1-7,8s. Contra “o sustento e o apoio”, os cargos de mando 3.16s.,24(18-23) Contra as mulheres nobres (cf. 3.25s.; 4.1; 32.9ss.) 4.2-6 (sec.) Glorificação do Sião
6-8	Assim chamado documento original ou “Escrito Memorial de Isaías” (6.1-8.18; ampliado até 9.6)
6	Visão de vocação, redigida em forma de relato na primeira pessoa: “Eu vi o Senhor (...)”, com a missão de provocar o endurecimento
7	Encontro do profeta com o rei Acáz durante a guerra sírio-efraimita, em dois episódios (vv. 3-9, 10-17)
V. 9	“Se o não credes, certamente não permaneceréis!”

	V. 14	Sinal de Emanuel: “Eis que a jovem concebeu...”
	Vv. 18ss.	Ditos distintos. Juízo realizado por intermédio de Assur.
	8.1-4,5-8	Rápido-Despojo-Presa-Segura Similar a Is 7, desgraça anunciada ao Reino do Norte e ao Reino do Sul
	8.11-18	Javé, pedra de tropeço. Selada a mensagem nos discípulos
5; 9-11	Moldura dos caps. 6-8	
	5.1-7	Cântico da vinha “Ele esperou o bem e eis aí assassinatos!”
	5.8-24; 10.1-4	Ais (cf. 28.1-31.1)
	9.7-20; 5.25-29(30)	Retrospectiva histórica com refrão: “Com tudo isto não se apartou a sua ira.”
	10.5-9(10-12),13-15	Ai sobre Assur
	10.16ss.	Diversos ditos
	9.1-6; 11.1-5(6ss.)	Profecias messiânicas
12	Adendo: hino escatológico de agradecimento	
II. Is 13-23	Ameaças contra as nações	
	Título: “Sentença” (13.1; 15.1 e outras)	
	Ditos contra Babel, Assur, filisteus (13s.), Moabe (15s.), Edom (21) e Tiro-Sidom (23)	
	14.12	“Como caíste do céu, ó estrela d’alva!”
	14.24-27	Contra Assur. Plano de Javé em relação a toda a terra
	14.28-32	Contra os filisteus (vv. 30a,32b acréscimo?)
17	Contra Damasco e Israel (vv. 1-3,4-6)	
	17.9,10s.	Contra os jardins de Adônis (cf. 1.29s.)
	17.12-14	Ataque dos povos e sua destruição (cf. 8.9s.; 29.5ss.; Sl 48 e outras)
18-20	Contra o Egito e a Etiópia	
18	Palavra dirigida a uma delegação etíope	
20	Ação simbólica de Isaías contra o Egito: por três anos (713-711 a.C.) “despido e descalço”	
22	Contra Jerusalém (vv. 1-14; 701 a.C.) e funcionários da corte (vv. 15-23.24s.)	
A) Is 24-27	Assim chamado apocalipse de Isaías da época pós-exílica (cf. § 24,3)	
III. Is 28-32	Ameaças contra Jerusalém da época tardia de Isaías (antes de 701). Assim chamado “ciclo de Assur”. Diversos “ais”.	
28s.	28.1-4(5s.)	Ai sobre a Samaria (antes de 722 a.C.)
	28.7-13	Contra sacerdote e profeta
	28.14-22	Aliança com a morte. Obra estranha de Deus (28.21; 29.14)

- V. 16 “Eis que assento em Sião uma pedra angular.”
 28.23-29 Poema didático (ou parábola?) do camponês
 29.1-4,5-8 Ai sobre Ariel-Jerusalém
 29.9s,11s. Cegueira (cf 6.9ss.)
- 30s. Contra a proteção do Egito (sobretudo 30.1-3; 31.1-3)
 31.3 Os egípcios são seres humanos, não Deus.
 32.9-14 Contra as jerosolimitas despreocupadas (cf. 3.16ss.)
- B) Is 33-35 Apêndice com palavras de salvação
 33 Imitação de uma liturgia com lamentação e oráculo de salvação (cf. Mq 7.8ss.)
 34 Juízo sobre Edom (cf. Ob; Ez 35 e outras)
 35 Redenção e retorno ao Sião (similar a Dtl's)
- C) Is 36-39 Apêndice histórico extraído de 2 Rs 18-20
 Descrição do cerco a Jerusalém feito por Senaqueribe (701)
 Salmo de agradecimento de Ezequias (38.9ss.)
 Cf. o apêndice Jr 52, extraído de 2 Rs 24s.

Com maior probabilidade encontraremos palavras “autênticas” de Isaías nos caps. 1-4.1; 5-11; 14; 17s.; 20; 22; 28-32.

3. Enquanto que Amós e Oséias atuaram no Reino do Norte, Isaías é o primeiro profeta literário que atua no *Reino do Sul*. Todavia se dirige “às duas casas de Israel” (8.14). Uma série de palavras de ameaça da época anterior a 722 a.C. se dirige contra o Reino do Norte (9.7ss.; 28.1ss. e outras). Por via de regra, porém, ele fala a “Jerusalém e Judá”, isto é, à cidade e à terra de Davi (3.1,8; 5.3; 22.21), e por fim, do mesmo modo que Amós, também a povos estrangeiros (p. ex. 18.1ss.).

Amoz — que não deve ser confundido com o profeta Amós, cujo nome se escreve com outro fonema inicial e final — é o nome do pai de Isaías. Atribui-se à sua mulher o título de *ṛbi'ah*, “profetisa”, eventualmente também no sentido de “mulher de profeta”. O próprio Isaías evita empregar o título “profeta” (cf. 28.7) e prefere considerar-se a si mesmo, como Amós, “vidente” (cf. 1.1; 30.10; 2.1). Como Oséias fazia com seus filhos, também Isaías insere seus dois filhos (7.3; 8.3) na sua pregação, apresentando-os como “sinais e avisos” (8.18), na medida em que lhes confere provocantes nomes simbólicos. Dificilmente “Emanuel” (7.14) é um outro filho de Isaías.

Visto que Isaías tem acesso ao rei e a grupos de funcionários mais graduados da corte (7.3; 8.2; 22.15ss.) e também conhece bem a conjuntura política, social e cultica da capital, é possível que seja de origem nobre e se tenha criado em *Jerusalém*. Daí se explicaria a espantosa proximidade de Isaías com a *sabedoria* (1.2; 11.2; cf. 10.15 e outras), apesar de o profeta não se mostrar, de maneira alguma, acrítico frente a ela (5.20s.; 10.13; 29.14ss.; 31.2;

cf. 2.17; 3.3 e outras). Por outro lado, o profeta é marcado intensamente pela *tradição de Sião* (1.21ss.; 6; 8.18; 28.16s. e outras) e *pela tradição de Davi* (29.1; 11.1ss. e outras). Enquanto isso, a tradição do êxodo ou também a tradição dos patriarcas, importantes para Amós e Oséias, são relegadas por completo a segundo plano. Por seus contatos com o templo de Jerusalém, onde decerto foi vocacionado, Isaías possivelmente tenha se familiarizado ali com a linguagem dos Salmos, que, por sua vez, reinterpreta de forma crítica (8.14,17; 28.15; 30.2s.; 31.2s. e outras).

Uma lenda apócrifa e tardia, o “martírio de Isaías”, conta que o profeta foi serrado ao meio no tempo de Manassés (cf. 2 Rs 21.16), por ter afirmado que vira Deus (Is 6.1), ter chamado Jerusalém de Sodoma (1.10) e ter anunciado a devastação da cidade e da terra (6.11 e outras). Isto significa que palavras decisivas da mensagem de Isaías provocaram escândalo até em tempos tardios.

4. O período de atuação de Isaías, de aproximadamente 740 — o ano de falecimento de Uzias em Is 6.1 não pode ser datado com exatidão — até 701 a.C., é uma época politicamente conturbada por causa da crescente ameaça assíria, e Isaías assume gradativamente uma posição mais decidida em relação à política do momento. Em razão dos eventos principais da época costuma-se classificar a atuação de Isaías em diversos períodos, embora o enquadramento cronológico de muitos textos permaneça controvertido.

a) Na proclamação do *período inicial* de Isaías, que se concentra a grosso modo nos caps. 1-5, a política externa que mais tarde assume um lugar de destaque (Is 7s.; 20; 30s.) ainda se mantém em segundo plano; as denúncias enfocam predominantemente a *crítica social*.

O período inicial da atuação profética não pode preceder a vocação de Isaías, visto que 6.1 contém a data mais antiga mencionada no livro de Isaías. Também a radicalidade da mensagem de juízo de Is 6 se reflete neste complexo textual antigo (1.10,15; 3.8s.,25ss.; 5.5-7,13s. e outras). Não se deve interpretar uma exortação como a que consta em 1.16s. isoladamente, fora de seu contexto (1.10ss.).

Por via de regra se situa a pregação inicial no período entre a vocação de Isaías e a eclosão da guerra siro-efraimita, às vezes, porém, também após a mesma.

b) Na época da *guerra siro-efraimita*, por volta de 733 a.C., quando tentou-se forçar Judá a participar da coalizão antiassíria, ocorrem os episódios turbulentos de Is 7s. Segue-se um tempo de silêncio em que Isaías “sela” sua mensagem em seus discípulos e espera que Deus realize o que anunciou (8.16-18).

Nestes dois períodos ou também depois deles, em todo caso antes de 722 a.C., devem ser situados anúncios da queda do *Reino do Norte* (Is 9.7ss.; 5.25ss.; 17.3ss.; 28.1-4; cf. 7.4ss.; 8.4).

c) Na época das *rebeliões* contra o império assírio sob Sargon, rapidamente debeladas (veja-se em especial o levante da cidade filistéia de Asdode, por volta de 711

a.C. (cf. Is 20.1), se situam a ação simbólica de Is 20 e palavras como 18.1ss.; talvez 22.15ss. e outras.

d) Durante ou após a destruição da região de Judá pelos assírios sob *Senaqueribe* (cerco de Jerusalém em 701 a.C.) foram pronunciadas partes maiores do assim chamado “ciclo assírio” nos caps. 28-32. No ano de 701 ou 700 a.C. termina a atuação de Isaías; seus três últimos ditos provavelmente são 1.4-8; 22.1-14; 32.9-14.

5. Em comum com Amós Isaías tem a crítica cultural e social, a expectativa pela vinda do “dia de Javé”, os ais, a polêmica contra a arrogância humana, etc. Mas Isaías supera Amós na variedade de seus temas, já que estende a sua mensagem a Jerusalém, abarca a política externa ou entrelaça firmemente o anúncio de juízo com o anúncio de salvação (1.21ss.). Também a linguagem de Isaías é rica em metáforas, chegando inclusive uma vez a ensaiar uma parábola (5.1ss.).

“A pregação de Isaías é o fenômeno teológico de maior envergadura em todo o Antigo Testamento” (G. von Rad), infelizmente, porém, também o mais controvertido. Em questões fundamentais de conteúdo há interpretações tão divergentes e a incerteza na distinção entre textos “autênticos” e acréscimos redacionais posteriores — importante para qualquer compreensão global — é tão grande, que se torna difícil traçar linhas gerais aceitáveis para todos.

A visão do santo Deus no seu trono, circundado por seu conselho (Is 6; cf. § 13b,2), acaba numa ação de expiação que redime Isaías de culpa e o capacita para seu serviço: “A quem enviarei?” “Envia-me a mim!” Assim, a visão de vocação torna-se também etiologia de sua mensagem de juízo. Enquanto que a visão similar de Micaías, filho de Yimlá (1 Rs 22.19ss.), explica a cegueira do rei, a missão de Isaías tem como alvo o endurecimento do povo: “Ouvi, ouvi, e não entendais; vede, vede, mas não percebais!” À pergunta pela duração desta situação: “até quando?”, Deus responde duramente: “Até que sejam desoladas as cidades e fiquem sem habitantes” (v. 11; vv. 12s. provavelmente são acréscimos). Como já acontece no caso de Amós, a visão não informa com detalhes sobre o momento e a maneira como se realizará o juízo, apenas sugere o seu motivo (v. 5). A pergunta até que ponto esta descrição de Is 6 reproduz realmente o acontecimento da vocação e até que ponto nela já se condensa experiência profética posterior, suscita respostas muito diferentes. A compreensão do texto como interpretação retrospectiva não lhe tira seu caráter ofensivo?

Isaías fica sabendo menos do conteúdo do que do efeito de sua pregação. O seu insucesso é desígnio de Deus e assim é incorporado na missão profética. A exortação de Isaías para que haja conversão desta forma é rejeitada por parte dos ouvintes e ajuda a desencadear o juízo. Isto é ilustrado, p. ex., pelo encontro entre o profeta e o rei (Is 7). Quando Damasco e Israel tentam forçar Jerusalém a participar de uma coalizão antiassíria e querem substituir o governante davi-

dida Acaz por um filho de Tabeel, Isaías — retomando a tradição da guerra de Javé (Êx 14.13; Dt 20.2-4) — incita o povo a não ter medo e manter-se calmo e confiante em Javé (Is 30.15). Ambas as nações inimigas, a Síria e o Reino do Norte, são consideradas, na antecipação profética do futuro, apenas “tições fumegantes”. A potência assíria, que Isaías menciona nominalmente apenas mais tarde (8.4ss.; 7.18ss.), avança. Mas também a casa real de Jerusalém é alvo não de uma promessa, mas de um anúncio condicional de juízo: “Se o não creres, certamente não permaneceréis!” (7.9; cf. 28.16). No decorrer do episódio seguinte, onde Acaz rejeita a proposta apresentada, a ameaça se torna anúncio incondicional de juízo contra o rei e o povo — na profecia altamente discutida de Emanuel, que em si não visa o nascimento e a colocação do nome, mas uma indicação cronológica, qual seja, o momento da divisão do país (7.14,16s.).

A correspondência entre Is 6 e 7 foi percebida apenas na retrospectiva? É no decorrer do diálogo que Isaías se convence da iminente desgraça que também atingirá a Judá, causada à primeira vista pelos assírios, mas em última análise pelo próprio Javé (8.12ss.) — ou o profeta entra em cena já pressentindo o desfecho de tudo?

No encontro com o rei, Isaías se faz acompanhar de seu filho *Sifar yashub*. O nome “(Só)-Um-Resto-Voltará” — acrescente-se: da batalha (dificilmente: Um-Resto-Se-Converta) — decerto se deve compreender como palavra de ameaça dirigida contra Judá, da mesma forma que o nome de seu segundo filho, “Rápido-Despojo-Presa-Segura”, (8.3s.) prediz infortúnio para o Reino do Norte.

Como para Amós (3.12), também para Isaías o “resto” é o que sobrou (em sentido negativo) da catástrofe (1.8; 17.3,5s.; 30.14,17) e não (em sentido positivo) o objetivo do castigo, ou seja, pessoas portadoras da nova salvação (ao contrário do que afirmam textos considerados acréscimos: 1.9; 4.3; 6.13; 10.20s.; 11.11,16; 28.5 e outras). Além disto, uma série de anúncios de juízo (5.6,24,29; 6.11; 28.2-4,18-20; também 8.8 e outras) não deixa espaço nem para um resto de esperança.

6. Assim Isaías retoma, nos diversos períodos de sua atuação, afirmativas fundamentais de Is 6. Não só indivíduos, como o rei ou um funcionário da corte (22.15ss.), nem só grupos (3.16ss.; 5.8ss.), mas o povo como um todo é culpado (6.5; 9.12; 10.6; 30.9; 31.2) e tem que enfrentar o juízo (6.11s.; 3.8; 5.13,29; 8.5ss.; 28.18ss. e outras). O próprio Javé se torna “pedra de tropeço” para as “duas casas de Israel” (8.14). Isaías se queixa da ingratidão e desobediência de Israel, que se opõe a toda a solicitude paternal (1.2s.; 5.1-7). Aquilo que na assim chamada “missão de endurecimento” (6.9s.; 29.9s.) é considerado atuação de Deus, aparece aqui como ação culposa do povo, pela qual este deve ser responsabilizado diretamente. Entrelaçam-se o não-poder e o não-querer:

“Na conversão e na calma estaria a vossa salvação,
na tranqüilidade e na confiança estaria a vossa força —
mas vós não o quisestes!” (30.15.)

Os israelitas não queriam ver (5.12) nem ouvir (28.12; 30.9,12; cf. 1.5; 8.6; 29.13 e outras); até a conversão aparece como uma oportunidade perdida (9.12 em relação ao Reino do Norte; cf. 6.10). São filhos de Javé, mas perversos (1.4; 30.1,9). Desta forma, em vez de chamá-los “meu povo” (1.3 e outras), Deus também pode tratá-los em tom depreciativo por “este povo” (6.9s.; 8.6,11s.; 29.14s. e outras).

Como já o faziam Amós ou Oséias, Isaías entende o juízo em regra como incursão de um exército inimigo (5.25ss.; 7s. e passim), às vezes também como intervenção direta de Deus (1.24ss.; 8.13s.; 29.1-3), excepcionalmente como catástrofe natural (2.12-17; cf. 5.14,24; 32.12-14). O profeta não pensa aí, em última análise, num *único* fenômeno que se concretiza de diversas maneiras?

Em geral se compreende o juízo como acontecimento iminente, e que até já se projeta para dentro do presente (1.15; 7.4; 29.10 e outras). Às vezes parece, porém, que Isaías pensa num prazo maior, de dois a três anos (7.16; 8.4).

7. Isaías retoma a denúncia de Amós contra a *injustiça* e a opressão, mas inclui entre os marginalizados, além dos pobres e fracos (3.14s.; 10.2), um grupo omitido por Amós e que não tem defensor na comunidade de direito:

“Defendei o direito do órfão,
pleiteai a causa da viúva!”
(Is 1.17,23; 10.2; já Êx 22.21 e outras.)

Também o “ai” lançado contra os latifundiários que “ajuntam casa a casa, reúnem campo a campo” (5.8) se encontra apenas de novo no contemporâneo Miquéias (2.2). Mais significativa ainda é a ameaça de juízo contra “o sustento e o apoio”, ou seja, contra os cargos superiores (Is 3.1ss.). Assim, o tema da “justiça” predomina na pregação inicial de Isaías (1.16s.,21-26; 5.7ss. e outras), mas não cai em esquecimento nas épocas posteriores (28.17). O tema determina tanto a denúncia como a expectativa de salvação: “Restituir-te-ei os teus juízes, como eram antigamente.” (1.26; 9.6; 11.3ss.; 28.17).

Muito menor espaço ocupa a *crítica ao culto*, entrelaçada com a crítica social. Também ela denuncia culpa: “As vossas mãos estão cheias de sangue”. A culpa não é só da elite, mas do povo todo, dos “príncipes de Sodoma” e do “povo de Gomorra” (1.10-17; cf. 22.12s.; 29.1,13s.; contra sacerdotes: 28.7).

Será que Isaías também retoma Amós (6.8 e outras) quando se opõe à *arrogância* humana? Isaías percebe arrogância em todos os destinatários a que se dirige: em Assur (10.5ss.), no Reino do Norte (9.8; 28.1ss.) e no Reino do Sul, especialmente em Jerusalém (5.14), nas mulheres nobres da capital (3.16s.; 32.9ss.) e em um funcionário da corte (22.15ss.). O orgulho e a vaidade representam em última análise contestação de Deus, daquele que Isaías viu sentado “sobre um alto e sublime trono”, Deus, o “Santo de Israel” (1.4; 30.15; 31.1 e outras). A exclusividade que o primeiro mandamento exige, Deus a imporá no seu “dia”:

“A arrogância do ser humano será abatida,
e a altivez dos homens será humilhada;
só Javé será exaltado naquele dia.” (2.17.)

8. O posicionamento frente a acontecimentos atuais da *política externa* constitui outro tema principal da pregação de Isaías. No início de sua atuação ele se engaja na guerra siro-efraimita (Is 7) e proclama que Assur é a potência que, a mando de Javé, executará o juízo tanto no Reino do Norte (5.25ss. e outras) como no Reino do Sul: “Eis que o Senhor fará vir sobre eles as águas do Eufrates, fortes e impetuosas” (8.7) e “assobiará às abelhas que vivem na terra de Assur” (7.18). Visto que a potência estrangeira atua a mando de Deus, fala-se dela como “homem valente e poderoso” do Senhor (28.2). Mas, como ela se mostra insolente e presunçosa, extrapolando sua tarefa de ser instrumento de juízo, Isaías proclama sobre Assur seu “ai” (10.5ss.; também 14.24ss.?). Mesmo assim combate com paixão, no final de sua atuação, todas as tentativas de Israel de se desvencilhar do jugo assírio, através de alianças com o Egito (20; 30.1ss.; 31.1ss.). O que são tais alianças senão sinais da prepotência humana contra Javé (30.2)?

“Todavia também ele é sábio
e faz vir o mal (...)
O Egito é homem e não Deus,
os seus cavalos são carne e não espírito.
Quando Javé estender a sua mão,
aí tropeça o protetor
e cai o protegido,
e juntos todos sucumbirão.” (31.2s.)

Como suas palavras (9.7), o “*conselho*, desígnio” e a “obra” de Deus atuam na história. Mas Israel não tem olhos para o futuro: “Não olham para as obras das suas mãos.” (5.12,19; 9.12; 22.11; cf. 14.26; 28.21 e outras). Nesta linguagem surpreendentemente constante mostra-se o início de uma conceitualização. Esta permite a Isaías compreender a vinda de Deus para o julgamento ou até o endurecimento como *opus alienum* de Deus: “a sua obra estranha, (...) o seu ato inaudito!” (28.21; cf. 29.14; 31.2).

9. Extremamente controvertida é, além das profecias messiânicas, a *mensagem sobre Sião* de Isaías. Sua interpretação depende em grande parte da definição quanto à “autenticidade” de textos que prometem a Jerusalém uma virada milagrosa mais ou menos incondicional no meio da atribulação. Promete Isaías a Sião uma salvação milagrosa de última hora? Ou as promessas que prevêem, de forma bem genérica, a vitória sobre os “povos” que atacarem a Israel — promessas estas que não deixam reconhecer nenhuma situação contemporânea e lembram o motivo do assédio dos povos nos salmos de Sião (46; 48; 76) — constituem acréscimos posteriores (8.9s.; 17.12ss.; 29.5ss.; cf.

14.30a,32b)? Sobretudo aquelas palavras que introduzem, imediatamente depois de uma ameaça dirigida contra Jerusalém, uma profecia de salvação e esperam, de forma mais ou menos explícita, por uma mudança radical são suspeitas de serem acréscimos posteriores (29.5ss.; 31.5ss.; 32.15ss.; cf. 18.7; 28.5s. e outras). Excluindo textos há muito controvertidos, a pregação de Isaías parece ser mais uniforme e coesa: visto que no final de sua atuação ele retoma os anúncios de juízo (6.11), proferidos por ocasião de sua vocação (22.14; 28.22; 29.9s.; 32.14 e outras), uma eventual mensagem de salvação caberia somente no período intermediário. Mas falta qualquer indício de uma dupla mudança de opinião do profeta. Isaías não censura (28.15,18ss.) — de forma similar a Miquéias (3.11) e Jeremias (7.8ss.) — o sentimento de segurança dos jerosolimitas tal como ele se manifesta na tradição de Sião (SI 46 e outras)? Em todo caso Isaías ameaça os habitantes da capital com a morte (22.14; cf. 29.4 e outras) e a cidade mesma, com sua destruição (3.8; 5.14,17; 32.14).

10. Será que Isaías “tem esperança” no Deus que “esconde o seu rosto” (8.17)? Não resta dúvida de que juízo e salvação se entrelaçam: a capital corrompida será purificada e receberá no futuro de novo o nome de “cidade da justiça, cidade fiel” que antigamente merecia (1.21-26).

Desconsiderando este texto, onde brota o novo do juízo sobre o que existe, todas as outras expectativas de salvação são controvertidas quanto à sua “autenticidade”. Isto vale não apenas para as palavras finais da visão de vocação — só o toco é “santa semente” (6.13) —, mas também para as três grandes promessas nos caps. 2; 9 e 11. Estas promessas dificilmente podem ser atribuídas a uma determinada situação histórica. O problema, no entanto, surge com frequência em palavras de salvação. Já que é muito difícil encontrar critérios objetiváveis, independentes da compreensão que cada um tem do profeta, principalmente critérios lingüísticos, que exijam a exclusão destes textos dúbios, temos de admitir que eles possivelmente sejam “autênticos” — pelo menos Is 11, com que Is 9 tem afinidade. De fato, as profecias de salvação, ao acentuarem com rigor o cumprimento do direito, p. ex., representam a contrapartida das denúncias de Isaías e estão com isto ligadas entre si e com o resto da mensagem de Isaías.

Is 9.1-6 (decerto sem 8.23b) promete apenas ao “povo, que anda nas trevas”, que vive no âmbito da morte (9.1; cf. 29.4), uma “grande luz”: libertação pelo próprio Deus, nascimento de um governante, paz sem fim. Em contrapartida em Is 11 (vv. 1-5 com complementações em vv. 6-8,9s.) a profecia messiânica se emancipou; o dom do Espírito (11.2) corresponde aos títulos honoríficos (9.5). O que falta ao povo — conhecimento, justiça e solicitude para com os pobres (1.3,17 e outras) — o governante futuro irá trazer. Conforme a imagem do broto que nasce de um toco de tronco, o futuro soberano não

procederá da dinastia de Davi, que está no poder e que, aliás, terá de enfrentar o juízo (7.16s.).

Como Isaías espera aqui a preservação da instituição, mas não a manutenção dos ocupantes do cargo, também de Jerusalém permanece apenas a identidade do local. Is 28.16s. proclama um recomeço no Sião: “Eis que assento em Sião uma nova pedra angular.” A promessa da peregrinação dos povos (2.2-4; Mq 4.1-3 conserva a mesma tradição) menciona inclusive a fundação e exaltação do Sião. Mas não se fala da supremacia nacional de Israel nem do seu domínio sobre os povos, apenas da instituição do direito e do término da guerra entre todos os povos por ocasião do encontro com o único e excelso Deus (cf. Is 6.1; 2.17).

§ 17

MIQUÉIAS

1. Miquéias é contemporâneo, mas mais novo do que Isaías; ambos atuam aproximadamente no mesmo espaço, no Reino do Sul, e ao mesmo tempo. O ano de falecimento de Uzias (Is 6.1) não é mais mencionado no livro de Miquéias; no mais os títulos dos livros (Is 1.1; Mq 1.1) mencionam os mesmos três reis: Jotão, Acáz e Ezequias. Só uma única palavra de Miquéias (1.2-7) se dirige contra o Reino do Norte: “Farei de Samaria um campo de ruínas.” Este anúncio de juízo deve ter sido pronunciado antes de seu cumprimento, em 722 a.C., quando a cidade caiu. Percebe-se na mudança da linguagem a incisão profunda que representa o ocaso do Reino do Norte: o título honorífico “Israel” passa do Reino do Norte (segundo 1.5) para o Reino do Sul (3.1,9 e outras). Mas parece que a campanha dos assírios contra Jerusalém no ano de 701 ainda se reflete na mensagem de Miquéias (1.8ss.). Daí se depreende que o profeta provavelmente deve ter atuado entre 740 (?) e 700 a.C. aproximadamente.

Miquéias decerto atua na capital (3.9ss.), porém é oriundo do interior, de Moresete-Gate (1.1,14; Jr 26.17s.), na região montanhosa de Judá, não muito longe da cidade natal de Amós — ao contrário de Isaías, que vem de Jerusalém. Esta origem explicaria por que Miquéias prediz para a capital Jerusalém o mesmo destino nefasto da Samaria (3.12; cf. 1.12,16; 2.4), mas mantém a esperança na casa real davídica, que não é originária de Jerusalém, mas de Belém (5.1ss.)? Será que o profeta pertence à população rural proprietária de terras (*‘am ha’ares*), que em todas as conspirações golpistas na corte manteve-se leal à dinastia de Davi (2 Rs 11.14; 14.21 e outras)? Será que Miquéias ocupou o cargo de ancião local que se preocupa com o seu “povo” (1.9; 2.8s.; 3.3,5; H. W. Wolff)? Só ocasionalmente Miquéias fala de si mesmo, como na lamentação sobre o destino de seu povo (1.8; cf. 7.1,7) ou na referência autoconfiante à sua missão (3.8).

2. Como no livro de Oséias se seguem repetidas vezes palavras de desgraça e salvação, assim, por três vezes, palavras de promessa encerram uma coleção de ameaças no livro de Miquéias (W. Rudolph):

	Desgraça	Salvação
I. Caps. 1-2	1.2-2.11	2.12-13
II. Caps. 3-5	3.1-12	4.1-5.14
III. Caps. 6-7	6.1-7.7	7.8-20

As três coleções são todas iniciadas — neste ponto também há analogia com o livro de Amós (3.1 e passim) ou o livro de Oséias (4.1) — com o apelo: “Ouvi!” (Mq 1.2; 3.1; 6.1; cf. ainda 3.2; 6.2,9).

I. Mq 1-2

- 1 Queda da Samaria (vv. 2-6), ameaça contra cidades judaítas e Jerusalém (vv. 8s.,10ss.)
Vv. 2-4 Convocação dos povos, para que escutem (cf. Is 1.2).
Teofania
- 2 Ai sobre os latifundiários (vv. 1-5). Pregador para o povo:
Contra a objeção de ouvintes (vv. 6s.), novas acusações (vv. 8ss.)
Vv. 12s. Promessa (exílica/pós-exílica) da reunificação de Israel
sob liderança do rei Javé (cf. 4.7)

II. Mq 3-5

- 3 “Prédica aos grupos sociais”. Contra os “cabeças, líderes” (vv. 1-4,9), profetas (vv. 5-8), juizes, sacerdotes, profetas (vv. 9-12)
V. 12 Destruição do templo (Jr 26.18)
- 4s. Promessas
4.1-4,5 = Is 2.2-4: Peregrinação dos povos até o Sião
4.6-8 Retorno da diáspora (cf. 2.12s.), do exílio (4.9s.)
4.11ss. Vitória sobre os povos (cf. Is 8.9s. e outras)
5.1-5 O governante futuro oriundo de Belém
5.9-14 Cumprimento do primeiro mandamento — contra instrumentos de guerra e culto estrangeiro

III. Mq 6-7

- 6.1-7.7 Litígio jurídico de Deus com seu povo (vv. 1-8; vv. 4s. são acréscimo?).
As palavras seguintes lamentam o não-cumprimento da exigência de Deus (6.8):
6.9ss. Contra a ganância de Jerusalém. Medidas adulteradas
7.1ss. Não há mais nenhum justo no país (cf. Jr 5.1)
Vv. 5s.: Não confieis em nenhum semelhante!
V. 7: Confissão de confiança (cf. Is 8.17)
- 7.8-20 Liturgia profética da época pós-exílica:
Promessa da graça de Deus para Jerusalém, cujas muralhas ainda estão destruídas (no oráculo de salvação, vv. 11s.).
V. 18 “Quem, ó Deus [alusão ao nome de Miquéias?], é semelhante a ti?”

Entre os pesquisadores há consenso somente de que a parte principal dos caps. 1-3 (sem 2.12s. e outras; cf. J. Jeremias) deve ser atribuída a Miquéias, enquanto que a “autenticidade” dos anúncios de juízo em 6.1-7.7 e ainda mais a das palavras de salvação são controvertidas. Este profeta só proferiu anúncios de *desgraça* — proveniente de Javé (1.9,12)? Mesmo que a maioria das promessas (sobretudo 4.1ss.) não seja de autoria de Miquéias, ao menos o material básico da profecia messiânica (5.1ss.) se enquadra bem na sua pregação. Mi-

quérias, portanto, parece que vincula — semelhante neste ponto a Isaías? — o anúncio de juízo inevitável, da destruição absoluta (1.6; 3.12), com a promessa de um novo início depois do juízo — mas isto continua sendo uma questão controvertida.

3. Com Amós e sobretudo com Isaías (5.8ss.) Miquéias tem em comum traços essenciais da *crítica social*. A crítica do culto a deuses alienígenas e da idolatria, que predomina em Oséias, é relegada a segundo plano. Quando Miquéias critica o sistema latifundiário, a ganância da classe dominante em possuir casas e terras, parece que atualiza o décimo mandamento (Êx 20.17):

“Ai daqueles que maquinam o mal (...).
Cobiçam campos, e os arrebataam,
e casas, e as tomam;
assim fazem violência a um homem e à sua casa,
a uma pessoa e à sua herança.” (2.1s.; cf. 2.8ss.; 3.2s.,10.)

Aliás, Miquéias se queixa da opressão exercida pelas camadas superiores da sociedade, principalmente da transgressão da lei: “Odeiam o bem, amam o mal.” (3.1ss.,9ss.; cf. 6.10ss.; 7.2s.). Como já seus precursores proféticos (Am 5.21ss.; Os 6.6; Is 1.10ss.), Miquéias contrapõe, caso a palavra for de sua autoria, a observância do direito ao culto (de sacrifícios):

“Com que me apresentarei a Javé,
e me inclinarei ante o Deus excelso?
Virei perante ele com holocaustos?
com bezerros de um ano? (...)
Ele [Javé ou sujeito indefinido] te declarou (...)
o que é bom; e que é que Javé pede de ti,
senão que pratiques a justiça e ames a benignidade,
e andes concordemente (humildemente) com o teu Deus?” (6.6-8.)

Como o peregrino é informado das condições de acesso ao santuário (Sl 15; 24), assim o profeta aponta ao “ser humano” o que lhe deveria ser familiar como vontade de Deus. Será que com a escolha de suas três exigências Miquéias reproduz também as intenções principais dos três profetas literários mais antigos: exercer a justiça (Amós), amar a benignidade (Oséias) e andar sem arrogância diante de Deus (Isaías)?

Indo além da crítica aos sacerdotes (3.11), Miquéias retoma um tema que Isaías (28.7) apenas sugere e que só se tornou decisivo para Jeremias: o confronto com o *profetismo*:

“Assim fala Javé contra os profetas
que fazem errar o meu povo,
que clamam: Paz!
quando têm o que mastigar entre os dentes,
mas declaram guerra contra aqueles
que nada lhes metem na boca.

Portanto, se vos fará noite sem visão,
e tereis trevas sem adivinhação (...).” (3.5s.)

Miquéias acusa seus opositores proféticos de fazerem depender sua resposta — seja ela referente à salvação ou também à desgraça — do pagamento recebido e reivindica dispor de maior conhecimento do futuro; pois ousa anunciar-lhes o fim de sua atuação. Mesmo que no passado possam ter recebido revelações, no futuro Deus se cala (3.4,7)! Miquéias entende que sua autoridade lhe foi concedida por Deus, mas esta lhe dá o direito de expor o pecado de todo o povo. Sua incumbência é denunciar a culpa e não chamar à penitência:

“Eu, porém, estou cheio do poder,
— do Espírito de Javé — cheio de juízo e de força,
para declarar a Jacó a sua transgressão
e a Israel o seu pecado.” (3.8; cf. 1.5.)

4. Como Isaías o faz de forma velada (28.15ss.), Miquéias polemiza contra o sentimento de segurança e a esperança dos habitantes de Jerusalém de que a cidade seja inviolável, fomentada pela tradição de Sião (Sl 46; 48):

“Não está Javé no meio de nós?
Nenhuma desgraça nos sobrevirá.
Portanto, *por causa de vós*, Sião será lavrada como um campo,
e Jerusalém se tornará lugar de ruínas,
e o monte do templo uma colina coberta de mato.”
(3.12; cf. 1.6; Is 32.14; na retrospectiva: Lm 5.18.)

O dito de Miquéias contra o templo circula ainda um século mais tarde (citação livre em Jr 26.18), quando Jeremias renova este anúncio de juízo.

Como há diversas relações entre a pregação de Isaías e Miquéias na denúncia e no anúncio de juízo, a tradição deve estar com razão quando atribui a ambos os profetas a incorporação da tradição de Davi nas suas profecias messiânicas:

“Mas tu, Belém Efrata,
a menor (...) entre os milhares de Judá,
de ti (me) sairá
o que há de governar em Israel.”
(5.1,3a,4a; Vv. 2.3b,4b-5a, talvez também 5b, provavelmente são acréscimos.)

Como Is 11.1, Miquéias se reporta à origem da dinastia de Davi, espera não por continuidade, mas por um recomeço — um soberano oriundo da aldeia natal de Davi (1 Sm 17.12; Rt 1.2). Esta expectativa de salvação pressupõe a queda de Jerusalém, junto com a casa real que lá vive? Em todo caso Deus escolhe o pequeno, insignificante (cf. 1 Sm 9.21 e outras) para ser seu representante; este governará na força de Deus e representará pessoalmente a paz (Mq 5.3a,4a).

§ 18

NAUM, HABACUQUE, SOFONIAS, OBADIAS

Depois que Isaías deixa de atuar, o profetismo silencia por meio século, na época da repressora hegemonia assíria, aproximadamente de 700-650 a.C. Depois surgem sucessivamente Naum, Sofonias, Habacuque e principalmente Jeremias.

1. Como já revela o título “Sentença contra Nínive”, a mensagem do profeta *Naum*, proveniente de uma localidade desconhecida, Elcós, se concentra num tema: a derrocada de Nínive, a capital assíria (capital desde Senaqueribe, por volta de 700 a.C.). A descrição viva da conquista da cidade em episódios distintos, retratados numa linguagem plástica (2.4ss.), decerto não pressupõe a destruição de Nínive, que na realidade só aconteceu em 612 a.C., mas se refere a ela como que numa “visão” profética do futuro (1.1), ocorrida ainda na época áurea da potência assíria. No passado está apenas a conquista da capital egípcia Tebas pelos assírios (3.8; 663 a.C.). Assim Naum deve ter procurado ansiosamente por indícios do ocaso da potência hegemônica, odiada em todo o Antigo Oriente: “Nínive está destruída! Quem terá compaixão dela?” (3.7.)

A primeira parte do livro é determinada por um hino ao poder de Deus, que tem condições de transformar a natureza e proteger os seus (um hino cuja “autenticidade” como palavra de Naum é fortemente contestada). Assim o salmo introdutório contém a justificativa teológica para o anúncio subsequente do futuro: Deus pode e vai propiciar uma reviravolta na situação política. Depois de algumas palavras intermediárias (1.11-2.3), inicia a parte principal (2.4ss.), onde se alternam por três vezes palavras de ameaça contra Nínive e cânticos de lamentação ou de zombaria sobre a cidade caída.

- 1.2-8.9s. Hino ao poder de Javé
Versículos iniciam com as letras da primeira metade do alfabeto, a-k (como no caso do Sl 9s. e outros)
“Javé é Deus zeloso e vingador.”
Teofania (vv. 3b-6; cf. Sl 18.8ss.; Hc 3 e outras)
- 1.11-2.3 Ditos isolados (de difícil compreensão)
1.12s. Promessa de salvação dada a Judá: “Quebrarei o jugo.”
2.1 Convocação (escatológica) para a celebração das festas (cf. Is 52.7)
- 2.4-3.19 Queda de Nínive
- 2.4-14 Ameaça (vv. 4-11), cântico de lamentação ou zombaria (vv. 12s.).
Assim chamada “fórmula de desafio”: “Eis que eu estou contra ti.” (2.14; 3.5)

- 3.1-7 Ameaça (vv. 1-4,5s.), cântico de lamentação ou de zombaria (v. 7)
 3.8-19 Ameaça (vv. 8-17), cântico de lamentação ou zombaria (vv. 18s.)
 Comparação de Nínive com a conquistada Nô-Amom = Têbas no Egito (v. 8)

Ressoam nesta composição do livro de Naum, que junta salmos e promessas de salvação para Israel, rituais litúrgicos? Tal conjectura encontra mais respaldo na estrutura do livro de Habacuque.

As ameaças dirigidas contra Nínive evidenciam em parte afinidade tão grande com anúncios de juízo contra Israel/Jerusalém, pronunciados por outros profetas, que J. Jeremias supõe que também ditos de Naum (como 3.1ss.) se dirigissem originalmente contra Jerusalém e só mais tarde tenham sido redirecionados contra Nínive. Naum não era, portanto, apenas profeta de salvação (cf. 1.12)?

O anúncio de desgraça sobre Nínive se cumpriu. Independentemente de quão unilateral se mostre a mensagem de Naum, dirigida que é contra o inimigo externo, em todo caso contém a confissão decisiva para o profetismo posterior (Zc 2) até o apocalipsismo (Dn 2; 7): Deus pode pôr fim à maior potência do mundo. Com esta percepção o livro de Naum quer promover a confiança no poder do Senhor da história — e neste sentido decerto também foi compreendido em tempos posteriores.

2. Conteúdo principal da mensagem de *Habacuque* também é o anúncio da derrocada da nação conquistadora. Surge algumas décadas depois de Naum, pouco antes de 600 a.C., no tempo dos distúrbios após a queda do império assírio e a ascensão da hegemônica Babilônia. Os caldeus ou neobabilônios são mencionados expressamente (1.6, decerto no texto original), Israel ainda tem um rei (“ungido”: 3.13), mas a primeira conquista de Jerusalém em 598 a.C. ainda não se reflete na mensagem de Habacuque.

O livro de Habacuque se constitui de três segmentos principais que — de forma análoga a Na 2.4ss. — já representam pequenas composições. Na primeira unidade 1.2-2.5 se alternam por duas vezes a lamentação do profeta e a resposta de Deus. A segunda manifestação de Deus (2.1-5) em si representa o centro do livro; pois a percepção de futuro nele transmitida é retomada pelas palavras de lamentação (2.6ss.) e desenvolvida amplamente na “oração” do cap. 3.

- 1.2-2.5 Diálogo entre profeta e Deus
 1.2-4 Lamentação do profeta sobre iniquidade e violência
 1.5-11 A resposta de Deus como anúncio de juízo:
 “Eis que suscito um povo impetuoso — os caldeus.” (V. 6.)
 1.12s.,14-17 Objeção (cf. 2.1) ou novo lamento do profeta
 2.1-5 Resposta conclusiva de Deus
 V 1: O profeta como sentinela (cf. Jr 6.17; Ez 3.17 e outras)
 Vv. 2s.: Fixação por escrito da revelação (cf. Is 8.16)
 Vv. 4s.: Conteúdo da revelação. Fim do injusto, vida do justo.

- 2.6-20 Cinco ais (cf. Is 5.8ss.) contra a Babilônia
“Javé está no seu santo templo — cale-se diante dele toda a terra.” (V. 20; cf. Sf 1.7; Zc 2.17)
- 3 Oração de Habacuque
Lamentações (vv. 2,16,18s.) emolduram a descrição da teofania (vv. 3-12.13-15)

Lamentando-se (1.2ss.,12ss.) e aguardando ansiosamente por uma manifestação de Deus (2.1), Habacuque dirige-se na sua atribulação a Deus, parecendo que é antes o profeta que toma a iniciativa do que Deus que se revela. Será que Habacuque é, como se costuma supor, profeta cultural? Alguns indícios, como o título “profeta” (1.1), a forma como recebe a revelação (2.1; 3.2,16) ou a proximidade com a linguagem dos Salmos (1.2ss.,12s.; 3.2.18s.), deixam margem a tal suposição, mas decerto não permitem chegar a uma definição segura. Todo o livro — que dificilmente o próprio Habacuque compilou — forma uma liturgia (P. Humbert)? Em todo caso se encontram no cap. 3 vestígios de seu aproveitamento no culto (v. abaixo).

Na primeira oração (1.2-4) o profeta lamenta a injustiça e violência — concretamente se queixa mais da opressão jurídica e econômica vigente em Israel do que da opressão por parte dos assírios. Deus responde anunciando uma “obra” incrível (1.5; cf. Is 28.21). Providencia o castigo por intermédio de um povo inimigo veloz e avassalador: os babilônios (1.5-11,14ss.). Mas estes inimigos se excedem na sua função de acrisolar Israel? Em todo caso a brutalidade e até presunção (1.11,16) da potência hegemônica provocam uma manifestação de protesto por parte do profeta: como o Deus santo, imortal pode assistir à fúria malvada, impiedosa e se calar (1.12s.)? Como uma sentinela no mirante — um lugar real (para um profeta cultural seria no templo?) ou só se trata de uma atualização metafórica? — o profeta busca a resposta de Deus (2.1). Esta contém em primeiro lugar a incumbência de transcrever a revelação que se refere ao “fim” (2.2s.) e em seu conteúdo restabelece o princípio de que cada um experimentará os efeitos de sua própria ação, reafirmando, assim, a diferenciação entre o transgressor e o justo: “[Só] O justo viverá por sua fidelidade [para com Deus].” (2.4; radicalizado em Rm 1.17; Gl 3.11.)

A palavra de Deus (2.4s.) é desenvolvida na segunda parte principal do livro (2.6ss.) em cinco “ais” do profeta contra o poder conquistador da Babilônia. Todavia, o texto sofreu uma redação posterior (cf. no título 2.6a a interpretação de que o que se segue é uma fala enigmática ou a polêmica referente aos ídolos em 2.18ss.), de sorte que se chegou a questionar se os “ais” foram realmente dirigidos desde o princípio contra o império babilônico (J. Jeremias; E. Otto). As palavras finais, que contrapõem os ídolos mortos ao Deus vivo (2.19s.), fazem a ponte para a “oração” de Habacuque, que novamente retoma o anúncio do futuro (2.4s.).

Lamentações e declarações de confiança do profeta (“eu”, 3.2,16,18s.)

emolduram uma descrição visionária de uma teofania: o aparecimento glorioso de Deus a partir do Sinai (v. 3; cf. Jz 5.4s.; Dt 33.2), acompanhado pelo estremecimento da natureza, visa punir o “transgressor” (vv. 13-15; cf. 1.13; 2.5), isto é, derrotar a potência babilônica. Ao receber a revelação, o profeta tem tremores corporais (3.16; cf. Is 21.3s.; Jó 4.12ss.).

Embora anseie pela concretização rápida do que viu (3.2; 2.3) e com isto busque a ajuda de Deus para seu povo (3.13), o profeta já se alegra no presente, confiante no poder do “Deus da minha salvação” — caso as palavras finais (3.18s.) realmente sejam de Habacuque e não de alguém outro que as formulou mais tarde. Pois, como título e apêndice (3.1,19b) e também os “selá” inseridos no corpo do texto (vv. 3,9,13) mostram, a visão profética (3.2ss.) foi utilizada posteriormente, tal qual outros salmos, no culto de Israel como oração, invocando a interferência de Deus em situações emergenciais.

3. Apesar de sua mensagem sucinta, *Sofonias*, por sua vez, está entre os profetas “maiores”, por causa da radicalidade com que aponta a culpa e anuncia o castigo. Tematicamente tem afinidade com Isaías e seu contemporâneo Jeremias. Sofonias atualiza sobretudo o anúncio do juízo iminente, visto como “dia de Javé” (Am 5.18ss.; Is 2.12ss.), de modo que no anúncio profético da desgraça sobressai claramente seu caráter de urgência escatológica: “Perto está o dia de Javé” (1.7,14ss.; 2.2; retomado em Jl 1.15 e outras). Sob esta forma (Sf 1.14ss.) o anúncio profético se torna o paradigma para a seqüência medieval: *Dies irae, dies illa* [Aquele dia será um dia de ira].

Tal qual o jovem Jeremias (cap. 2), também Sofonias (1.4ss.) denuncia a idolatria, especialmente o culto a Baal e aos astros, que se alastrou na época da dominação assíria, no século VII, e pouco depois foi eliminado, pelo menos temporariamente, pela reforma do rei Josias em 622 a.C. (cf. acima § 10a,5). Visto que Josias foi coroado rei quando ainda era criança (1 Rs 22.1), é compreensível que Sofonias não mencione o próprio rei na sua crítica dirigida contra funcionários da corte e a casa real (1.8). Assim se comprova o que diz o título (1.1): Sofonias atuou na época de Josias — mais precisamente, decerto, em Jerusalém (1.10s.), antes da reforma, por volta de 630 a.C. A rápida decadência da potência assíria ainda não se vislumbra na palavra de ameaça de Sofonias (2.13ss.).

O título menciona, além do nome do pai, mais três gerações. Isto é tão incomum nos livros proféticos que se especulou que o profeta seria filho de um estrangeiro (Cuchi = o etíope?) ou de descendência davídica (Ezequias = o rei?).

Embora na estruturação do livro as palavras de desgraça (1.2-3.8) sejam sucedidas por ditos de salvação (3.9-20), a habitual divisão tripartida aparece apenas de forma fragmentada. Depois dos ditos ameaçadores contra povos estrangeiros (2.4-15) novamente se retomam os anúncios de juízo contra Jeru-

salém (1.2-18; 3.1-8); e também as profecias de salvação se apresentam em forma de promessas para os povos (3.9s.) e para Israel (3.11ss.).

1.1	Título
1.2-18	Ameaças contra Judá/Jerusalém Vv. 2s.,17s. Moldura universal (acréscimo? Cf. 3.8) Vv. 7,14ss. Dia de Javé. <i>Dies irae</i>
2.1-3	Exortação à humildade e justiça — “talvez” proteção no dia de Javé
2.4-15	Ameaças contra povos estrangeiros: filisteus, Moabe/Amom, Cuche (Etiópia), Assíria V. 11 (Acréscimo, expressando esperança universal): “todas as ilhas das nações, cada uma do seu lugar, adorarão a Javé” (cf. MI 1.11). V. 15 Lamentação sobre a queda da autoconfiante Nínive
3.1-8	Ameaças contra Jerusalém Vv. 1-5 Ai do profeta com prédica contra as classes sociais nos vv. 3s. (cf. Is 3; Mq 3 e outras) Vv. 6-8 Palavra de Javé: Reúno as nações contra vós Parece que a ameaça contra Jerusalém em 3.8 foi alterada posteriormente mediante uma correção do texto (contra “e-les” em vez de “vós”), tornando-o anúncio de juízo contra os povos, e com isto promessa para Jerusalém.
3.9s.	Palavra de salvação para os povos Conversão dos povos em adoradores de Javé (cf. 2.11)
3.11-20	Promessas de salvação para Israel Vv. 14s. Convite escatológico à alegria (cf. Zc 2.14; 9.9s.) por causa do reinado de Deus Vv. 16s.,18s.,20 da época (pós)exílica: Deus é “um herói que ajuda”. — “Reunirei o disperso [a diáspora].”

Do horizonte universal emerge o anúncio de juízo: “Estenderei a minha mão contra Judá e contra *todos* os habitantes de Jerusalém.” Mesmo que a expectativa de um juízo final, universal, do aniquilamento dos seres humanos e animais em toda a terra (1.2s.,18), continue injustificada, a punição de Jerusalém é motivada por uma denúncia detalhada da sua culpa: culto a outras divindades (1.4ss.), violência e fraude cometidas pela classe dominante (1.8s.; 3.3) e pelos comerciantes (1.11), deslealdade dos profetas e sacerdotes (3.4), excessiva auto-segurança e falta de confiança no poder de Deus, como o expressa a citação: “Javé não faz o bem nem o mal.” (1.12; cf. Is 5.19; MI 3.14s.). A crítica exemplar às categorias sociais e aos grupos está incorporada no anúncio de juízo sobre a totalidade do povo (1.4), de modo que Sofonias (3.1s.; cf. 1.12) pode retomar o “ai” sobre a cidade violenta, que desrespeita a Deus: Jerusalém (Is 29.1; cf. Ez 22). Mesmo assim ele conclama, face ao dia do juízo iminente:

“Buscai a justiça, buscai a humildade!
Talvez sejais protegidos no dia da ira de Javé.”
(2.3; cf. Am 5.14s.; Is 2.10ss.)

Nesta palavra Sofonias oferece preservação diante do juízo, embora condicionalmente (só vale para aqueles que se humilham diante de Deus), e ao mesmo tempo mantém a liberdade de Deus (“talvez” haja perdão). Até onde então vai a confiança do profeta na reta conduta dos seus ouvintes? Em última análise espera que o próprio Deus mude o ser humano: “Eu transformo” (3.9).

“Deixarei no meio de ti
um povo modesto e humilde,
e procurará refúgio no nome de Javé
o resto de Israel.
Eles não praticarão mais a iniquidade,
não dirão mentiras.” (3.12s.)

Esta esperança, que parece retomar a expectativa de Isaías da vitória de Deus sobre a arrogância humana, é superada ainda — senão na pregação profética, pelo menos dentro da versão atual do livro de Sofonias — pela esperança na conversão de todos os povos a Javé (3.9s.; 2.11).

4. Enquanto que Habacuque atua na época imediatamente anterior ao primeiro cerco a Jerusalém, *Obadias* já pressupõe os acontecimentos dos anos catastróficos de 597 e 587 a.C. Descreve certos fenômenos relacionados com a catástrofe como se os tivesse acompanhado bem de perto, levando a crer que possivelmente até os tenha testemunhado pessoalmente. Os edomitas, que antes haviam participado de uma coalizão antibabilônica, se tornaram inimigos de Israel e, aproveitando-se de sua desgraça, da destruição de Jerusalém, perseguiram e entregavam os fugitivos judaítas (Ob 14). As hostilidades de Edom e a inimizade de Israel com Edom se refletem em uma série de textos exílicos e pós-exílicos (Ez 25.12ss.; 35; Lm 4.21s.; Sl 137.7; Is 34 e outras).

Como “novas de Javé” Obadias anuncia o juízo de Deus contra Edom: “Eis que te faço pequeno entre os povos”(vv. 1s.). Esaú/Edom cometeu violência contra seu “irmão” Jacó/Israel (Ob 10ss.; cf. Gn 25ss.; Dt 23.8s.). Num primeiro momento os povos são os instrumentos com que Javé castiga (vv. 5ss.), mas depois eles mesmos são ameaçados: “O dia do Senhor está prestes a vir sobre todas as nações.” (Vv. 15a,16ss.) O princípio da retribuição:

“Como tu fizeste, assim se fará contigo:
os teus atos recairão sobre a tua cabeça.”
(V. 15b; cf. Pv 12.14; 26.27 e outras.)

se aplica não somente a Edom, mas também aos povos (vv. 16s.).

Ob 1-14,15b Ameaças contra Edom (a quem se dirige a palavra) e respectiva fundamentação:

- Arrogância dos habitantes das rochas (vv. 3s.), violência perpetrada contra o povo-irmão Jacó/Israel (vv. 10ss.).
 Conclamação de Javé para os povos lutarem contra Edom (v. 1).
 Vv. 1-4,5 correspondem a Jr 49.14-16.9.
 A famosa sabedoria de Edom (Jr 49.7; Jó 1.1 e outras) acaba (Ob 8).
 Ob 15a,16-18 Juízo sobre os povos (cf. Jl 4; Is 34)
 Os povos bebem do cálice da ira de Javé (cf. Jr 25.15ss. e outras).
 Ob 19-21 Três complementações em prosa (?).
 Vv. 19 e 20 complementam v. 17b, v. 21 complementa v. 17a.

O livrinho está dividido em duas ou três partes. A principal linha divisória passa pelo v. 15, cuja segunda metade, v. 15b, indica o princípio e a meta da primeira parte do livro (vv. 1-14), enquanto que o v. 15a menciona, tal qual um título, o tema da segunda parte (vv. 16-18). Mas já os vv. 1-14 congregam em si vários grupos de palavras, de modo que se pôde atribuir o livrinho, que apenas compreende 21 versículos, a diferentes autores. Será que o nome do pouco conhecido profeta Obadias (= “servo de Javé”) não seria simbólico (cf. Am 3.7) — à semelhança de Malaquias (= “meu mensageiro”)? É mais provável, porém, que se trate da mensagem de um profeta que, numa época funesta, anunciava como revelação divina o juízo sobre Edom e os povos. Obadias era um profeta cultural que proferia seus “oráculos de salvação” em cerimônias de lamentação (H. W. Wolff)? Em todo caso encontramos nele vinculações estreitas com palavras de outros profetas (sobretudo Jr 49). As afinidades com Jl 4 (Am 9.12) também podem explicar a inclusão do livrinho no Livro dos Doze Profetas depois de Jl-Am.

Decerto apenas os versículos finais constituem uma complementação mais recente. Descrevem as possessões futuras de Israel (vv. 19s. depois de v. 17b), sobrepujando, contudo, todas as expectativas concernentes à esperança pela vinda do reino de Deus. Apesar de toda a retribuição anunciada, é a Deus — e não a Israel (v. 21; cf. Zc 14.9; Sf 3.15 e outras) — que pertence o domínio.

§ 19

JEREMIAS

1. Fala-se vez por outra no livro de Isaías que o profeta anotou ou ditou palavras isoladas, talvez também pequenas coleções (8.1,16; 30.8), mas é o livro de Jeremias que oferece pela primeira vez um relato sobre a transcrição de pregação profética. Baruque anota as palavras que Jeremias lhe dita em um rolo e as recita ao povo no templo e mais tarde diante dos funcionários reais no palácio. Quando o rolo, depois de lido em voz alta pela terceira vez, é rasgado e queimado pelo rei Jeoaquim, Jeremias dita de novo o seu conteúdo e o complementa (Jr 36). Este relato, cuja historicidade freqüentemente é contestada, defronta a exegese há tempo com a questão: que textos do livro de Jeremias já constavam do *rolo primitivo*? A esta altura não há mais como encontrar uma resposta inequívoca. Visto que o rolo, ao que parece, apenas continha ameaças, descartam-se profecias de salvação e, da mesma maneira, relatos sobre Jeremias na terceira pessoa e com certeza todas as palavras redacionais mais recentes. Mas como podemos distinguir estas palavras?

De fato, o livro de Jeremias apresenta problemas histórico-redacionais sérios. Por um lado compreende — de forma análoga à mensagem do profetismo mais antigo do século VIII — ditos rítmico-poéticos de estrutura métrica definida; por outro lado, porém, também contém *discursos em prosa* que lembram prédicas (como Jr 7). Estes últimos chamam a atenção por várias razões: a) por sua forma em prosa, b) pela sua afinidade em termos de linguagem, terminologia e pensamento com a literatura deuteronomica e deuteronomística, c) pela opção colocada ao ouvinte de escolher entre salvação e perdição. Será que Jeremias utilizaria uma linguagem tão destoante de seus outros escritos em termos de estilo e intencionalidade?

Se considerarmos os textos em prosa componentes genuínos da pregação jeremiânica, podemos explicar as coincidências das palavras proféticas com a literatura deuteronomica e deuteronomística de forma diferente: Jeremias teria sido influenciado, depois da reforma de Josias, pelo Deuteronomio, representando a sua linguagem o linguajar culto do final do século VII a.C. ou o linguajar típico do culto. Mas por que este estilo não se encontra também nas palavras metrificadas em que temos de buscar em primeiro lugar a pregação autêntica de Jeremias? Aquele linguajar culto do século VII, seja em prosa literária ou estilo de predica, não se deveria detectar também fora do círculo lingüístico deuteronomístico?

Qualquer decisão nesta complexa questão literária acarreta conseqüências profundas para a compreensão global do profeta. Pois, dependendo desta decisão, ou o profeta é enquadrado na tradição profética de seus precursores ou se admite que o profetismo passou no final do século VII a.C. por uma sensível transformação, de forma que aumenta consideravelmente o número de exortações e advertências e a conclamação à penitência pode resumir tanto a mensagem de Jeremias (36.3,7), como a de todos os profetas (25.4s.; 35.15).

Inspirando-se no comentário de B. Duhm (1901), que introduz a pesquisa mais recente sobre o profeta, S. Mowinckel (1914) discriminou no livro de Jeremias três, respectivamente quatro fontes, e esta classificação se impôs em grande parte, embora tenha sido submetida a modificações:

A) Ditos do profeta e relatos na primeira pessoa

Como nos outros livros proféticos, também encontramos no livro de Jeremias muitos ditos distintos, em forma rítmica. Foram compilados em diversas *coleções* sobre um determinado tema que têm em comum (p. ex., caps. 2; 4-6 ou os ditos sobre reis e profetas nos caps. 21-23; cf. Dt 17s.).

Várias vezes (como já em Os 3 ou Jr 6) são inseridos relatos autobiográficos do profeta, na primeira pessoa (Jr 1; 13; 18; 24; 25.15ss.; cf. 3.6,11; 14.11,14 e outras).

B) Relatos sobre Jeremias na terceira pessoa, a assim chamada “biografia de Baruque”

Nos capítulos 19-20.6; 26-29; 36-44; 45 (51.59-64) predominam relatos de terceiros que narram os sofrimentos de Jeremias. Principiam na época de Jeoaquim e vão até a fuga do profeta para o Egito. Como ali se transmitem pormenores que têm que provir da proximidade de Jeremias, costumam-se atribuir estes relatos de terceiros a Baruque, o confidente de Jeremias (cf. caps. 36; 43; sobretudo 45 com uma profecia dirigida a Baruque). Em todo caso, estes detalhes nos informam mais sobre o destino de Jeremias do que sabemos sobre a vida de outros profetas.

C) Discursos em prosa, com roupagem deuteronomística

Caracterizam-se por similaridades em estilo, linguagem e tema (p. ex.: culpa do povo por desobedecer a Deus, ao não ouvir advertências proféticas, anúncio de castigo) e com isto interpretam a situação de exílio a partir da palavra do profeta, ou seja, de Javé. A estruturação esquemática remonta ao estilo de pregação da época exílica/pós-exílica?

Até hoje não se conseguiu ainda estabelecer uma delimitação clara desta fonte C; todavia, enquadram-se nela pelo menos os caps. 7-8.3; 11.1-14; 18.1-12; 21.1-10; 22.1-5; 25.1-11(14); 34.8-22; 35.

D) Profecias de salvação dos caps. 30s.

Com certeza estes dois capítulos formam uma coleção própria. Já que no seu conteúdo básico são jeremiânicos, também podemos enquadrá-los no grupo A (segundo W. Rudolph) e vinculá-los especialmente com Jr 3.

Como valor aproximativo esta explicação das condições literárias tem suas vantagens; pois torna compreensíveis certas duplicidades (p. ex., Jr 7; 26)

e diferenças estilísticas. Na verdade, o caso é mais complexo: a assim chamada biografia de Baruque não constitui nenhuma unidade; originalmente decerto apenas os capítulos 37ss. estiveram juntos (cf. G. Wanke). Sobre tudo nos deparamos com linguagem deuteronomística, além do complexo C, também em B e A, portanto não apenas num estilo amplo, prolixo, mas também em complementações sucintas, acrescentadas a textos poéticos (básico neste sentido é W. Thiel, que apresenta uma história da pesquisa). Deste modo devemos provavelmente partir do pressuposto de que, em vez de fontes, haja *camadas de tradição* (como já afirma S. Mowinckel, 1946): na tradição oral ditos de Jeremias foram retrabalhados — alguns, mais, outros, menos — e atualizados ou até recriados na situação do exílio ou após o exílio. Por isto a passagem entre os complexos A, B e C permanece fluida.

No livro de Jeremias devemos contar com um processo de formação mais demorado e uma redação constituída de várias camadas. Até as passagens deuteronomísticas não são uniformes, mas mostram diferenças bastante marcantes na sua intenção. Além de estarem direcionadas para Israel ou israelitas isolados, visam os povos (18.7ss.; cf. 12.14ss.); ao lado de denúncia de culpa e ameaça há profecias de salvação em estilo igualmente deuteronomístico (p. ex. Jr 30s., sobretudo 31.31ss.). A esperança na reconciliação de Deus com Israel depois do juízo, que se expressa de forma embrionária em complementações à Obra Historiográfica Deuteronomística (v. acima § 11b,4), é desenvolvida no livro de Jeremias (12.14ss. e outras). Se compreendermos a redação deuteronomística como obra de uma *escola* que se transforma e ao mesmo tempo se expande (v. acima § 11a,2), temos uma explicação para as relações complexas: similaridades e diferenças com a Obra Historiográfica Deuteronomística, que em si já não é uniforme na linguagem; assunção e adaptação da pregação jeremiânica; como também, por fim, irregularidades dentro dos próprios textos de cunho deuteronomístico do livro de Jeremias.

Metodologicamente podemos distinguir entre:

- a) Ditos de Jeremias com complementações dtr;
- b) Ditos em linguagem dtr que, embora se baseiem em um dito “autêntico” de Jeremias, o ampliam;
- c) Ditos da redação dtr. sem fundo jeremiânico.

Uma diferenciação inequívoca, porém, se torna difícil, de modo que, por um lado, a investigação da história redacional do livro de Jeremias continua inconclusa; por outro lado, não há consenso quanto à identificação do material autêntico. Um exame minucioso do material exige a análise versículo por versículo, e até de cada parte de versículo. Ao que tudo indica, a redação interferiu mais profundamente no livro de Jeremias do que nos livros proféticos mais antigos. O exílio significou uma cisão que influenciou a transmissão da mensagem profética.

2. Na estruturação do livro de Jeremias se realçam diversos critérios: em primeiro lugar, predominam na primeira parte (caps. 1-25) os ditos, enquanto que na segunda parte (caps. 26-45; 52) predominam os relatos em prosa. Em segundo lugar, encontramos — de forma parecida como no livro de Isaías — uma certa estrutura cronológica quando, p. ex., os ditos do primeiro período de Jeremias (caps. 1-6) antecedem as palavras do segundo período (caps. 7ss.), e os caps. 1-39 se referem ao tempo antes, os caps. 40-45 ao tempo depois da queda de Jerusalém. Por fim, o livro de Jeremias está dividido em duas ou três partes segundo o habitual esquema de cunho escatológico: primeiro vem a desgraça, depois a salvação (caps. 29; 30ss.); as profecias de desgraça, por sua vez, se subdividem em ditos contra o próprio povo (caps. 1-25) e contra povos estrangeiros (caps. 25.15-38; 46-51).

- I. Jr 1-25.13(14) Predominantemente ameaças contra Jerusalém e Judá
- 1 Relato da vocação nos vv. 4-10, com toque simbólico nos lábios (v. 9)
Escolha “no ventre materno” (v. 5) para ser “profeta das nações” (v. 10)
Visão do ramo de amendoeira (ou zimbro) nos vv. 11s. e do panelão fervendo nos vv. 13s.(15s.)
Envio, vv. 17-19 (cf. 15.19ss.): “Eis que te coloco, hoje, (...) como uma muralha de bronze.”
- 2 Denúncia de culto à natureza. Israel, a noiva infiel.
Vv. 2s. Lembro do amor de tua juventude — no tempo do deserto.
Vv. 10s. Conclamação para comparar as religiões
Vv. 13,32 Apostasia absurda, não-natural (cf. 8.7 e outras)
- 3-4 (v. 4) Tema: Retorno a Javé
3.1-5 Impossível retornar ao primeiro cônjuge (cf. Dt 24)
3.6ss. As duas irmãs infiéis: Israel e Judá (cf. Ez 23)
3.12s. Conclamação dirigida ao Reino do Norte (cf. 31.2ss.)
4.1s.,3s. Retorno condicional: Circuncidai os corações! (cf. 9.24s.)
- 4(v. 5)-6 O inimigo do norte. Assim chamados “cânticos sobre os citas”
Ouço o alarido de guerra (4.19), vejo o caos (4.23).
5.1 Vagueai pelas ruelas de Jerusalém, para ver se alguém pratica a justiça!
6.27-30 Provação de Israel: “prata de refugio” (cf. 13.10s.).
- 7; 26 Discurso contra o templo. Jerusalém é comparada a Silo.
V. 9 Decálogo (cf. Os 4.2)
Vv. 16ss. Contra o culto à rainha dos céus (cf. 44.17ss.)
Vv. 21ss. Contra sacrifícios (cf. 6.20)
- 8-9 Ditos isolados
8.8s. Torá transformada em mentira

- 9.22s. Ninguém se vanglorie (cf. 1 Co 1.31)
- 10 (vv. 1-16) Complementação: polêmica sobre a idolatria (cf. Is 40.19s.; 44.9ss. e outras)
- 11 Palavras da aliança
- Em 11-20 Confissões de Jeremias (11; 15; 17s.; 20)
- 11.18-12.6 Perseguição em Anatote por parentes
- 17.14ss.; 18.18ss. Queixa contra os inimigos (cf. 11.20-12.3; 20.11s.)
- 15.10ss. “Ai de mim, minha mãe! pois me deste à luz!” (cf. 20.14ss.)
- 20.7ss. “Tu me seduziste, e eu me deixei seduzir.”
- 13 Ação simbólica ou visão (?) do cinto junto ao Eufrates
- 13.23 Incapacidade de fazer o bem (cf. 2.21s. e outras)
- 14(-15.4) Liturgia com lamentação do povo (vv. 7-9, 19-22) e resposta de Deus
- 14.11 Proibição de interceder (cf. 7.16; 11.14; 15.1)
- 16 Celibato como sinal
- 17.5ss. Palavra sapiencial (cf. Sl 1)
- 17.19ss. Defesa da santificação do sábado
- 18 Jeremias com o oleiro
- Vv. 7ss. Salvação e desgraça das nações, arrependimento de Deus
- 19s. Ação simbólica, quebra da bilha e início dos maus tratos (20.1-6)
- 21.11-23.8 Palavras “sobre a casa real”
- Salum/Jeocaz — Jeoaquim — Jeconias/Joaquim
- 22.15 Josias mostrou-se justo
- 23.1-4 “Ai dos pastores!” (cf. Ez 34)
- 23.5s. Profecia messiânica (cf. 33.14ss.)
- 23.7s. Novo credo
- 23.9-20 Palavras “sobre os profetas”
- V. 29 “Não é a minha palavra fogo?”
- 24 Visão de dois cestos com figos
- II. Jr 25 (vv.15-38) Visão do cálice que faz cambalear (como introdução para:)
- 46-51 Ameaças contra as nações
- Os ditos contra as nações nos caps. 46-51, só em parte “autênticos” (sobretudo 46.3-12), estão colocadas em outra seqüência na versão grega (LXX) e inseridas antes de 25.15ss. Desta forma a tradição grega apresenta, na estrutura global do livro, a ordem mais clara — por isto seria a mais antiga?
- III. Jr (29)30-33 Palavras de salvação para Israel
- 30s. Assim chamado “livrinho (cf. 30.2) de consolação para Efraim” (Reino do Norte)
- “Eu mudarei a sorte do meu povo.” (30.3)
- O material básico (sobretudo 31.2ss,15ss.) dirige-se aos habitantes

do antigo Reino do Norte. Será que cá e lá o texto foi retrabalhado através do complemento “e Judá” (30.3s.; 31.27,31) no sentido pró-judaíta?

31.15 Raquel (matriarca de Israel do Norte) chora por seus filhos.

31.31ss. Nova aliança

32 Aquisição de um campo em Anatote durante o cerco a Jerusalém V. 15 “De novo se comprarão casas, campos e vinhas.”

33 Diversas promessas

34 Início do cerco de Jerusalém. Destino de Zedequias
Libertação e recaptura dos escravos hebreus

35 Exemplo dos recabitas

IV. Jr (19s.)26-29;

36-45 “Biografia de Baruque”

26 Destino de Jeremias depois do discurso contra o templo
Citação de Mq 3.12. Morte do profeta Urias

27-29 Contra os falsos profetas

27 Ação simbólica: jugo em sinal da submissão a Nabucodonosor

28 Jeremias e Hananias

Vv. 8ss. O verdadeiro profeta, arauto da desgraça (cf. Dt 18.21s.)

29 Carta dirigida aos deportados para a Babilônia (597)
“Edificai casas, (...) orai pela cidade/nação!”

36 O rolo do livro: surgimento, recitação, destino

37-39 Cerco e destruição de Jerusalém
Consultas de Zedequias, advertências de Jeremias e destino do profeta

40-43 Assassinato do governador Gedalias (40-41) e partida para o Egito, contrariando o conselho de Jeremias (42s.).

44 Contra o culto à rainha dos céus (cf. 7.16ss.)

45 Profecia para Baruque

“Eu te darei a tua vida como despojo.”

V. Jr 52 Depois da observação conclusiva, no final dos ditos contra as nações (51.64), apêndice tirado de 2 Rs 24s.: conquista de Jerusalém, deportação, anistia de Joaquim.
Cf. Is 36-39, tirado de 2 Rs 18-20

3. Conforme indica o livro (1.2s.; 3.6; 25.3; 36.2), Jeremias foi vocacionado no 13º ano de governo do rei Josias, isto é, no ano de 627/6, significando que provavelmente nasceu por volta de 650 (cf. 1.6). Deve ter atuado até aproximadamente 585 a.C.

Difícilmente ele mesmo era sacerdote — como Ezequiel (1.3) —; vinha,

porém, de uma família sacerdotal; seu pai se chamava Hilquias (1.1). Jeremias era natural de Anatote (cf. 1 Rs 2.26), não muito longe, a nordeste, perto de Jerusalém, de modo que, diferentemente de Isaías, não era oriundo da capital, mas do interior, como, p. ex., Amós ou Miquéias. A procedência de Jeremias explica seu posicionamento crítico em relação à capital e ao templo (5.1; 7; 26)? Talvez não seja mero acaso que a tradição de Davi e de Sião ocupem um papel secundário ou até nem estejam presentes na expectativa de salvação de Jeremias (23.5s.); “salvação” (*shalom*) existe para os exilados também fora de Jerusalém (29.7).

Enquanto que Oséias recebeu a ordem divina de casar e seus filhos se tornaram testemunhas de sua mensagem de juízo (Os 1; cf. Ez 24.16ss.), Jeremias teve de manter-se celibatário e sem filhos, em sinal da desgraça iminente (16.1ss.). A pregação determinava sua vida (15.17; 20.10). Por causa dela Jeremias sofreu atentados por parte de sua família (11.8ss.) e foi perseguido, maltratado, preso e deportado para o Egito. Todavia, encontrou em Baruque um ajudante, amigo e companheiro no sofrimento (32; 36; 43.3; 45).

Nas quatro décadas de sua atuação, aproximadamente entre 625 e 585 a.C., Jeremias presenciou acontecimentos tão incisivos como a centralização do culto por parte de Josias, o declínio da potência assíria e a ascensão da potência babilônica, a tentativa dos egípcios de barrar este processo, a primeira conquista de Jerusalém e a sua destruição definitiva em 587 a.C. (v. acima § 2c). No conturbado princípio da época exílica, Jeremias foi deportado para o Egito, onde desapareceu sem deixar vestígios.

Em razão dos acontecimentos principais podemos distinguir, como no caso de Isaías, três ou quatro fases na atuação de Jeremias:

a) A primeira fase compreende a pregação durante o reinado de *Josias* e vai da vocação de Jeremias até a reforma de Josias, ou seja, aproximadamente de 626 a 622 a.C. A mensagem deste período está contida a grosso modo nos caps. 1-6 e finaliza com uma conclusão desoladora (6.27ss.). Os abusos no âmbito do culto que são combatidos no cap. 2, ao que parece, são eliminados pela *reforma* de Josias.

A seguir, Jeremias silencia — de forma semelhante a Isaías — por mais de uma década. Depois da reforma, Jeremias não vê mais motivos para atuar em público como profeta ou ele se recolhe, aguardando ou até rejeitando o desenrolar dos acontecimentos? (Por causa desta problemática alguns situaram a vocação de Jeremias, em contradição com os dados apontados pelo próprio livro, apenas depois da morte de Josias.)

Embora mantenha boas relações com os adeptos da reforma (compare 26.24; 36.10 com 2 Rs 22.12), o próprio Jeremias em parte alguma se manifesta expressamente a respeito dela. O rei Josias é elogiado não por causa da reforma, mas por causa de seu engajamento em prol de justiça social (22.15s.). Será que a palavra crítica sobre a lei de Javé (8.8s.) incluí o Deuteronômio ou sua utilização (cf. § 10a,5)?

Como Isaías pronunciou no princípio de sua atividade ameaças contra o Reino do Norte, também Jeremias se dirige no início — na época em que a política expansionis-

ta de Josias se estende ao norte? — aos habitantes do antigo *Reino do Norte*, que fora destruído um século antes, e lhes promete conversão ou retorno e reconstrução (3.12ss.; 31.2ss.,15ss.). Na sua pregação de salvação dirigida ao Reino do Norte, bem como na sua crítica ao culto, Jeremias poderia estar influenciado na primeira fase por Oséias.

b) No reinado de *Jeoquim*, ou seja, até a primeira conquista de Jerusalém (de aproximadamente 608 a 597 a.C.), ocorre uma grande parte dos acontecimentos relatados nos caps. 7-20; 26; 35s.

Depois do interregno de apenas três meses de Jeocaz/Salum (Jr 22.10ss.; 2 Rs 23.31ss.), Jeremias toma a palavra tão logo Jeoquim assume o trono, proferindo o discurso contra o templo, em que o profeta parece se opor ao impacto da reforma de Josias sobre a autoconfiança dos jerosolimitas. Também em outras circunstâncias teve de se confrontar com os sacerdotes (Jr 20; 36.5; cf. já 6.13; 8.8s.), como com o próprio rei Jeoquim (22.1s.,13ss.). A opinião deste sobre o profeta transparece na sua reação à leitura do rolo (Jr 36) no ano de 604 a.C.

O tempo do reinado do sucessor de Jeoquim, Joaquim, também chamado Jecônias (Jr 22.24ss.), de novo é breve, e sua sorte, infeliz (2 Rs 24.8ss.).

c) No tempo do reinado de *Zedequias*, entre a primeira e a segunda conquista de Jerusalém (por volta de 597-587 a.C.), situam-se os caps. 21-24*; 27-29; 32; 34; 37-39.

Neste seu terceiro período de atuação, Jeremias vive um momento de dura confrontação com os “falsos” profetas (Jr 27-29) e de crescente perseguição, que culmina na sua prisão (37-39). Contudo, o seu relacionamento com o rei se torna mais amistoso; Zedequias se dispõe a ouvir o conselho de Jeremias — de submeter-se aos babilônios —, mas não o consegue (Jr 21; 27; 37s.).

d) A última e breve época da *queda de Jerusalém* até a permanência forçada do profeta no Egito (depois de 587 a.C.) se distingue de outras fases da atuação de Jeremias (Jr 40-44) somente pela situação completamente alterada em que ocorre, o que não transparece, contudo, no teor de sua pregação.

Quando, contrariando o seu conselho, o povo foge para o Egito, após o assassinato do governador Gedalias, Jeremias é obrigado a declarar-lhe que mesmo na terra do Nilo não estão a salvo de Nabucodonosor (43.8ss.) e precisa insistir novamente nos seus protestos contra a idolatria de Israel (44).

4. Embora o relato da vocação, integrado na composição geral de Jr, seja formulado na primeira pessoa, foi pelo menos retrabalhado redacionalmente, caso não tenha sido criado por inteiro posteriormente. Pois de que outra maneira se explicaria que a estrutura com a objeção: “Não passo de uma criança” corresponde inteiramente ao assim chamado “formulário de vocação” (de Êx 3s.; Jz 6) e lembra a lei acerca dos profetas (Dt 18.18)? Jeremias já é “conhecido” antes de seu nascimento (cf. Is 49.1,5; Gl 1.15) e chamado para ser “profeta às nações”; porém, quando ele mesmo fala, parece que, assim como Amós e Isaías, não se chama a si mesmo de “profeta”, reservando este título

antes aos seus opositores (23.9ss.). Também a missão referente aos outros povos e a tarefa de “demolir e edificar” — termos que circunscrevem a pregação global de Jeremias como mensagem de desgraça e salvação — se inserem antes na sua atuação posterior, já que no início decerto somente atuou em Judá/Jerusalém proferindo lamentações, acusações e palavras de ameaça. Assim o cap. 1 já delinea antecipadamente o que Jeremias tem que ameaçar, prometer e suportar — como oferece resistência e lhe é conferida firmeza.

Enquanto a primeira visão abarca de novo toda a pregação com a promessa de Deus: “Eu velo sobre a minha palavra para a cumprir” (1.11s.), a segunda, do painel fervendo, contém o anúncio da desgraça reservada ao Reino do Sul: “Do norte derramar-se-á a desgraça sobre todos os habitantes da terra.” No mais tardar aí se manifesta o “autêntico” Jeremias. Esta visão lembra Amós (8.1s.) na sua estrutura, radicalidade e generalidade e introduz um tema que Jeremias desenvolve progressivamente: a desgraça vinda do norte acontece no campo militar (1.15), é personificada num inimigo do norte que inicialmente nem é identificado pelo seu nome, (Jr 4-6; sobretudo 6.22), mas que mais tarde é identificado com os babilônios (20.4ss. e outras), até que por fim Nabucodonosor é mencionado pessoalmente. Como nos profetas mais antigos, a potência estrangeira figura no papel de ajudante de Javé no juízo (20.4ss.; cf. 1.15 e outras), e mais: Nabucodonosor até é considerado “servo” de Javé, representando o seu senhorio no mundo (27.6ss.; 28.14). No final das contas, porém, o juízo permanece sendo obra exclusiva de Javé (9.10; 10.18; 13.26 e outras).

Não faltam denúncias sociais em Jeremias (5.1s., 26ss.; 6.6; 22.13ss.; cf. a citação do Decálogo em 7.9 e outras). Pelo menos na primeira fase predomina, no entanto, a lamentação sobre a transgressão do primeiro e segundo mandamentos (Jr 2; cf. 7.16ss.; 44; Sf 1.4ss. e outras). Jeremias até parece estar influenciado por Oséias na escolha dos temas de sua pregação: quando compara o relacionamento de Deus com o povo a um matrimônio, quando compreende a marcha pelo deserto como tempo de harmonia anteposto à apostasia por ocasião da entrada na terra cultivada ou quando lança acusações contra o povo por adorar deuses estrangeiros e praticar a idolatria, referindo-se em especial ao culto a Baal com seus ritos. Aliás, percebe-se esta influência de Oséias até na terminologia usada (“ser infiel, prostituir-se”; “abandonar, esquecer” Deus), embora Jeremias também formule com suas próprias palavras:

“Dois males cometeu o meu povo:
a mim me deixaram, o manancial de águas vivas,
e cavaram cisternas,
cisternas rotas, que não retêm as águas.” (2.13.)

Não é muito fácil distinguir nesta área temática o que é “autenticamente” jeremiânico e o que é redacional; pois a escola deuteronomística retoma a

mesma temática e terminologia, mas parece apenas reproduzir, tipificar e generalizar a mensagem de Jeremias (p. ex., 2.20b). — Até a culpa humana Jeremias percebe com a mesma radicalidade de Oséias (5.4 e outras):

“Ainda que te laves com salitre,
e uses muito sabão para ti,
a mácula da tua culpa permanecerá diante de mim.”
(2.22; cf. 3.1-5; 17.1,9; 30.12s. e outras.)

A maldade tornou-se como que “a segunda natureza” do ser humano (W. Rudolph), de que não pode (13.23; cf. 4.22 e outras) nem quer (6.16; 8.5 e outras) se desfazer. De novo se conjugam compulsão interna inevitável e vontade própria, caráter e conduta, incapacidade e falta de vontade. Israel tem “ouvidos incircuncisos” que “não podem ouvir” (6.10). Esta obstinação parece a Jeremias tão desnaturada e absurda como também já a considerava Isaías (1.2s.; 5.1-7):

“Acaso se esquece uma virgem de seus adornos,
uma noiva de seu cinto?
Mas o meu povo se esqueceu de mim,
por dias sem conta.” (2.32; cf. 2.10ss.; 6.10; 8.4ss.; 12.8 e outras.)

Procura-se em vão nos becos e praças de Jerusalém por “um homem que pratique a justiça” (5.1); nem o acrisolamento do povo teria sucesso (6.27-30; cf. 9.6).

Diante de um testemunho tão impressionante é pouco provável, não só por motivos lingüísticos, mas também pelo conteúdo, que a redação esteja com razão quando, nos relatos na terceira pessoa, resume a mensagem de Jeremias com o chamado à conversão (36.3,7; 26.3).

No contexto da mensagem de juízo a intenção de induzir o povo a penitenciar-se é mencionada apenas uma única vez nos textos metrificadas, e neste caso (23.22b), provavelmente, se trata de um acréscimo (W. L. Holladay, G. Munderlein e outros). Como já acontecia com os profetas antigos (Is 9.12; Os 7.10 e outras), o chamado de Jeremias ao arrependimento não mais promete a salvação, mas serve para acusar Israel justamente por não voltar atrás (8.4ss.; cf. 3.1; também 23.20 e outras).

Provavelmente este juízo crítico valha para exortações em geral (cf. 2.10ss.,25; 6.16 e outras), embora tenhamos de ter ressalvas em relação a certas palavras, suspeitas de serem acréscimos redacionais (como 4.3s.). — Uma função bem diferente adquire a exortação, inclusive o chamado ao arrependimento, quando é enquadrada dentro da mensagem de salvação (veja abaixo).

Apesar da diferença que há entre a palavra do profeta e a redação dos livros proféticos, não se pode esquecer que também o trabalho redacional pode ressaltar a impenitência do povo (7.23s.; 11.8ss.; 18.11s.; 44.5,16 e outras). Até que ponto então o chamado ao arrependimento constitui uma proposta ainda válida na situação de exílio? (Cf. § 11b,4.)

5. Depois de um tempo de silêncio, quando Jeoaquim assume o governo, Jeremias denuncia a falsa sensação de segurança que o templo confere precisamente depois da reforma de Josias (Jr 7; 26). Nas duas décadas antes da derrocada Jeremias conclama o povo — através de suas palavras e do seu gesto simbólico de carregar o jugo (Jr 27s.) — a submeter-se à dominação babilônica. Aos babilônios Javé confiou o senhorio sobre o mundo, inclusive sobre o Egito (43.8ss.). A crítica que Jeremias tece contra os últimos reis judaítas (21.11ss.; 36.30s.) até Zedequias (34; 37s.) no fundo constitui uma faceta de sua mensagem de juízo dirigida ao povo como um todo (8.14ss.; 10.18ss.; 13.12ss.; 15.1ss.; 16.3ss.; 17.1ss.).

Por analogia isto vale também para o confronto com os profetas adversários, bem mais acirrado do que em épocas anteriores (Mq 3.5ss.). Aos assim chamados *profetas de salvação* ou, como aparecem na análise retrospectiva (do texto grego, não ainda no texto hebraico), aos profetas falsos, Jeremias contrapõe sua percepção de que passou o tempo de salvação e de paz (8.11ss.), de graça e de misericórdia (16.5; cf. 12.12; 30.5), e até de intercessão (14.11ss.; 15.1ss.). Face a esta situação, a mensagem de salvação emana de um desejo ou de uma mentira (6.13s.; 23.16ss.; 28.15s. e outras), de sonhos humanos, mas não da palavra de Deus (23.25ss.).

“Não é a minha palavra fogo — diz Javé — e martelo que esmiúça a penha?” (23.29.)

Enquanto os adversários de Jeremias protestam contra seu anúncio de desgraça (23.17; cf. 28.2s.), ele contesta a legitimidade deles: “Não mandei estes profetas, todavia eles foram correndo” (23.21,16). A verdadeira oposição não reside na conduta ética (23.11ss.), mas justamente no anúncio do que virá. Na radicalidade da ameaça de juízo que atingirá o povo todo não se percebe um critério de autenticidade, mas ao menos um critério de diferenciação entre profetismo “autêntico” e “falso”. Somente na retrospectiva o cumprimento do anúncio do futuro pode confirmar (convincentemente?) qual foi a “verdadeira” profecia.

6. Uma linguagem que nos livros proféticos mais antigos só ressoa vez por outra ocupa amplo espaço no livro de Jeremias: ao lado do dito profético dirigido aos contemporâneos aparece o diálogo com Deus — em forma de *lamentação*. Quando Jeremias profere uma denúncia ou um anúncio de juízo, pode fazê-lo em forma de lamento.

“Ah meu corpo, meu corpo, tenho de me contorcer (...).
Até quando preciso suportar o som da trombeta?”
(4.19ss.; 8.18ss.; 10.19ss.; 13.17; 14.17s.)

Jeremias adotou esta categoria literária para assim expressar seus próprios

sentimentos? As *confissões*, controvertidas quanto à sua autenticidade, mostram em linguagem métrica, formal e impessoal o efeito da mensagem sobre a pessoa do profeta: “Nunca me assentei na roda dos que se alegram” (15.17). Às perseguições externas correspondem sofrimentos internos que o levam a rebelar-se contra Deus e até a acusá-lo (20.7ss.):

“Tu me seduziste, e eu me deixei seduzir;
tu te tornaste forte demais para mim, tu me dominaste.”

Como seus adversários (23.29; 5.14), Jeremias (20.9) sente a palavra como “fogo ardente”. Embora lhe seja oferecida uma oportunidade para arrepender-se (15.19ss.; cf. 4.1), o ciclo termina de forma sombria: Jeremias amaldiçoa o dia em que nasceu (20.14ss.; cf. 15.10; Jô 3).

7. É verdade que a maioria das *profecias de salvação* do livro de Jeremias (23.3ss.; 30s. e outras) também são controvertidas na sua “autenticidade”. Mas há alguns indícios seguros (29; 32) de que também este profeta — de forma parecida como, p. ex., Oséias ou Isaías — alimentava uma esperança de salvação. Provavelmente no início de sua atuação, na época de Josias, Jeremias se dirigiu aos habitantes do Reino do Norte, que fora destruído aproximadamente um século antes:

“Volta [ou retorna para casa], ó renegada Israel (...),
não olho (mais) impassivo para vós;
porque sou compassivo — oráculo de Javé.”
(3.12s.; desenvolvido em 31.2ss., 15ss.)

A nova salvação ocorre de forma incondicional e se fundamenta no próprio Deus, mais ainda: numa transformação de Deus (cf. Os 11.8s.; Jr 3.22; 31.3, 18-20). Enquadrado dentro desta promessa, o chamado à penitência adquire novo significado: não coloca o ser humano diante da alternativa de ter de optar entre o bem e o mal, mas o conclama a confiar na graça e no amor de Deus.

Como na sua mensagem endereçada ao Reino do Norte Jeremias promete a salvação para aqueles que experimentaram a desgraça, da mesma forma anuncia também perante Judá/Jerusalém a salvação que virá somente no e após o juízo. Javé olha de forma amorosa não para os que ficaram em Jerusalém (no ano de 597), mas para os que foram deportados para a Babilônia (Jr 24). Entretanto, terão de ficar duas ou três gerações, cerca de 70 anos, longe da sua terra; Jeremias os conclama para que se adaptem a esta situação e orem pelo bem-estar da potência estrangeira. Os vivos não verão mais sua pátria, mas participam, como que num prenúncio do porvir, “do futuro e da esperança” (29.5-7, 10s.; cf. 27.7). Durante o cerco de Jerusalém por parte dos babilônios, Jeremias promete da mesma forma contida, ao adquirir um campo em Anatote, nova vida depois da destruição: “Ainda se comprarão casas, campos e vinhas

nesta terra.” (32.15; cf. 31.5; 33.12s.; além disso as promessas pessoais: 39.17s.; 45.5; 35.19.)

Em contraposição, a profecia messiânica do “renovo justo” (23.5s.) parece mais esmaecida — também em comparação com as promessas do livro de Isaías que retoma. Em todo caso a tradição davídica não tem importância decisiva para Jeremias.

A palavra a respeito da “*nova aliança*” (31.31ss.; cf. 32.27ss.), que foi retomada de forma tão marcante mais tarde (1 Co 11.25 e outras; veja acima § 1a), dificilmente pode ser atribuída a Jeremias; mas, com a oposição entre o rompimento da aliança por Israel e a renovação da aliança pelo próprio Deus, a palavra reflete profundamente a pregação profética. A percepção da maldade imutável do ser humano (Jr 13.23 e outras) suscita a esperança de que o próprio Deus deposite sua vontade no coração humano, propiciando desta forma obediência voluntária e com isto o conhecimento de Deus por parte de todos (cf. 24.7).

§ 20

EZEQUIEL

1. De forma diferente existem também no livro de Ezequiel problemas de cunho histórico-redacional tão graves como aqueles que apresenta o livro de Jeremias. Vários indícios, como a amplitude da exposição, a retomada de temas, certas irregularidades apesar da linguagem similar ou perceptíveis estágios de formação, indicam que houve uma “escola” (anônima) que não só coletou palavras proféticas preexistentes, interligando-as, mas também as interpretou, desenvolveu e reformulou, ou seja, “reescreveu”.

Uma interpretação “deve levar a sério a constatação de que a palavra profética aparece no livro profético apenas mediada pela escola traditiva. Esta escola deixa seus vestígios não apenas na redação formal e na junção dos ditos tradicionalizados. Antes, interfere, certamente em grau variado, no próprio material.” (W. Zimmerli, *Ezechiel. Gestalt und Botschaft*, 1972, p. 21.)

Por causa de seu estilo surpreendentemente uniforme, o livro torna difícil a diferenciação entre o material original e a redação secundária. Sem dúvida, Ezequiel não era (só) escritor, mas atuava em público, como seus precursores, proferindo suas palavras e encenando seus atos simbólicos (Ez 4s.; 12; 21; 24; 37). Mas até que ponto a posteridade apenas conservou e desenvolveu sua mensagem e até que ponto a modificou? Onde se capta realmente a pregação profética autêntica? Podemos atribuir a Ezequiel apenas palavras de forma mais ou menos rítmica ou ele também se expressava em prosa? Até onde podemos confiar na fala na primeira pessoa? Até que ponto podemos confiar na exata cronologia que perpassa praticamente todo o livro (de 1.2 até 40.1), mas é desconhecida nesta proporção no profetismo literário mais antigo, antecipando as indicações cronológicas nos livros de Ageu e Zacarias?

Nesta determinação da autoria, a pesquisa oscila, mostrando-se mais confiante ou cética quanto ao papel efetivo do profeta. Este ceticismo aliás irrompeu de novo recentemente, em adesão à crítica de G. Hölscher. Ele entendera o livro — essencialmente em razão da distinção entre textos poéticos e em prosa — como “uma obra redacional constituída por múltiplas camadas, onde as visões e os poemas do profeta Ezequiel formam apenas o núcleo” (1924, p. 26).

2. Segundo indica o livro, Ezequiel, filho de Buzi, estava entre aqueles

que foram deportados para a Babilônia por Nabucodonosor em 597 a.C., grupo que compreendia, além do rei Joaquim e seu séquito, também parte da camada superior da sociedade e artesãos (2 Rs 24.10ss.). Ezequiel vivia num grupo que estava assentado em Tel-Abibe (em hebraico: “colina de espigas”, em babilônio: “colina do dilúvio”), junto ao rio ou canal Quebar, provavelmente perto de Nipur. Ali é vocacionado no quinto ano após o desterro do rei Joaquim, em 593 a.C. (1.1-3; 3.15). Nos poucos anos até a destruição de Jerusalém em 587/6, de que Ezequiel toma conhecimento de longe, por intermédio de alguém que escapou da catástrofe (33.21s.), se formou o material básico de palavras de juízo contra a capital e a nação (caps. 4-24; cf. 8.1; 20.1; 24.1). Do último período desta época procedem também, no essencial, os ditos contra as nações estrangeiras (caps. 26-32), ao passo que a visão do novo templo, ao que consta, teria surpreendido o profeta mais de uma década depois, em 573 a.C. (40.1; cf. 29.17). Da cronologia, em todo caso, podemos depreender que as palavras de ameaça remontam à época anterior à queda da cidade em 587 a.C., enquanto as palavras de salvação provavelmente surgiram apenas depois desta data.

A visão do templo de Jerusalém (8-11) suscitou a pergunta se Ezequiel não atuou também na Palestina. Contudo, segundo 8.3; 11.24, a visão se baseia em um arrebatamento, um “distanciamento geográfico” efetuado pelo Espírito, e o profeta poderia ter tomado conhecimento da situação em Jerusalém — se realmente não obteve as respectivas informações a partir do passado (com contração dos tempos verbais?) — através de mensageiros (cf. Jr 29).

Da mesma forma que o celibato teve um significado simbólico para Jeremias (16.2ss.), a morte repentina de sua mulher parece adquirir um significado simbólico para Ezequiel. Representa a reação de Israel diante da destruição de Jerusalém: “Mas não lamentarás, nem chorarás!” No mais, também a maneira pessoal de Ezequiel vivenciar a sua pregação de forma psicossomática, chegando a tremer, ficar atordoado, mudo ou paralisado (3.15,22ss.; 4.4ss.; 6.11; 12.17ss.; 21.11s.; 33.21s. e outras), é incorporada na respectiva forma e intenção da proclamação, sobretudo no anúncio do juízo, de modo que não devemos considerar tais fenômenos estranhos como sintomas de alguma doença.

3. Em vários sentidos o livro de Ezequiel é diferente dos livros proféticos mais antigos. Contém menos coleções de ditos breves e isolados, mas composições maiores onde se desenvolve amplamente um tema. Apresenta as seguintes características:

a) Em comparação com o profetismo mais antigo, as visões são tão numerosas e extensas (1-3; 8-11; 37; 40-48), que já prenunciam a importância que a visão terá no apocalipsismo. Ezequiel interfere no evento visionário (cf. 4.14; 21.5) não apenas através de intercessões (9.8; 11.13), mas também com profecias e ação direta (11.4; 37.4ss.).

b) As extensas *falas metafóricas* (alegorias) podem retratar o mesmo conteúdo com nuances e intenções diferenciadas: a imagem de uma ou duas mulheres infiéis (16; 23), da videira (15; 17; 19.10ss.), do fogo (22.17ss.; 24). Diversas imagens (como a da videira e da águia no cap. 17) ou também a imagem e sua interpretação podem se fundir.

c) As minuciosas *retrospectivas históricas* abrangem, de forma metafórica (16, de Jerusalém; 23, de ambos os reinos) ou não (20), toda a história desde as suas origens obscuras (16.2; 20.7s.; 23.3), apresentando-a com incomum rigor crítico, como acusação ou ameaça, aos olhos de seus contemporâneos.

d) Mais ou menos típicas são certas expressões idiomáticas, como a *fórmula de reconhecimento*: “reconhecereis (reconhecereis ou uma forma verbal semelhante) que eu sou Javé” (6.7,13s. e passim), que costuma encerrar o anúncio de um ato de Javé (W. Zimmerli: palavra de demonstração); o convite introdutório para um assim chamado “gesto expressivo”: “volta a tua face para” (6.2; 21.2,7; 38.2 e outras); a manifestação do próprio Deus sobre si mesmo, por via de regra destacando no final a confirmação ou realização da palavra: “Eu, Javé, o disse e o faço” (5.15,17; 17.24; 37.14 e outras; cf. 12.25ss.); e sobretudo o tratamento do profeta por parte de Deus como “*Filho do homem*” no sentido de ser humano, indivíduo, criatura (2.1 e passim).

e) Ezequiel gosta de retomar tradições *proféticas*, para lhes conferir novos acentos. Então, por um lado, dá nova vida a concepções conhecidas a partir das tradições dos profetas pré-literários, mas relegadas ao segundo plano pelos profetas literários: a “mão” de Javé vem sobre o profeta (Ez 1.3; 8.1; 37.1; 40.1 e outras; cf. 1 Rs 18.46); o “Espírito” arrebatava Ezequiel (3.12ss.; 8.3 e outras; cf. 2 Rs 2.16; 5.26); ou, então, o costume de os anciãos se sentarem diante de Ezequiel na sua casa (8.1; 14.1; 20.1; cf. 2 Rs 6.32). Por outro lado, a sua pregação (compare Ez 7 com Am 8.2) e fala metafórica (compare Ez 16; 23 com Os 2; Jr 3) retomam a temática do profetismo literário anterior, em especial a temática de Jeremias.

f) O fato de o próprio Ezequiel ser *sacerdote*, ou pelo menos filho de um sacerdote (1.3), torna compreensível não apenas seu interesse pelo templo e suas instalações (especialmente 8; cf. 40ss.), mas explica também a afinidade marcante de sua linguagem com o linguajar sacerdotal, especialmente com a Lei da Santidade (Lv 17-26) — o que não se conhece no profetismo literário anterior.

4. Na estruturação do livro de Ezequiel a tripartição — desgraça lançada sobre o próprio povo (1-24), desgraça lançada sobre as nações estrangeiras (25-32), palavra de salvação (33-48) — é mantida com excepcional rigor, mesmo que haja exceções. Os anúncios de juízo ocasionalmente vêm acompanhados ou entremeados com palavras de salvação (11.14ss.; 17.22ss.; 20.32ss. e outras), como, em contraposição, a promessa do verdadeiro pastor inicia com

um “ai” (34; cf. Jr 23). Em particular é característico que várias vezes seguem ações simbólicas (4s.; 12; 37.15ss.) aos relatos de visões (1-3; 8-11; 37); além disso os caps. 1-20; 29-32 em regra são ordenados cronologicamente.

- I. Ez 1-24 Palavras de juízo sobre Judá e Jerusalém
 - 1-3 A assim chamada “visão do carro do trono” (1) com audição e recepção simbólica da palavra: Ezequiel come um rolo de livro (2s.) 3.16ss. Nomeação para atalaia (cf. 33.1ss.; Jr 6.17)
 - 4s. Três ações simbólicas (introduzidas por 3.22ss.) para representar o cerco de Jerusalém:
 - 4.1s.,3 Cerco de um tijolo de argila em que está riscado um esboço da cidade
 - 4.9ss. Racionamento de pão misto e água, em sinal da escassez de alimentos (cf. Jr 37.21)
 - 5.1s.,3s. Corte dos cabelos: um terço deve ser queimado, outro terço, golpeado ou picado pela espada e o último terço, espalhado pelo vento (cf. Is 7.20).
 - 4.4-8.12ss. Inserção de outras ações simbólicas: carregar a culpa e fazer o pão, para representar a situação no exílio
 - 5.5ss. Juízo sobre Jerusalém, centro dos povos (cf. 38.12)
 - 6 Contra as montanhas (e os vales) de Israel
Destruição e profanação dos altares (altos onde se pratica culto)
 - 7 O dia do fim (cf. Am 8.2)
 - 8-11 Visão do pecado e do juízo de Jerusalém
 - 8 Arrebatamento em êxtase para Jerusalém. Quatro abominações: cultos impuros ou estrangeiros, como a idolatria, culto a Tãmuz e ao Sol
 - 9-11 Juízo
 - 9 Seis anjos justiceiros e um anjo escriba
 - 10 Incineração da cidade. O carro de querubins (cf. cap. 1)
 - 11 Morte de Pelatias. Saída de Deus do templo
 - 12 Duas ações simbólicas: a bagagem de exilado (deportação dos jerosolimitas) e a ingestão de comida e bebida com tremor (vv. 17ss.)
 - 12.12ss. Acréscimo: destino de Zedequias
 - 12.21ss. Cumprimento certo e iminente da palavra do profeta
 - 13 “Ai” sobre os profetas e as profetisas (cf. Mq 3.5ss.; Jr 23)
 - 14 Nenhuma consulta a Deus (cf. 20.1ss.) por idólatras
 - 14.12ss. Até os três justos — Noé, Daniel e Jó — conseguem salvar somente a si mesmos (cf. Jr 5.1; 15.1)
 - 15 Jerusalém como madeira de videira, que serve apenas para ser queimada
 - 16 Jerusalém retratada como esposa infiel (cf. 23; Os 2)
 - 17; 19 Lamentação sobre os últimos reis de Judá (cf. Jr 21s.)
 - 17 “Enigma”: representação alegórica do destino de Joaquim (uma águia

- rouba a ponta dum cedro) e do destino de Zedequias (videira diante de duas águas: o Egito e a Babilônia)
- 17.13ss. Quebra da aliança por parte de Zedequias
- 18 Assim chamada “doutrina da retribuição individual” (cf. 33.10ss.)
O justo e o injusto (cf. Sl 15; 24.3ss.). Liberdade para converter-se.
“Eu vos julgarei, a cada um segundo os seus caminhos.” (18.30)
- 19 Lamentação. Fábula da leoa e de seus dois filhotes referente à monarquia (Joacaz, Joaquim)
e — na complementação (vv. 10ss.) — da videira seca (Zedequias)
- 20 Retrospectiva histórica do tempo no deserto
Revelação do nome de Javé, transgressão do primeiro mandamento e do mandamento do sábado
Vv. 25ss. Estatutos ruins, que não conduzem à vida
(exigência da primogenitura)
Vv. 32ss. Acréscimo: juízo no deserto “face a face” e salvação.
Segundo êxodo.
- 21 “Espada” de Javé
Vv. 23ss. Ação simbólica: Nabucodonosor diante de dois caminhos.
O sorteio decide por Jerusalém.
- 22 A “cidade sangüinária” (22.2; 24.6,9)
Vv. 17ss. Na fomalha (cf. Is 1.21ss.)
Vv. 23ss. Prédica às classes sociais. Todos são corruptos.
- 23 As irmãs infiéis Oolá e Oolibá,
Samaria e Jerusalém (cf. Jr 3.6ss.)
- 24 Imagem da panela (enferrujada) no fogo
Vv. 15ss. A morte da mulher de Ezequiel como símbolo da queda de Jerusalém: nenhum luto.
- II. Ez 25-32 Palavras sobre (sete) povos estrangeiros (cf. Am 1s.; Jr 46ss. e outras)
- 25 Contra Amom, Moabe, Edom (cf. cap 35), filisteus
- 26-28 Contra Tiro (não conquistada por Nabucodonosor; cf. 29.18)
Como já no cap. 19 se destaca em 26.15ss.; 27; 28.11ss.; 32 a forma da lamentação. Neste bloco ressoam, com maior intensidade nos caps. 28-32; 47, tradições míticas.
- 27 Lamentação sobre o navio Tiro
- 28.1ss. Queda ao inferno do ser celestial (cf. Is 14; Ez 31.14ss.; 32.17ss.)
- 28.11ss. Lamentação: o rei, como o primeiro homem, é expulso do jardim de Deus (cf. Gn 3)
- 28.20ss. Contra Sidom e promessa para Israel
- 29-32 Contra o Egito (cf. 17.7ss., 15ss.)
O faraó como crocodilo (29; 32) e árvore gigantesca (31; cf. Dn 4)
- III. Ez 33-39 Palavras de salvação
Apresentando correspondências com os caps. 1-24, o cap. 33 marca a transição da mensagem de desgraça para a mensagem de salvação

- 33 Nomeação para o cargo de atalaia (cf. 3.16ss.)
 Vv. 10ss. Prédica de conversão: o justo e o injusto (cf. cap. 18)
 Vv. 21s. Notícia da queda de Jerusalém (cf. 3.26s.; 24.25ss.)
 Vv. 23ss. Contra a segurança dos que permaneceram no país e dos deportados (vv. 30ss.)
- 34 Os pastores malvados de Israel (vv. 1-10) e o pastor verdadeiro — Deus (vv. 11ss.) e seu servo Davi (vv. 23s.; 37.22ss.; cf. Jr 23)
 Vv. 25ss. Aliança de paz
- 35-36.15 Juízo sobre Seir/Edom (por causa de sua conduta durante e depois da queda de Jerusalém; cf. Ob; Is 34; 63) e salvação para os montes de Israel (cf. cap. 6). Contra a pretensão dos inimigos de se apossarem da terra.
- 36.16ss. Purificação de Israel. Novo coração e novo espírito (vv. 26s.; 11.16ss.)
- 37 Visão da revivificação das ossadas; nova vida e retorno do povo
 Vv. 15ss. Ação simbólica: junção de duas varas com a inscrição “Judá” e “José” representando a unificação do Reino do Sul com o Reino do Norte
- 38s. Assalto a partir do Norte (cf. Jr 4-6) sob Gogue, da terra de Magogue, o príncipe de Meseque e Tubal. Seu aniquilamento. Segurança para o país.
- IV. Ez 40-48 Visão do novo templo. Assim chamado “projeto constitucional” de Ezequiel (em diversos estágios de formação)
- 40 Condução do profeta por um anjo. Medidas básicas do santuário.
- 43 Retorno da glória de Javé para o templo
- 44 Servos no santuário. Levitas e sacerdotes
- 45s. O “príncipe” (cf. 44.3; também Ed 1.8)
- 47 Fonte do templo (rio do paraíso; cf. Gn 2.10ss.; Zc 14.8)
- 47s. Distribuição da terra

5. Na *visão de vocação* Ezequiel vê quatro seres quadrialados, vindos numa nuvem de fogo do Norte (cada um com rosto de ser humano, leão, touro e águia), que carregam sobre suas cabeças uma placa de um material semelhante a cristal: sobre ela repousa uma figura brilhante “semelhante a um homem”, sentada em uma espécie de trono. “Esta era a aparência da glória de Javé.” (1.5ss., 22ss., sobretudo 28; cf. § 13b,2). O trono de Deus, desde os tempos davídico-salomônicos estabelecido firmemente junto ao Sião, se torna móvel e como que ganha rodas (1.15ss. numa camada mais recente; cf. 10.9ss.) e surge na terra distante e profana (4.13; 11.15). Da visão emerge o encargo: “Filho do homem, eu te envio aos filhos de Israel.” (2.3.) Como os profetas mais antigos, Ezequiel é enviado a todo o Israel, cuja reação diante da mensagem não se espera ser em nada mais favorável do que a reação de antigamente: “quer ouçam, quer deixem de ouvir — porque são casa rebelde —, hão de saber que estive no meio deles um profeta.” (2.5; cf. 33.33.) Desta forma se atribui à “casa

de Israel”, considerada “casa rebelde”, toda a responsabilidade, mas já se antecipa que ela o reconhecerá apenas na retrospectiva. Para poder resistir às objeções daqueles “que não querem ouvir”, Ezequiel recebe uma testa dura como diamante (3.5ss.; cf. 2.6ss.; 12.2ss e outras). Enquanto a visão introdutória lembra Is 6, a promessa de firmeza em meio a todas as hostilidades é um prolongamento de Jr 1 (vv. 17ss.). Também a recepção simbólica da mensagem se processa de tal forma, que uma metáfora de Jeremias (15.16; cf. 1.9) é transformada numa experiência visionária: Ezequiel tem de ingerir um rolo de livro, onde em ambos os lados estão inscritas “lamentações, suspiros e ais”, que, no entanto, tinham um gosto de mel (2.8-3.3).

6. No texto do rolo é antecipada indiretamente a temática dos caps. 4-24 e diretamente o efeito do anúncio do futuro nos ouvintes. Assim, nos últimos anos antes da catástrofe, é novamente retomada e radicalizada, às vezes até exacerbada ao extremo por Ezequiel a dura *mensagem de juízo* dos profetas literários anteriores. Em variações sempre novas, mediante visões (8-11), ações simbólicas (4s.; 12; 21.24ss.; 24.15ss.) e palavras, Ezequiel anuncia ao país e à cidade de Jerusalém o “fim” (7):

“Ai da cidade sangüinária!” (24.9.)

“Como o pau da videira entre as árvores do bosque,
que dei ao fogo para que seja consumido,
assim entregarei os habitantes de Jerusalém.” (15.6.)

O templo de que emigra a glória de Javé (10.18s.; 11.23s.) não é poupado: “Eis que profanarei o meu santuário.” (24.21.) Como Jeremias e de forma semelhante também já Isaías, Ezequiel protesta (17; 23; 29ss.) contra a política de alianças com o Egito na tentativa de escapar do juízo — precipitado pelos babilônios (sobretudo 21.23ss.).

A acusação arrola motivos cúlticos (6; 8; 13s.; 43.7ss.), sociais (22; 34), mas também de política externa (17). Israel como um todo se torna culpado (16; 23; 22.23ss. e outras); o juízo iminente de Deus atinge a todos:

“Em todo rosto haverá vergonha
e calva em todas as cabeças.” (7.18.)

“Eliminarei do meio de ti assim o justo como o perverso.” (21.3.)

Por via de regra se destaca a irreversibilidade do juízo que não poupa nenhum restolho (9.8ss.; 11.13; 15; 21.3,6ss.; 22; 24 e outras). Contrapõe-se, porém, a esta compreensão sobretudo o acontecimento visionário do cap. 9: quem receber do escriba sacerdotal um sinal na testa (em forma de cruz?) estará a salvo de ser eliminado pelos seis anjos da destruição e, com isto, do juízo (cf. também 5.3 e outras). Tal episódio não lembra o ritual pascal de proteção com sangue (Êx 12.23s.) ou também o ritual batismal efetuado séculos mais tarde por João Batista, que promete salvação do juízo? De qualquer forma se prenuncia neste episódio uma individualização, na medida em que indivíduos são excluídos do juízo que ameaça a totalidade do povo.

O juízo acontecerá em breve: “O tempo vem, o dia se aproxima.” (7.7.) Como no livro de Isaías (5.19), também no livro de Ezequiel (12.21ss.) ressoa o sarcasmo que esta expectativa da proximidade do fim desperta nos ouvintes.

7. De acordo com a exposição do livro — sublinhada expressamente pela redação —, a notícia da queda de Jerusalém: “Caiu a cidade” (33.21s.; cf. 3.25ss.; 24.25ss.) confirma a mensagem de juízo de Ezequiel e representa uma reviravolta na sua pregação. Todavia, a “autenticidade” da *mensagem de salvação* é ainda bastante controvertida; encontramos palavras de salvação autênticas sobretudo no acontecimento visionário e simbólico do cap. 37.

Na estruturação do livro há correspondência entre anúncios de desgraça e de salvação. Ao gesto de Deus de retirar-se de seu santuário (8-11) corresponde sua iniciativa de retornar (40-48; cf. também 6 com 36). Se a acusação se refere à culpa de Israel, profundamente enraizada nele, a promessa não pode vincular-se à conduta e natureza do povo, mas espera por nova vida propiciada por um novo ato criador de Deus (cf. 36.21ss.).

À desesperança dos exilados — “Os nossos ossos se secaram, e pereceu a nossa esperança” (37.11; cf. 33.10; Is 49.14) — se contrapõe a visão do reavivamento das ossadas: “Eis que farei entrar o espírito em vós, e vivereis.” (Ez 37; cf. Gn 2.7). Esta nova criação, a revivificação do vale dos mortos e a abertura das sepulturas simbolizam renascimento, libertação, mais precisamente: o retorno do povo à pátria. A esperança do retorno é complementada, na ação simbólica que segue imediatamente — a junção de duas varas —, pela esperança da reunificação de Judá e Israel (37.15ss.; cf. Os 2.1-3).

A tradição do êxodo (20; 23) e a tradição de Jerusalém, que sobrevivem separadamente, por exemplo, em Oséias e em Isaías, se juntam no livro de Ezequiel. No entanto, a expectativa de que virá um novo Davi como “príncipe” justo (34.23s.; 37.24s.; cf. 17.22ss.) provavelmente só foi acrescentada em camadas mais recentes. Davi assume aí a tarefa de Deus (34.10ss.) de ser o único e verdadeiro pastor. Como o próprio Deus instala seu servo Davi e firma a aliança de paz (34.25ss.; 37.26), assim é também Deus que cria a obediência, a renovação interna, a humanização do ser humano:

“Dar-vos-ei um coração novo,
porei no vosso íntimo um espírito novo,
tirarei do vosso peito o coração de pedra
e vos darei um coração de carne.”
(36.26; cf. 11.19; 18.31; Jr 24.7; 31.33.)

A concepção de que Deus habita no meio do povo (37.26s.; cf. Zc 2.14) é desenvolvida na visão, gradualmente ampliada, do novo santuário e de suas instalações (40-48, especialmente 43).

8. Nos capítulos 3.17-21; 18; 33.1-20; mas também em 14.1-20 há semelhanças surpreendentes que fazem destas passagens um conjunto que se destaca do seu contexto. As similaridades se manifestam na preocupação com o *indivíduo*, na proposta da *conversão* e na incorporação de aspectos jurídicos. Será que todos estes textos não são da autoria de Ezequiel (H. Schulz) ou eles fazem parte da fase mais tardia de sua pregação, ou seja, são de depois de 587 a.C.?

O livro de Ezequiel introduz o anúncio da salvação com uma espécie de segunda vocação (33.1-9; antecipada em 3.17ss.). O ministério do profeta é ampliado pelo de atalaia ou sentinela (cf. Jr 6.17), que deve alertar diante do perigo, de modo que o perverso possa renunciar à iniquidade e ser salvo. Com isto se restringe a responsabilidade do profeta pelos atos e o bem-estar do ouvinte. Cabe a ele apenas executar fielmente a sua tarefa, enquanto o próprio ouvinte assume a responsabilidade pelos seus atos. Para tal conversão pessoal, a mensagem de desgraça praticamente não deixava espaço (cf. Ez 15; 2.5ss. e outras). A possibilidade de converter-se, que o cap. 18 desenvolve amplamente, só surge de fato a partir da promessa de salvação?

O ditado amargo: “Os pais comeram uvas verdes, e os dentes dos filhos é que se embotaram” (18.2; cf. Jr 31.29) capta a autocompreensão daqueles que já foram atingidos pela catástrofe: “O caminho de Javé não é direito.” (Ez 18.25ss.; 33.17ss.) No entanto, parece que esta citação não apenas expressa uma experiência histórica, mas também contradiz a mensagem (anterior) de juízo do profeta, que atribui culpa a diversas gerações sucessivas, responsabilizando-as, assim, pelo juízo (16; 23). A isto Ez 18 contrapõe agora, incorporando tradições jurídicas da liturgia de entrada no templo (Sl 15; 24.3ss.), a responsabilidade de cada nova geração, inclusive a responsabilidade pessoal, e acena com a possibilidade de uma nova vida:

“Acaso tenho eu prazer na morte do perverso? — diz Javé —; não desejo eu antes que ele se converta dos seus caminhos, e viva?” (Ez 18.23; cf. 33.10ss.; 14.6).

Assim a responsabilidade individual de cada um por sua própria vida é afirmada de uma forma que o profetismo mais antigo ainda desconhecia, mas que é incorporada no profetismo de salvação mais recente (Is 55.7; 44.5 e outras).

§ 21

DÊUTERO-ISAÍAS E TRITO-ISAÍAS

1. Em Is 40-55 fala um outro autor, a partir de uma situação completamente diferente do contexto dos caps. 1-39, dois séculos depois de Isaías (v. acima § 16,1). Este autor não anuncia o juízo, mas o pressupõe. Jerusalém está destruída (44.26; 51.3 e outras); o povo a que se dirige vive oprimido no exílio (42.22 e outras). Espera-se que Babel sucumba (43.14; 46s.) e o persa Ciro assumo o poder (44.26s. e outras).

Visto que em Is 40-55 faltam quaisquer títulos com indicações geográficas ou cronológicas, apenas podemos inferir a localização geográfica (a Babilônia, dificilmente a Palestina) e a época de atuação de Dêutero-Isaías (= DtIs). Estes capítulos, tal qual outras passagens da época tardia do profetismo (Is 56-66; 24-27), continuam anônimos, seja por acaso ou, antes, intencionalmente.

No quadro geral do livro de Isaías os caps. 40ss. prometem perdão depois da acusação e do anúncio de juízo dos caps. 1ss. Será que entre ambas as partes há, de antemão, uma relação, na medida em que DtIs retoma a mensagem de Isaías? Afinal, Is 40 lembra Is 6 e 43.8ss., 6.9s., como também ambos os profetas têm em comum o predicado de Deus “o Santo de Israel” (41.14,16 e outras), a crítica aos sacrifícios (43.22ss.) e a tradição de Sião, entre outros.

Enquanto Ezequiel atua no princípio do exílio, DtIs aparece na época tardia do exílio, aproximadamente entre 550-540 a.C. A rápida vitória de Ciro sobre o rei lídio Creso (546) possivelmente se reflita nos textos proféticos (41.2s.,25; 45.1ss.), mas não a tomada da Babilônia em 539 a.C. Embora o profeta anuncie a destruição da cidade e a derrocada de seus deuses (46s.; cf. 21.9), Ciro, de fato, entra na cidade de forma triunfal e, de acordo com sua política de tolerância em relação à religião dos povos vencidos (cf. Ed 6.3-5), mantém ou reconstitui o culto babilônico.

2. DtIs se dirige às vítimas atingidas pela catástrofe, ao “restante da casa de Israel” (46.3), e enfrenta a desesperança e o desespero de seus contemporâneos que se lamentam: “Javé me abandonou” (49.14; 40.27; cf. 45.15: “um Deus que se esconde”). Nesta situação é compreensível que DtIs abra mão do gênero literário mais importante para o profetismo pré-exílico de juízo, o anúncio de desgraça e a sua justificativa, a denúncia de culpa. Apesar disso o profeta pode adotar e repetir determinadas acusações de seus antecessores. A

crítica aos sacrifícios (43.22ss.) mostra: culpado é o povo, não Javé. Mas o povo continua “cego” e “surdo” (42.18ss.; 43.8; cf. 6.9s.; Jr 5.21; Ez 12.2) e insensível diante da mensagem de consolação de DtIs como havia ficado também diante dos anúncios de juízo de seus antecessores. Assim a contradição entre a palavra do profeta e a realidade com que o povo convive não é menor do que anteriormente, na época do profetismo de juízo. Caso interpretemos os cânticos do servo de Deus (sobretudo Is 53) em sentido autobiográfico, DtIs até sofreu perseguições e foi morto.

Embora DtIs utilize vez por outra gêneros literários do profetismo literário anterior, como o relato de uma visão ou de uma audição (40) ou a exortação, o centro gravitacional se desloca por completo. As categorias literárias decisivas são de “origem não-profética” (J. Begrich):

a) O assim chamado *oráculo de salvação*, originalmente uma palavra de conforto pronunciada pelo sacerdote e dirigida a pessoas atribuladas a quem prometia que seu pedido seria atendido (cf. 1 Sm 1.17; Gn 21.17; Lm 3.57; v. abaixo § 25.4b), é transferido por DtIs para a totalidade do povo: “Não temas, ó Israel!” Após um vocativo, que identifica o destinatário, e o apelo para nada temer, Deus pronuncia, na primeira pessoa (no pretérito perfeito), a promessa de redenção em si: “Eu te remi”. Esta promessa é desenvolvida então através da descrição das consequências que acarreta para a pessoa a que se dirige (no imperfeito): “Quando passares pelas águas, eu serei contigo.” A unidade costuma concluir com uma indicação sobre a finalidade e o objetivo da intervenção divina (Is 43.1-7; 41.8-13,14-16; também 44.1-5 e outras). Em geral o oráculo de salvação apenas alude indiretamente, mas às vezes também se refere de forma explícita (cf. 49.14; 51.9ss.) à lamentação precedente do povo. Será que DtIs proferiu suas palavras no culto, em cerimônias de lamentação da comunidade (Zc 7; 8.19; H. E. v. Waldow)? A liberdade, porém, com que o profeta maneja os gêneros literários faz supor que a pregação profética esteja desvinculada do culto.

C. Westermann distinguiu entre oráculo de salvação (ou promessa de salvação) e textos como Is 41.17-20; 42.14-17 ou 43.16-21, que denominou *anúncios de salvação*. A estes falta o tratamento pessoal através de vocativo e a exortação ao destemor e se expressam na forma verbal do futuro, não do pretérito perfeito. Como, porém, apenas o oráculo de salvação apresenta uma estrutura fechada com *Sitz im Leben* originalmente próprio (no culto), teremos de interpretar os textos mencionados como variantes e diferenciações proféticas da forma básica do oráculo de salvação.

b) Nas *controvérsias* ou polêmicas, que já eram utilizadas pelos profetas literários mais antigos (Am 3.3-6.8; Jr 13.23; v. acima § 13b3,d), mas que agora são ampliadas, DtIs procura se defender contra acusações. Em regra, no entanto, tais acusações não são mencionadas; precisam, portanto, ser inferidas. O profeta do exílio defende o direito e a necessidade de sua pregação, atualiza verdades

da fé negligenciadas e esquecidas, interpreta e desenvolve a partir desta “base” as “conclusões finais”: “Os que esperam em Javé renovam as suas forças.” (Is 40.27-31, 12-17, 21-24; 46.5ss. e outras.) Características para esta categoria literária são perguntas — apenas retóricas, simuladas ou, então, de verdade? —, elementos lingüísticos sapienciais e também participípios hínicos que costumam celebrar o poder do Criador, a incomparabilidade de Javé ou a confiabilidade da sua palavra.

c) Nos *discursos de tribunal* DtIs dificilmente reproduz um ritual cultural, mas antes um julgamento profano dos anciãos junto ao portão da cidade. As múltiplas categorias literárias que aí emprega, como a convocação ao tribunal (43.22ss.) ou também as falas diante do tribunal (44.6ss.), se refletem na pregação de DtIs. Temos de diferenciar quanto ao conteúdo entre a defesa de Javé diante de acusações de Israel (43.22-28; cf. 50.1-3) e as confrontações, mais freqüentes, entre Javé e os povos ou seus deuses, típicas para DtIs (41.1-5.21-29; 43.8-13; 44.6-8). Será que neste segundo caso concepções míticas de um tribunal de deuses (Sl 82) são atualizadas de acordo com um momento determinado da história?

d) Por fim, há *hinos escatológicos* (cf. § 25,4a) que convocam todo o mundo a participar do louvor e do júbilo pela salvação concedida por Deus no futuro, mas que já irrompe aqui e agora (42.10-13; 44.23; 45.8; 48.20s.; 52,9s.). Os pequenos cânticos de louvor parecem ser ocasionalmente importantes para a divisão do livro (C. Westermann), visto que podem finalizar composições maiores (como é evidente em 44.23).

Já foi o próprio DtIs quem efetivou a junção das unidades menores em unidades maiores (como já acontece em Is 40.12-31)? O profeta logo teria, então, formado composições literárias mais amplas? Teria ele atuado (talvez exclusivamente) como profeta escritor? Ou a redação interveio de forma criativa no processo de fixação por escrito da pregação? O reconhecimento da eficácia da palavra de Deus (40.8; 55.10s. com a promessa do retorno em 40.10s.; 55.12s.) forma a moldura do livro. Também se costumam contrapor os caps. 40-48, onde Ciro desempenha um papel importante, aos caps. 49-55, que anunciam de forma mais genérica a virada da salvação. Ambas as partes, entretanto, estão interligadas, p. ex., pelos cânticos do servo de Deus, a esperança de voltar ao Sião, etc. A ordem: “Clama!” (40.6), as citações dos ouvintes (40.27 e outras), as unidades menores — que podem ser delimitadas com maior ou menor precisão, por seu conteúdo e sua forma — e a estrutura rítmico-poética rigorosa, bem diferente do livro de Ezequiel, mostram que também na base de Is 40-55 estão palavras isoladas, pronunciadas oralmente, que foram posteriormente ordenadas e transformadas em unidades temáticas e querigmáticas. Além disto devemos contar com certos acréscimos, entre os quais de modo geral devemos incluir toda a polêmica contra os ídolos (v. abaixo).

O quadro geral abaixo aponta apenas alguns poucos temas-chaves:

40	Prólogo. “Visão” de vocação (vv. 1-8,9-11)
	Incomparabilidade de Deus. Controvérsias (vv. 12-31)
41.8ss.; 51	Abraão
44	Derramamento do Espírito (vv. 1-5). Polêmica contra as imagens (vv. 9ss.)
41; 44.24ss.; 45.1-7	Ciro
46s.	Queda da Babilônia. 47: cântico de zombaria
42; 49; 50; 53	Cânticos do servo de Deus
51.9ss.	“Desperta (...), braço de Javé!” Lamento e resposta de Deus
52.7-10	Cântico escatológico da ascensão ao trono (cf. Sl 47; 93; 96-99)
54	Aliança de Noé (vv. 9s.)
55	Promessa de Davi (vv. 3ss.). Epílogo
	“Meus pensamentos não são os vossos pensamentos.”

3. O livro é introduzido por uma visão que se assemelha de forma surpreendente a Is 6. A visão de DtIs tem também a função de vocacionar o profeta, mas apresenta intenções bem diferentes. Todavia, a visão é pura *audição*; nada é visível; o profeta ouve o que ainda é irreconhecível na terra. DtIs pode participar, como Isaías, no régio conselho de Deus, escuta vozes que se comunicam entre si e se torna testemunha do momento em que Deus incumbe seus mensageiros celestiais:

“Consolai, consolai o meu povo, diz o vosso Deus,
falai ao coração de Jerusalém e dizei-lhe em alta voz
que a sua corvêia está cumprida,
que a sua culpa está expiada!” (40.1s.)

Deus mesmo anuncia um novo tempo, o fim do tempo de servidão e sofrimento. A virada que há para os exilados, a mudança de juízo para salvação se faz notar até nos pormenores lingüísticos: “vosso Deus” fala (de novo) ao “meu povo”. A duplicação da convocação tem a finalidade de atrair, encorajar, confortar (49.13; 51.12 e outras). Aos cansados se promete nova esperança — esperança em um futuro que de antemão parece levar em consideração que os ouvintes continuam céticos, não querem se envolver. Não são as pessoas, mas os próprios seres celestiais que são convocados: “Preparai [no deserto] o caminho de Javé!” E a estrada, toda aplainada, se destina em princípio a Deus: ele manifestará nela a sua glória e trará consigo os exilados, como se estes constituíssem o seu séquito (40.5,10s.).

Do diálogo no céu nasce com a ordem: “Clama!” a missão profética. Ao perguntar: “Que hei de clamar?”, o profeta fica sabendo: “Toda a carne é erva.” A percepção da transitoriedade humana — atribuída posteriormente no v. 7 ao próprio povo — certamente não representa uma objeção do profeta, mas uma resposta à sua pergunta. Somente assim o terceiro episódio (40.6-8) deixa

de ser genérico e atemporal, e passa a referir-se a algo concreto: indica o limite e o fim do poder dos opressores (51.12s.; 40.24; 41.11s.). Além disso a promessa: “A palavra de nosso Deus permanece eternamente” (cf. 44.26; 45.19; já Jr 1.11s.; Is 9.7 e outras) reforça a constância e intencionalidade da palavra de consolação anterior. Dificilmente se pode expor de forma mais clara do que através do episódio celestial que a promessa de salvação não depende da conduta dos atingidos, mas unicamente de uma transformação do próprio Deus (43.25; 48.9ss.).

4. O profeta desenvolve na sua mensagem do “resgate” de Israel (43.1,14 e outras) os temas que afloram na audição de Is 40: “Javé remiu a seu servo Jacó” parece ser quase que uma nova confissão (48.20; 44.23). A libertação da Babilônia se concretiza na saída, sem impedimentos, sob o júbilo da natureza (41.17ss.; 42.16; 43.19s.; 49.9ss.; 55.12s. e outras). Este assim chamado *segundo êxodo* — uma expectativa que já Oséias (2) e Ezequiel (20) nutriam de forma mais contida — superará em muito o primeiro êxodo (compare Is 52.12; 48.21 com Êx 12.11; 17.5s. e outras). O próprio Javé conduzirá Israel (Is 52.12; 40.10s.), para que ingresse em Sião. O profeta vê este acontecimento tão palpável à sua frente, que já faz o mensageiro proclamar a chegada de Deus: “Eis aí está o vosso Deus!” (40.9) e anunciar o início de seu reinado: “O teu Deus tornou-se rei!” (52.7, sob inspiração da tradição dos salmos de ascensão ao trono: 47.9; 93.1).

Desta forma o retorno a Jerusalém e a reconstrução da cidade destruída, mas também do templo (44.26,28; cf. 52.11), constituem a meta da saída (49.16s.; 51.3,11; 54.11ss. e outras). Aqui, onde reina Deus, habita a sua comunidade (cf. 52.1). Porém a cidade não terá mais espaço suficiente (54.1ss.; cf. Zc 2); pois juntam-se ao grupo dos que retornam todos os “filhos” que foram trazidos dos quatro cantos do mundo (43.5s.), mais ainda: que foram trazidos pelas próprias nações (49.22s.; de forma mais crassa, 45.14; 49.26).

No geral, o profetismo literário relega a segundo plano a tradição dos patriarcas. Oséias (12) só retoma a tradição de Jacó de forma polêmica, como demonstração de culpa, o que ainda ressoa em Dtl (43.27). Contudo, Dtl pode agora consolar, lembrando a promessa abraâmica (41.8s.; 51.1s.), e tratar os próprios exilados por Jacó-Israel (44.1-5 e outras) ou Sião-Jerusalém (40.2; 49.14 e outras). Até a tradição da “aliança de paz” de Deus com Noé, depois do dilúvio, é conjurada, para assim visualizar a extensão da mudança: “A minha misericórdia não se apartará (mais) de ti.” (54.9s.)

Nesta concepção da “aliança eterna” com Noé (Gn 9) ou da aparição da “glória de Javé” no deserto (Êx 16), como também em afirmativas a respeito da criação, etc. podemos descobrir similaridades entre o profeta do exílio e o quase contemporâneo Escrito Sacerdotal, embora este último esteja voltado para o passado remoto (cf. A. Eitz).

Na retomada do conceito de “glória”, na expectativa de um segundo êxodo e do

retorno de Javé para Jerusalém, etc. também há correlações com o profeta Ezequiel, que atuou um pouco antes (cf. D. Baltzer).

Embora a mensagem de consolação de DtIs se concretize já na expectativa de retorno, reunificação do povo e reconstrução de Jerusalém, ela é de novo radicalizada e atualizada através da evocação de uma figura histórica. Assim como os profetas mais antigos compreendiam os assírios ou babilônios como instrumentos do juízo de Javé, chegando Jeremias ao ponto de designar Nabucodonosor “servo” de Javé (25.9 e outras), DtIs considera o rei persa *Ciro* “pastor” de Javé (44.28) e até o “Ungido” (Messias: 45.1; cf. 48.14). Não são mais os reis de Israel, mas é *Ciro* quem governa, a mando de Javé (41.25). Por conseguinte, *Ciro* não tem significância por si mesmo, mas recebe o encargo de conquistar a Babilônia e libertar os exilados só dentro do contexto maior da obra salvífica de Javé: “Ele cumprirá tudo o que me apraz.” (44.28 numa autopredicação de Javé, vv. 24ss; cf. 41.2ss.,25ss.; 45.13; 46.11 e outras). O aspecto “político” constitui como que uma parte do aspecto “teológico”, da fé e da esperança, numa perspectiva histórica. Em última instância é o próprio Javé que conquista a vitória (42.13; 49.24s. e outras).

5. DtIs defende sua promessa de salvação na situação do exílio, perante a fé não-israelita e diante do poder e do esplendor impressionantes das divindades babilônicas (cf. 46.1). Na maior parte dos *discursos de tribunal* trata-se da questão: quem é o verdadeiro Deus? O critério para verificar esta verdade é — nisto ainda se sente a repercussão dos profetas pré-exílicos e o cumprimento de seus anúncios de juízo — a palavra eficaz, a comunicação correta do tempo, do que já passou e do que ainda virá:

“Eles [os deuses] se acheguem e nos mostrem
o que há de acontecer.

O passado — o que era? Interpretai-o,
para que o levemos a sério!

Ou então anunciai-nos o futuro,
para que conheçamos no que vai dar.

Mostrai-nos o que virá depois,
para sabermos que sois deuses.” (41.22s.,26.)

Os deuses se calam, nada fazem, nada são (41.24,29 e outras) — com isto dificilmente se nega a existência de outros deuses, no sentido de um “monoteísmo” conseqüente, mas se questiona seu poder e sua capacidade de conduzir e predeterminar a história. Desta forma o profetismo (cf. 44.25s.) como que se torna critério para determinar a veracidade de Javé.

Enquanto DtIs atualiza neste tipo de confrontação o primeiro mandamento (“Minha honra não dou a nenhum outro”: 42.8; 48.11), o segundo mandamento é destacado quando se zomba das *imagens de deuses* feitas à mão (40.19s.;

41.6s.; 44.9ss. e outras). Todavia, as descrições da confecção das imagens decerto devem ser consideradas inserções posteriores — como também acontece com declarações polêmicas similares nos livros proféticos mais antigos (Is 2.8; 17.8; Jr 10 e outras). Nestes trechos a fé em Javé mostra sua peculiaridade e superioridade, contrapondo-se às outras religiões, chegando mesmo a caricaturá-las. Professora o único Deus vivo, que não pode ser representado de forma alguma e é incomparável (cf. Sl 115; 135).

6. Numa época em que se perderam bens prometidos como a terra e o templo, DtIs argumenta apenas ocasionalmente a partir da tradição da saída do Egito (43.16s.; 51.9s. com traços míticos da luta com o dragão). Para fundamentar suas promessas, reporta-se várias vezes à *criação*, concebida como demonstração do poder de Javé — uma inovação surpreendente em relação ao profetismo mais antigo. Neste ponto DtIs serve-se de diversas concepções cosmológicas, usa tanto o partícipio hínico como a primeira pessoa do singular na fala de Deus (40.22,26,28; 42.5; 45.12,18 e outras) e o oráculo de salvação para identificar a formação e eleição de Israel (43.1; 44.2 e outras). Desta forma a criação não é, para DtIs, um tema autônomo, que fala de um acontecimento primário “no princípio”, mas se relaciona com a história, com o presente e o futuro. O Criador é o Salvador (44.24). Tal qual o mundo inteiro, com luz e trevas (45.7), assim também a salvação vindoura é criação de Deus (41.20; 45.8; 44.3s.; cf. 65.17s.):

“Não vos lembreis das coisas passadas,
nem considereis as antigas.
Eis que faço coisa nova,
que está saindo à luz; porventura não o percebeis?” (43.18s.)

“*Coisas passadas*” e “*coisas novas*”, “*coisas do passado*” e “*coisas do futuro*” até podem constituir pares contrastantes. O par de termos contrastantes, que várias vezes se repete, com variações, em DtIs, mas que não é fácil de compreender, contrapõe a palavra profética já concretizada e a que ainda está por ser realizada (cf. 42.9; 48.3,6s.; também 41.22s.; 43.9), portanto a história passada e a salvação anunciada. Provavelmente as “*coisas passadas*” incluem, além do juízo experimentado, toda a história da salvação, desde a saída do Egito (43.16s.; 46.9), de modo que a nova salvação não apenas supera a salvação antiga — como na expectativa de um novo êxodo — mas também a relega ao esquecimento (cf. Jr 23.7s.). Esta afirmação extremada sublinha o apelo dirigido aos ouvintes para não olharem para trás, mas para se comprometerem completamente com o futuro de Deus (cf. 42.10ss.; 44.23; 52.9,11 e outras). Da mesma forma que o anúncio de desgraça dos profetas pré-exílicos, a mensagem de consolação de DtIs anuncia um futuro próximo, que inclusive já irrompeu, e até já está presente na palavra do profeta e que, neste sentido, é escatológico: já “está saindo à luz!”

Esta salvação de forma alguma se restringe aos que são atingidos diretamente, mas se concretiza visivelmente diante de todo o mundo (40.5; 52.10) e até inclui todos os povos. DtIs radicaliza sua visão da atuação exclusiva de Deus na criação e na história, utilizando para tanto declarações de Deus sobre si mesmo: Eu crio a luz e as trevas, concedo a salvação e a desgraça (45.7), “Eu sou o primeiro, e eu sou o último, e além de mim não há Deus” (44.6; 48.12 e outras). Assim espera que futuramente os povos reconheçam esta verdade:

“Diante de mim se dobrará todo joelho
e jurará toda língua:
Tão-somente em Javé há salvação e força.”
(45.23s.; cf. 45.3,6,14s.; 49.26; 43.10.)

Assim DtIs realça o primeiro mandamento não só em controvérsias atuais, mas espera que futuramente seja cumprido em todo o mundo. Para que isto aconteça o próprio povo de Deus é incumbido de atuar como “mensageiro” (42.19) e “testemunha” (43.10,12; 44.8): “Eis que chamarás a uma nação que não conheces” (55.5). Dificilmente se trata aqui de uma “missão” de Israel, mas, antes, da expansão do povo de Deus mediante a integração de estrangeiros (cf. 56.3ss.; Zc 8.20ss.).

7. As tradições do rei Davi e da realeza são cindidas por DtIs: “rei” designa exclusivamente o próprio Javé (52.7), também na função de soberano do mundo, voltado para Israel: “vosso rei” (43.15; 41.21; 44.6). O título “ungido” se reserva ao persa Ciro (45.1). As “graças prometidas a Davi”, a promessa de Natã (2 Sm 7), DtIs transfere para o povo (55.3). Isto significa que na mensagem do profeta do exílio — ao contrário do que acontece com seus precursores (por último Jr 23.5s.; Ez 34; 37) e sucessores (Ag, Zc) — não há mais espaço para profecias messiânicas? Devemos inserir a figura enigmática do *servo de Deus* neste contexto teológico, isto é, devemos interpretá-la como sendo o “ministro do rei” (cf. 2 Rs 22.12), ou seja, o encarregado do rei Javé?

Os assim chamados “cânticos” do *Ebed Yáhwe*, do servo de Deus, formam uma camada independente e coesa, que pode ser destacada do livro; narram o que acontece com o servo desde a sua instalação no cargo (42) até a sua morte (53). Todavia, a delimitação dos quatro textos, que influencia essencialmente a sua interpretação, não é feita de modo totalmente uniforme: 42.1-4(5-9); 49.1-6(7-13); 50.4-9(10s.); 52.13-53.12. As passagens indicadas entre parênteses provavelmente representam ampliações posteriores onde já se expressa uma compreensão da figura do servo diferente, divergente da camada básica.

Em Is 42.1-4 o servo é apresentado em público — decerto a uma corte celestial — como “eleito”, imbuído do Espírito de Deus, que deve proclamar perante todo o mundo o direito divino, sua opção pela graça, a sua ordem justa, a “Torá”. Nos cânticos seguintes, a promessa de que o servo terá êxito, apesar das adversidades futuras esboçadas — “Ele não desanimará” — é desenvolvi-

da de forma mais ampla em dois sentidos: em termos de eficácia e de sofrimento. Em um discurso na primeira pessoa, que lembra o formulário de vocação de Jr 1, o servo relata aos povos em Is 49.1-6 como foi comissionado, já antes de nascer, a não apenas “restaurar e tornar a trazer” Israel, mas também a ser “luz para os povos”, a fim de que a salvação de Javé alcance os confins da terra. Como ponte parece funcionar o terceiro cântico, Is 50.4-9, de novo formulado na primeira pessoa do singular, apresentando os dois temas: a incumbência do servo de pregar, usando como instrumento a língua e o ouvido, de um lado, e a assistência de Deus e a firmeza do servo no sofrimento, de outro. Auge e ponto final é o quarto cântico, onde duas falas de Deus (52.13-15; 53.11b-12) — de novo situadas num episódio celeste? — emolduram o relato e a profissão de fé de um grupo que fala na primeira pessoa plural (53.1-11a): “Ele tomou sobre si as nossas enfermidades.” As palavras de Deus reforçam o triunfo e a exaltação do desprezado, que sofre no lugar dos outros: o justo fará com que “muitos” (decerto todos os povos) sejam tornados justos, carregará sua culpa e reis emudecerão diante dele (53.11s.; 52.15). As afirmações centrais sobre morte, sepultura e — em alusão reticente e velada — nova vida, os enunciados sobre a justificação de todos e o reconhecimento universal do humilhado transcendem a experiência historicamente possível.

Como em todo o livro de Dêutero-Isaías encontramos também nos cânticos do servo de Deus elementos dos salmos, sobretudo dos salmos de lamentação e de confiança no Senhor e da literatura sapiencial. Predominam contudo duas tradições, que se juntam, surgindo então algo inauditamente novo (cf. 52.15).

Da tradição *real-messiânica* provêm, p. ex., em Is 42 o cerimonial da corte, o tratamento de “servo eleito”, que Deus toma pela mão (Sl 89.4,20ss.), a vinculação da doação do Espírito com a jurisprudência e a prática da beneficência (2 Sm 23.2s.; Is 11.2ss.). Ou em Is 49 provêm desta tradição a palavra da vocação junto com a entrega de um título (Sl 2.7) e a concessão da palavra incisiva (Is 11.4).

Este fio traditivo é retomado e reinterpretado em Is 42 e 49 pela tradição *profética*, que sabe do ministério da palavra e do sofrimento e que se impõe em Is 50. Chamam a atenção as afinidades com o livro de Jeremias, especialmente com as confissões (12.5s.; 11.19 e outras).

Com seu referencial universal que lembra Is 42, no entanto, Is 53 retoma a tradição régia, mas a corrige (53.2) e transcende, como a todas as manifestações de sofrimento formuladas no profetismo e no Saltério.

O título honorífico “servo (de Deus)” é concedido no AT a Moisés, a profetas (44.26), reis, até ao próprio Messias (Ez 34.23s.; Zc 3.8 e outras), de sorte que o conceito não oferece muita ajuda na interpretação da difícil pergunta: quem é o servo? As respostas são muito desencontradas: a) A interpretação *coletiva* reconhece no “servo” o próprio Israel, seja como o povo todo, seja como a comunidade do exílio, e pode invocar a seu favor o contexto (Israel como servo em 44.1s. e outras) e Is 49.3. Neste texto, porém, “Israel” repre-

senta provavelmente uma inserção, já que o servo recebe uma incumbência relacionada com Israel (49.5s.) e, ao contrário do povo “cego e surdo”, aceita de bom grado sua sina (40.5s.). b) A interpretação *individual* pode lembrar pessoas no futuro, passado ou presente e dispõe de um leque de opções bastante amplo: 1) A tradicional compreensão escatológico-messiânica tem contra si o fato de que o servo não é nenhuma figura davídica e de que é incumbido da tarefa de conduzir Israel, em sua época, de volta para sua terra. Os cânticos decerto não pretendem ser profecias destinadas a tempos posteriores, mas querem — como acontece com a pregação escatológica de DtIs em geral — atingir a situação presente. 2) O servo foi identificado com diversas personagens do *passado*, sejam reis ou profetas. Na verdade, os únicos que poderiam entrar em cogitação são Moisés, tal qual aparece na tradição mais recente (Nm 12.3; Êx 32.31s. e outras), e Jeremias, cuja herança literária oferece, afinal, várias afinidades com o servo. 3) A compreensão *autobiográfica*, ou seja, de que se trata do próprio DtIs, é a mais aceita atualmente (cf. já At 8.34) e pode invocar a seu favor que se atribui ao servo a missão da pregar e que no segundo e terceiro cântico se usa a forma do discurso na primeira pessoa do singular. Tem que atribuir, no entanto, o quarto cântico, que também apresenta certas peculiaridades lingüísticas, a outro autor, provavelmente integrante do círculo de discípulos de DtIs (“nós”).

As dificuldades que a interpretação autobiográfica apresenta podem ser resumidas em duas questões básicas. Primeiro: por que a apresentação do servo de Deus em Is 42 não foi incorporada no relato da audição em Is 40? Será que é necessária uma espécie de segunda vocação porque a missão de DtIs junto a Israel é ampliada, atingindo então a todos os povos? Até que ponto, porém, o profeta realmente assume esta pregação universal (cf. 42.10; 43.10; 52.10 e outras)? Segundo: será que os três primeiros cânticos não apontam já de antemão para Is 53, de modo que estes quatro textos deveriam ser compreendidos como uma única unidade? Como o grupo de discípulos pode confessar na retrospectiva, em relação a seu mestre, que ressuscitou após a morte e que carregou a culpa de “muitos”?

Afinal, as declarações que constam de Is 53 e que transcendem todas as experiências históricas não se tornam mais compreensíveis se as entendermos como anúncios do futuro? É plausível, pelo menos, que os cânticos do servo de Deus tenham influenciado as expectativas messiânicas mais recentes, visto que Zc 9.9s. espera por um rei “justo, humilde” que pregue a salvação aos povos (cf. também a alusão obscura ao “Traspassado”, Zc 12.10).

A expectativa escatológica imediata de DtIs não se cumpriu da forma como ele mesmo a descreveu: a destruição da Babilônia, o retorno glorioso do povo, o reconhecimento de Javé por parte de Ciro (45.3), etc. Mesmo assim a esperança de que Deus se revelará no futuro e assumirá o seu reinado é mantida e transmitida, talvez já por um discípulo de Dêutero-Isaías, o assim chamado Trito-Isaías.

8. Como B. Duhm percebeu (1892), os caps. 56-66 formam um complexo literário independente. Todavia, continua controverso se realmente se trata de uma unidade e não antes de uma composição de pequenas coleções de palavras de épocas diferentes. Há concordância de que pelo menos as profecias de salvação no núcleo do livro, os caps. 60-62, devem ser atribuídas a um profeta da época imediatamente posterior ao exílio, portanto já da época persa. Este teria atuado (em Jerusalém) *depois de 538*, mas talvez ainda antes da reconstrução do templo em 520-515 a.C.

Na estrutura do livro se reconhecem diversas camadas que envolvem este núcleo mencionado. A camada interior que circunda o núcleo, é constituída de duas lamentações do povo: uma, estruturada de forma solta (59) e a outra, mais fechada (63.15ss.). A resposta a ambas as lamentações está na promessa de salvação, que se encontra no núcleo. Numa camada intermediária há palavras de acusação (56-58; 65s.), às quais se acrescentaram anúncios de salvação em forma de intercalações (57.14ss.; 65.17ss.) ou de apêndices (66.6ss.). As palavras mais externas da moldura lembram em proporção menor (56.1-8) e mais abrangente, quase já apocalíptica (66.18ss.) a ampliação da comunidade para além dos limites existentes na época pré-exílica.

- 56.1-8 “Lei da comunidade”. Admissão de estrangeiros e eunucos (contra Dt 23)
 “‘A minha casa será chamada casa de oração para todos os povos.’” (V. 7.)
- 56.9-57.13 Várias acusações
 (oriundas da época pré-exílica e atualizadas?)
 56.9ss. Contra pastores (cf. Jr 23; Ez 34)
 57.3ss. Contra a idolatria, prostituição
 57.14ss. Palavras de conforto para os humildes e abatidos
- 58 Assim chamada “prédica do jejum” (cf. Zc 7s.). Exortação sobre o
 jejum correto:
 “‘Por que jejuamos nós, e tu não atentas para isso?’” (V. 3.)
 “‘Reparte o teu pão com o faminto, (...) e se vires o nu, cobre-o!’” (V. 7.)
- 59 “Liturgia profética” com elementos de lamentação, acusação, confis-
 são de pecados (v. 12) e a promessa de Deus
 “‘Não, a mão de Javé não é muito curta.’” (V. 1.)
- 60-62 Palavras de salvação para Jerusalém. Glorificação do Sião
- 60 Peregrinação dos povos para o Sião (cf. Is 2; Ag 2)
 61.1-3 Ministério profético da consolação
 61.6 “‘Mas vós sereis chamados sacerdotes de Javé!’” (cf. Êx 19.6)
- 63 Retorno de Deus após o julgamento dos povos, sobretudo Edom (vv. 1-6).
 Retrospectiva histórica, com menção especial de Moisés, em tom de
 lamentação (vv. 7-14)
- 63.15-64.11 Lamento do povo com súplicas, perguntas (cf. Lamentações)
 Abraão não, mas Deus é nosso Pai (63.16; 64.7)
 “‘Oh! se fendesses os céus!’” (63.19,15)

- 65 Justos e perversos (vv. 1-16)
“Somatório” das expectativas escatológicas de salvação (vv. 17ss.)
“Pois eis que eu crio novos céus e nova terra.” (65.17; 66.22.)
- 66 Crítica do templo: “O céu é o meu trono” (cf. 1 Rs 8.27)
Alegria pela riqueza de Jerusalém (vv. 7ss.)

O autor anônimo destas profecias de salvação, convencionalmente chamado de “Trito-Isaías” (TtIs), assim descreve sua autoridade e sua incumbência:

“O espírito do Senhor Javé está sobre mim,
porque Javé me ungiu;
enviou-me a anunciar a boa nova aos pobres,
a curar os quebrantados de coração
e proclamar a liberdade aos cativos (...).”
(61.1-3; cf. quanto ao tratamento na primeira pessoa do singular: 62.1,6; quanto à questão em si: 57.14; 66.2.)

Este profeta parece compreender-se a si mesmo como discípulo de DtIs, retoma inclusive literalmente a sua mensagem de salvação e a renova sob as circunstâncias alteradas de sua situação. A mensagem atualizada de DtIs adquire assim um tom mais genérico ou até um sentido figurado (compare sobretudo 40.3ss. com 57.14s.). Contudo, mesmo na miséria econômica de sua época, onde se evidencia de maneira desanimadora que a promessa de salvação de DtIs não se cumpriu, TtIs insiste em anunciar a virada salvífica e em proclamar sua esperança na glorificação de Sião. A orientação pelo futuro de Deus deve mesmo assim determinar a conduta do povo:

“Dispõe-te, resplandece;
porque vem a tua luz,
e a glória de Javé nasce sobre ti!”
(60.1s.; cf. 56.1.)

A situação e problemática da época pós-exílica se manifestam no lamento sobre a destruição do templo (64.9s.), na esperança da reconstrução da cidade (61.4; 60.10s.,18) e do santuário (60.13 em contraposição à crítica em 66.1ss.), na celebração do jejum (58) e nas lamentações (63.15ss.; 59), além disso no anseio por condições econômicas mais favoráveis (62.8s.; 60.17; cf. Ag 1) e na importância atribuída à santificação do sábado (56.1s.; 58.13s.).

Chama a atenção que a diferença fundamental entre os caps. 56-66 e a mensagem consoladora de DtIs está no fato de que aqueles contêm acusações que lembram a pregação dos antigos profetas de juízo: “As vossas iniquidades fazem separação entre vós e o vosso Deus.” (59.2.) Aqui encontramos ao lado da crítica social (58.3ss.) de novo a rejeição de cultos alienígenas, especialmente os cultos de vegetação (57.3ss.; 65.3ss.; 66.17). Temos de atribuir a outro que não TtIs todas estas acusações e apenas associar a ele o desenvolvimento da

mensagem de salvação que retoma DtIs (60-62; cf. 57.14ss.; 65.17ss.; 66.6ss.)? Também as palavras em que se divide a comunidade em dois grupos: “perversos” e “fiéis” (57.19ss.; 65; 66.5) parece que espelham tempos mais recentes. Em todo caso as circunstâncias pós-exílicas oportunizam que se retomem a denúncia de culpa e o anúncio de castigo que o profetismo antigo continha, embora agora se restrinjam a grupos específicos.

Além disto TtIs espera que, servindo a Israel, os povos sejam incluídos na salvação vindoura (60.3s.,9; 61.9; 66.12,20; já 49.22s.) e não experimentem o juízo de Deus (63.1ss.; 60.12; 66.15s.,24). Nas palavras finais (mais recentes) do livro, porém, qualquer particularismo é sobrepujado pela expectativa universal de que Deus congregará a todos os povos, mostrar-lhes-á sua glória e até escolherá entre eles — dispensando a legitimação por genealogias sacerdotais — “sacerdotes e levitas” (66.18,21; cf. Ml 1.11; Sf 2.11).

§ 22

AGEU, ZACARIAS, DÊUTERO-ZACARIAS, MALAQUIAS

1. Provavelmente poucos anos depois de Trito-Isaías o profeta Ageu retoma a mensagem da salvação iminente nas trevas da época (Is 60.1s.; 56.1) e a vincula com acontecimentos contemporâneos — como antes Dêutero-Isaías a associou com a vitória do persa Ciro. De acordo com o edito de Ciro (Ed 6.3ss.), o governador persa Sesbazar deve ter trazido de volta, logo após 539 a.C., os utensílios do templo levados para a Babilônia e talvez tenha também colocado a pedra fundamental para a reconstrução do templo (Ed 5.14ss.; cf., no entanto, Ag 2.18; Zc 4.9). Mais que isto a obra não podia progredir numa época de penúria econômica (Is 62.8s.; Ag 1.6,9s.; 2.16s.). Aí atua em Jerusalém, no segundo ano de governo do rei persa Dario I, em 520 a.C., por poucos meses apenas, o profeta Ageu, que se dirige aos antigos judaítas que haviam permanecido no país, como também aos que retornaram do exílio (Ed 2). Inverte a análise da situação realizada por seus contemporâneos: a situação econômica não é razão, mas consequência da circunstância de que o templo ainda jaz em ruínas.

“Subi ao monte, trazei madeira e edificai o templo;
dele me agradarei,
e serei glorificado.” (Ag 1.8.)

Os poucos ditos de Ageu são todos datados com precisão (1.1 até 2.20), como já antes a pregação de Ezequiel e imediatamente depois a de Zacarias. Assim se alternam nos dois capítulos do livro de Ageu as partes narrativas que formam a moldura do texto (1.1,3,12-15; 2.1s.,10,20) e os ditos proféticos mais ou menos rítmicos. Por isso cabe de novo perguntar até que ponto podemos acreditar nas datações (ago.-dez. 520), mas também surge a questão de como as unidades eram delimitadas originalmente e (sobretudo no caso de 2.10ss.) a quem se dirigiam. A grosso modo a pregação de Ageu pode ser subdividida em quatro temas (I-IV):

- I. Convocação para a reconstrução do templo
- 1-2.5 Controvérsias (1.2,4ss.,9ss.) e exortações com promessa condicional (1.7; 2.3ss.; cf. 2.15-19)
- II. Abalo do mundo

- 2.6-9 Promessa incondicional: peregrinação dos povos para o Sião (cf. Is 2; 60; 66.20)
 III. Povo impuro
- 2.10-14 Instrução (Tôrã) do sacerdote sobre o que é puro e o que é impuro (cf. Lv 10.10s.), atualizada pelo profeta
- IV. Expectativa messiânica
- 2.20-23 Promessa incondicional: estremecimento e pacificação do mundo
 Zorobabel, sinete de Javé

Embora Ageu analise a situação geral com sobriedade, com suas perguntas e exortações chega à conclusão: a reconstrução da casa de Deus tem prioridade sobre a melhoria das próprias condições de moradia (1.4,9; cf. 2 Sm 7.2). O Espírito de Deus também está com a obra (Ag 2.5; 1.13), de sorte que ela terá êxito. A carestia enviada pelos céus (1.10s.) se transformará em salvação: “Mas desde este dia vos abençoarei” (2.19; Zc 8.9ss.). Mais ainda: em breve Deus abalará céus e terra, para que os povos tragam seus tesouros, a fim de que o futuro templo supere em brilho o templo destruído: “Minha” — de Javé, não de Israel — “é a prata, meu é o ouro.” (Ag 2.6-9.) Portanto, a salvação que profetas anteriores como Dêutero-Isaías e Trito-Isaías esperavam, ainda está por vir, mas já irrompe com o novo templo (2.9).

De fato Ageu tem sucesso com seu apelo; a obra inicia logo em seguida (1.12ss.) e tem continuidade (2.1ss.; Ed 5.1s.; 6.14). Mas Ageu negou a um(a) (parcela do) povo a participação na obra e com isto o acesso ao templo? A instrução sacerdotal sobre o que é puro e o que é impuro, que alerta sobre o perigo e o poder da impureza, conflui para a percepção profética: “este povo”, apesar de todas as obras de suas mãos e de seus sacrifícios, é impuro (2.10-14). Costuma-se atribuir (desde J. W. Rothstein) a designação imprecisa “este povo” à população do antigo Reino do Norte, portanto àqueles que seriam mais tarde os samaritanos (Ed 4), a população que, depois que foi reassentada à força pelos assírios, teve de assimilar levas de estrangeiros com suas respectivas religiões (2 Rs 17). Ageu já segrega a comunidade deste grupo, para rechaçar de antemão um eventual sincretismo da fé em Javé? Ou será que Ageu tacha, tal qual seus precursores proféticos (cf. apenas Is 6.4; Ez 36.25; 37.23), seu próprio povo de “impuro” (K. Koch)? Tanto maior seria então o contraste entre a promessa de salvação por parte de Deus e a situação deste mesmo povo.

Ageu incentiva o comissário persa, designado para atuar em Judá, *Zorobabel*, neto do rei Joaquim, deportado em 598 a.C. para a Babilônia, e o sumo sacerdote Josué a reconstruírem o templo (2.2ss.; 1.1,12) — as instituições política e sacerdotal estão lado a lado na época pós-exílica. Na última parte do livro Ageu atribui ao davidida Zorobabel dignidade messiânica. Dentro do contexto do estremecimento do mundo (2.6,21) o próprio Deus destroçará os instrumentos de guerra dos povos e instalará seu representante no seu reino de paz (2.22s.). Com isto Ageu parece que renova expectativas de Isaías (9.3ss.), ampliando-as para o nível universal; pelo menos vincula as tradições de Sião e

de Davi. Entretanto, a linguagem expressa a nova situação: Zorobabel é “eleito” para ser, ao atuar como “servo” de Javé (Ez 34.23s. e outras), sinete na mão de Deus (contraposto a Jr 22.24).

Também Ageu se enganou com sua expectativa escatológica iminente (2.6ss.,20ss.), mas plasmou a realidade, ao incentivar a reconstrução do templo, de sorte que marcou por longo tempo a história de fé do Israel pós-exílico e sobretudo manteve viva, em sua situação, a esperança no futuro de Deus.

2. Pouco tempo depois de Ageu, talvez apenas dois meses depois, surge *Zacarias*, que atua por pelo menos dois anos, entre 520-518 a.C. (cf. Ag 1.1 com Zc 1.1; 7.1). O profeta mais novo prossegue com a pregação de salvação do seu predecessor, mas a supera em seu alcance universal (1.7ss.; 6.1ss.) e no profundo reconhecimento da culpa (5.5ss.). Aliás, Zacarias retoma temas de seus precursores proféticos: a dedicação de Deus a Jerusalém, a purificação da comunidade de sua culpa, o retorno da diáspora, a multiplicação de Israel, a derrocada das nações, mas também sua participação na salvação, a conclusão da construção do templo e a expectativa messiânica. Porém os motivos tradicionais são configurados e atualizados de forma autônoma com a utilização de imagens novas. Aí encontramos também dentro da mensagem de salvação, como no livro de Trito-Isaías, acusação e anúncio de juízo (5; 7).

Através das datações precisas, vinculadas à fórmula do evento da palavra (1.1,7-7.1), a primeira parte principal do livro de Zacarias (1-8) se subdivide em três seções. Todavia a introdução e a parte final, com seu sucinto chamado à penitência (1.1-6) e um sermão mais detalhado sobre o jejum (7s.), apresentam características diferentes das predominantes na composição central, constituída de visões e ditos (1.7-6.15). Na moldura encontramos referências retrojetivas explícitas às palavras dos “profetas anteriores” (1.4ss.; 7.7ss.; 8.9ss.); o embaçamento na tradição cresce na época tardia e já prenuncia a validade canônica dos livros proféticos.

O material básico é constituído por um ciclo (redigido na primeira pessoa do singular) de *sete visões noturnas*, que possivelmente tenham sobrevindo ao profeta numa única noite (1.8; 4.1; segundo 1.7, em fevereiro de 519). Da forma como se estruturam — descrição das visões e sua interpretação, pergunta e resposta — estes relatos lembram visões como Am 8.1s. ou Jr 1.13s., embora sejam mais elaborados. Enquanto Amós pode afirmar de si: “Isto me fez ver o Senhor”, nas visões de Zacarias Deus é representado por um anjo intérprete (*angelus interpres*), que dá explicações, faz perguntas e a elas responde, e que até pode provocar a visão (4.1s.,5; 5.3ss. e outras). Desta forma o anjo atua como figura mediadora entre o “Senhor de toda a terra” (4.14; 6.5) e o profeta (cf. já Ez 40.3s.; mais tarde Dn 8; 10).

No ciclo setenário (1.8-15; 2.1-4; 2.5-9; 4.1-6a,10b-14; 5.1-4; 5.5-11; 6.1-8) foi inserida uma outra visão (3.1-7), que na sua forma e no seu conteúdo

é estruturada de modo diferente, dispensa o anjo intérprete e se dirige, ao contrário da série setenária, a uma pessoa específica, o sumo sacerdote Josué. Esta visão foi colocada em quarto lugar, antes da visão messiânica central, com que tem afinidade temática. (Por conseguinte a contagem varia entre I-VII e I-VIII, dependendo da inclusão ou não da visão independente do cap. 3.)

Como já acontece, p. ex., com as visões do livro de Amós (7.9,10-17; 8.3), juntam-se também às visões de Zacarias diversas palavras explicativas, originalmente independentes (1.16s.; 2.10-17; 3.8-10; 4.6b-10; 6.9-15). Parece que por intermédio delas Zacarias transmite as percepções do futuro que lhe ocorreram. Desta maneira as palavras provêm em sua essência de Zacarias, mas dificilmente foram inseridas por ele mesmo na composição, cujo fluxo interrompem.

Parece que se deve atribuir antes à redação do livro do que à pregação do profeta a fórmula que aqui e acolá (2.13,15; 4.9; 6.15) é introduzida no texto e que lembra Ezequiel: “sabereis/saberás (reconhecereis/reconhecereis) que Javé é quem me enviou”. Tal fórmula reforça a veracidade do anúncio profético de salvação, talvez justamente frente ao seu não-cumprimento no presente.

As datações semelhantes no livro de Ageu e Zacarias e os ecos de Ag 1s. em Zc 8.9ss. fazem suspeitar que haja entre a redação de ambos os livros um nexo que, por sua vez, poderia apontar para correlações com a Obra Historiográfica Cronista.

O fato de a redação do livro de Zacarias entender que não só o chamado à penitência (1.1-6) e o sermão sobre o jejum (7s.), mas também a volumosa parte central (1.7-6.15) formam uma unidade recebida em apenas um dia, nos leva a não dar muito crédito a esta cronologia. E mais: será que em 1.3-6; 7.7-14 e também em 8.14ss. não se percebe uma voz mais recente que tem afinidade com a escola deuteronomística (cf. W. A. M. Beuken)? O fato de a conversão ser apresentada como condição para que ocorra a salvação — assim decerto se deve compreender a anteposição de 1.3ss. — contradiz à intenção das visões (1.7ss.). “As visões noturnas formam uma promessa de salvação incondicional”; proclamam “a salvação como uma nova realidade de valor absoluto” (Beuken, p. 112).

- A) 1.1-6 Exortação à penitência (out./nov. 520)
- B) 1.7-6.15 Composição de visões e palavras (fev. 519)
 - 1 1ª visão (vv. 8-13,14s.): homem montado num cavalo castanho, entre murteiras, atrás dele cavaleiros montados em cavalos de outras cores
Vv. 16s.: Dito isolado
 - 2 2ª visão (vv. 1-4): quatro chifres, a serem derrubados por quatro ferreiros
3ª visão (vv. 5-9): homem com cordel de medir para tomar as medidas de Jerusalém
Ditos diversos (vv. 10-17.)
 - 3 Visão intercalada (vv. 1-7): absolvição e investidura de Josué
Ditos diversos (vv. 8-10); pedra diante de Josué

- 4 4ª visão (vv. 1-6a,10b-14): candelabro entre duas oliveiras
Promessas para Zorobabel (vv. 6b-10)
- 5 5ª visão (vv. 1-4): rolo de livro voador, carregado de maldições
- 6 6ª visão (vv. 5-11): mulher no tonel
- 7ª visão (vv. 1-8): quatro carruagens, indo nas quatro direções dos
pontos cardeais
- Coroação simbólica (vv. 9-15)
- C) 7s. Assim chamado “sermão sobre o jejum” (dez. 518; cf. Is 58) com
denúncia e diversas profecias de salvação, em parte posteriores (8.1ss.)

Embora o conteúdo metafórico das visões de Zacarias às vezes seja de difícil compreensão, toda a ênfase recai na intenção das mesmas, como já acontecia com as visões do profetismo anterior, e esta intenção é expressa de forma clara e inequívoca. Na *primeira* visão o profeta enxerga cavaleiros celestes, que Deus enviou para averiguar a situação sobre a terra (cf. Jó 1.7; 2.2). Em resposta à notícia de que a terra jaz quieta e silenciosa, entoam-se lamentos: ao cabo de 70 anos ainda não tem fim a ira divina lançada contra Judá e Jerusalém? Deus, porém, responde com palavras de consolo. Desta forma Zacarias renova e atualiza a mensagem escatológica (de Is 40.1; 66.13; Jr 29.10 e outras) para contestar sua época: o tempo de salvação irrompe, mesmo que a realidade pareça desmenti-lo! Deus é “zeloso” com Jerusalém, está irado contra as nações (Zc 1.15; 8.2). O tempo das nações se esgota. Os quatro chifres da *segunda* visão simbolizam a força dos povos (opressores) que “dispersaram” Israel, cujo poder, porém, foi quebrado (por quatro artesãos). Visto que o número quatro está, como na última visão, representando a totalidade do mundo, a imagem antecipa a esperança apocalíptica da supremacia de Deus sobre os impérios do mundo (Dn 2; 7; cf. Ag 2.22). Na *terceira* visão aparece um homem que mede a extensão de Jerusalém; mas é impedido neste seu empreendimento. A promessa da multiplicação populacional de Jerusalém (Is 49.19s.) se cumpre de forma tão exagerada, que a cidade cresce para além dos limites de seus muros, de modo que somente pode ser protegida pela “glória” de Deus (Ez 43.5; Ag 1.8):

“Jerusalém será habitada como as aldeias sem muros
por causa da multidão de homens e de animais que haverá nela.
Pois eu lhe serei — oráculo de Javé —
um muro de fogo em redor,
e eu mesmo serei, no meio dela, a sua glória.” (2.8s.)

Acréscimos interpretativos apenas tiram a consequência desta expectativa, ao aconselhar que se fuja da Babilônia (2.10ss.; cf. Is 48.20; 43.5s.). O crescimento demográfico deve-se concretizar mediante o retorno da diáspora ou da adesão de “muitas nações” (Zc 2.15; 8.20ss.). Em todo caso se conclama o povo no presente para que se regozije com o futuro de Deus:

“Canta e exulta, ó filha de Sião;
porque eis que venho, e habitarei no meio de ti.” (2.14,17)

A *quinta* (ou sexta) visão (5.1-4) mostra um rolo de livro voador aberto, onde estão inscritas maldições contra ladrões e perjuros; desta forma, ainda antes do tempo da salvação, a comunidade é purificada de malfeitores (trata-se concretamente dos que permaneceram na terra e se apropriaram dos bens dos exilados e não os restituíram quando estes retornaram?) A *sexta* (ou sétima) visão (5.5-11) mantém esta expectativa de que a comunidade será purificada pelo próprio Deus (cf. Ez 36.25; 37.23), usando uma imagem metafórica: a mulher simboliza a iniquidade. Sentada no efa, em que toda a culpa da terra está concentrada, é levada pelos ares por duas mulheres aladas, de Judá para Babel. Ali a mulher deve permanecer como imagem divina em cima de um pedestal no templo. — A *última* visão retoma a primeira, rompe o silêncio ali lamentado: quatro carruagens, puxadas por cavalos de cores variadas, vêm de Deus, passam por entre duas montanhas de bronze na entrada do céu, para seguirem em direção dos quatro pontos cardeais. A junta de cavalos que vai para o norte “faz repousar o Espírito de Javé na terra do norte”, decerto não para descarregar a ira de Javé, mas para motivar os exilados a retornarem ou até incentivar estrangeiros a se filiarem a Israel (cf. 2.10ss.; 8.7s.,20ss.).

As visões externas (1.8ss.; 6.1ss.) delineiam o contexto universal; no centro do ciclo setenário está a *expectativa do Messias* da quarta visão, mais desenvolvida (4.1-6a,10b-14). Sete lamparinas em um candelabro de ouro, cada qual tendo sete bicos com pavio (portanto, no total 49 fontes luminosas), simbolizam os olhos de Deus que vagueiam por sobre a terra e são, falando de modo não-figurativo, a onipotência e onipresença do Senhor do universo. Duas oliveiras, uma à esquerda e outra à direita do candelabro, simbolizam os dois “filhos do óleo” ou ungidos, que estão a serviço de Deus. Com isto se realiza na visão do futuro uma partilha de poderes desconhecida nos tempos pré-exílicos; o chefe político e o chefe religioso, o poder secular e o poder espiritual estão lado a lado, no mesmo nível hierárquico.

Esta expectativa bipartida referente ao futuro só ressoa ainda fora do AT em Qumrã; na liderança da comunidade pós-exílica se impôs o ministério sacerdotal. Também o sacerdote agora é “ungido” (Lv 8.12,30 e outras).

Caso Zacarias, o filho ou neto de Ido (Zc 1.1; Ed 5.1; 6.14), possa ser identificado com a pessoa de igual nome que aparece em Ne 12.16, ele provém, como Ezequiel, de uma família sacerdotal. Desta maneira se explicaria a razão pela qual Zacarias, ao contrário de Ageu, atribui ao sumo sacerdote importância capital na configuração do futuro.

A meta da visão central (4.14) é desenvolvida numa outra visão, em um ato simbólico e palavras. Os dois ungidos, que no princípio ainda permanecem no anonimato, mas depois são mencionados nominalmente, são o sumo sacerdote Josué e o davidida Zorobabel, ao qual já Ageu havia atribuído dignidade

messiânica (2.23). A este, e não ao sumo sacerdote, se promete na palavra intermediária (Zc 4.6b-10) que o templo será concluído: “não por força nem por poder, mas pelo meu Espírito!”

Em contraposição, é o sumo sacerdote Josué quem está no centro da visão inserida posteriormente no ciclo setenário (3.1-7) e estruturada de forma diferente. Diante do anjo de Javé, Josué é acusado por Satanás, o acusador celestial (cf. Jó 1s.). Mas Josué é despidido de suas roupas sujas — e com isto de sua culpa — e vestido com roupa nova, sendo até coroado com um turbante (cf. Lv 16.4; também a palavra de difícil interpretação em Zc 3.8s.). O sumo sacerdote presta votos de obediência e assume não apenas a administração do santuário, mas também recebe a garantia de livre “acesso” a Deus, de modo que Josué pode interceder pela comunidade (3.7; cf. Jr 30.21).

A contrapartida representa a ação simbólica de Zc 6.9ss., que evidentemente foi corrigida mais tarde e, portanto, interpretada de forma muito divergente; trata-se, como as visões, de um relato na primeira pessoa. Zacarias é incumbido de recolher ouro e prata entre os exilados, de mandar confeccionar uma coroa e colocá-la na cabeça de alguém — segundo o atual texto, na do sumo sacerdote Josué. Como ele, no entanto, já está com o turbante na cabeça e a construção do templo (6.12s.; 4.9s.) é tarefa de Zorobabel, a coroação simbólica se referia originalmente com muita probabilidade a Zorobabel; é ele quem é proclamado o “rebento” prometido, sob quem “germinará” (cf. Jr 23.5; também Ag 2.23 e outras). Tem a seu lado o sumo sacerdote (Zc 6.13; 4.14). Mas quando o desenrolar da história não confirma a entronização messiânica, o texto é corrigido — provavelmente não por Zacarias — de modo que a expectativa escatológica não se dirige mais para a história contemporânea, mas para o futuro (6.12).

Zacarias experimenta nas visões que “todo o reino de Deus já está preparado no céu”. “No mundo superior as instituições salvíficas e as funções escatológicas já estão presentes de forma prefigurada.” (G. von Rad).

Segundo K. Seybold (p. 107), a intenção por trás do ciclo visionário é servir de “conclamação para e antevisão da reconstrução do templo em Jerusalém, memorial e escrito programático da restauração do centro cultural no Sião, e desta maneira adquire o caráter de um *hieros logos* do novo santuário”. Todavia, chama a atenção o fato de que o templo é mencionado só esporadicamente e nunca no ciclo de visões (1.16; 4.9s.; 6.12s.). A expectativa de que irromperá o reinado de Deus não extrapola em muito a situação contemporânea do profeta?

Os caps. 7s. são diferentes e no mínimo foram enriquecidos posteriormente com material variado; quanto ao conteúdo têm a ver com a continuação da construção do templo. À pergunta se o jejum ou o luto celebrado no dia da destruição do templo (ou em outras datas comemorativas semelhantes: 7.3,5; 8.19) podem ser agora cancelados, dá-se primeiro uma resposta negativa, já que se menciona a dureza de coração dos ouvintes. Só num segundo momento a resposta é positiva e desemboca numa profecia de salvação: o jejum se torna

alegria (8.19). À expectativa de uma virada se segue uma seqüência de várias promessas (cf. Is 65.17ss.).

Contudo, parece que no tempo subsequente não se abriu mão das cerimônias de jejum, mas se as manteve (cf. Ml 2.13; 3.14). Tanto este detalhe quanto os prenúncios de Zacarias em geral permanecem sendo apenas esperança, mas esperança no triunfo do poder de Deus neste mundo.

3. No cap. 9 do livro de Zacarias inicia algo novo em termos de estilo, linguagem e situação histórica. A redação demarcou três coleções ao colocar três títulos semelhantes: “Sentença. Palavra de Javé...” (9.1; 12.1; Ml 1.1). Os três títulos se referem cada qual a três capítulos, que formam a conclusão do Livro dos Doze Profetas Menores: Zc 9-11; 12-14 e Malaquias. Os dois apêndices ao livro de Zacarias são designados habitualmente, em analogia ao livro de Isaías, *Dêutero-Zacarias* (9-14); ou se distinguem, então, ainda por razões de conteúdo *Dêutero-Zacarias* (9-11) e *Trito-Zacarias* (12-14). Em todo caso, a expectativa de um ataque dos povos, no cap. 14, constitui uma grandeza própria, que tem afinidades com o cap. 12 em termos de temática, mas mesmo assim é diferente. Isso significa que os textos dos caps. 9-14 não podem ser atribuídos a um único autor. Sugeriram-se datações muito variadas, do tempo pré- e pós-exílico. Supõe-se que a primeira parte, mais antiga, seja de 300 a.C. aproximadamente, enquanto que a segunda parte, mais recente, provenha do séc. III a.C. Ambas as partes formaram-se, portanto, depois da campanha vitoriosa de Alexandre Magno, ao redor de 330 a.C. (cf. 9.1-8?), pelo menos dois séculos depois da atuação de Zacarias. Faz-se referência ao cisma samaritano (11.14), aos gregos (9.13) como também aos reinos dos ptolomeus no Egito e selêucidas na Assíria/Síria (10.10s.; cf. Is 19.23s.).

Qual a justificativa para acrescentar passagens tão extensas a Zc 1-8? De fato há um parentesco temático, além de certas coincidências literais (p. ex. 2.14; 9.9 ou 2.9; 9.8). Mesmo utilizando recursos diferentes e variados, também os caps. 9-14 narram como desponta o tempo de salvação: a preocupação de Deus com Jerusalém (9.8,15s.; 10.6; 12; 14), o retorno e a congregação do povo (9.11s.; 10.6ss., inclusive do Reino do Norte; cf. Jr 3.12s.; 30s.), perdão do pecado (13.1ss.), derrocada das nações (9.13ss.; 11.1ss.; 12; 14), anexação das mesmas a Israel (9.7; 14.16ss.), por último, o reinado de Deus:

“Javé será rei sobre toda a terra;
naquele dia Javé será único,
e seu nome, o único.” (14.9,16s.; cf. Dt 6.4.)

Ao duplo ataque dos povos (12; 14), Jerusalém resistirá uma vez (12), mas na segunda vez, não (14); Deus mesmo trará os inimigos que de novo deportarão a metade da população da cidade. Com esta profecia de um juízo depurador (13.7ss.; 14.2ss.) o profetismo tardio continua de forma modificada e parcial o

anúncio de juízo e salvação dos profetas pré-exílicos. Ao lado de textos com uma intenção claramente perceptível encontramos também passagens realmente obscuras (como a fala sobre os pastores em 11.4ss.). Aquele que foi “traspasado”, por quem os jerosolimitas choram (12.10), é uma figura messiânica que teve de sofrer o destino do servo de Deus (Is 53.5)? Em todo caso predomina no princípio (Zc 9.9s.) a expectativa de um rei humilde, que depende da ajuda de Deus e que não está montado num cavalo de guerra, mas num jumento, embora traga com sua palavra a paz para todo o mundo.

9	Vv. 1-8	Ampliação do poder de Javé para o norte e para o oeste (alusão à campanha vitoriosa de Alexandre Magno?)
	Vv. 9s.	Conclamação à alegria pelo futuro rei da paz (cf. Mt 21)
	Vv. 11-17	Palavras de salvação (glosas explicativas): retorno, guerra de Javé
10	Vv. 1s.	Bênção de Deus
	Vv. 3-12	Guerra e retorno (cf. 9.10ss.)
	11.1-3	Cântico sarcástico sobre o que está no alto e cai (cf. Is 2.12ss.; Jr 25.36ss.)
11.4ss.; 13.7-9	O pequeno livro dos pastores (cf. Jr 23; Ez 34; Is 56.9ss.)	
	11.4-14,15-17	Mescla de ação simbólica, visão e alegoria. Pastoreio das ovelhas destinadas à matança Duas varas — “graça” e “união” (cf. Ez 37.15ss.) — símbolo da separação entre os judeus e samaritanos 11.13: 30 moedas de prata (Mt 27.3ss.)
	13.7ss.	Purificação do resto (um terço)
12	Ataque frustrado dos povos contra Jerusalém Derramamento do Espírito. Lamentação pelo “traspasado” (vv. 10ss.)	
13	Libertação de impureza, idolatria e profetismo (extático)	
14	Ataque dos povos, salvação apenas depois da tomada da cidade. Purificação de Jerusalém (a metade; cf. 13.7ss.). Teofania. O resto dos povos adora Javé como rei (vv. 16ss.)	

4. Com certeza os três capítulos de ditos de *Malaquias* constituem a conclusão do Livro dos Doze Profetas Menores. Através do título “Sentença. Palavra pronunciada por Javé contra Israel por intermédio de Malaquias” estes capítulos estão vinculados com Zc 9-11,12-14, formando uma só coleção ou unidade redacional. Todavia, Malaquias atuou aproximadamente um século antes que Zc 9-11, embora seja, por outro lado, mais recente do que Ageu e Zacarias. Em todo caso se discute até mesmo se Malaquias é o nome verdadeiro de uma pessoa e não antes o título de um profeta anônimo: “meu mensageiro” (cf. Ag 1.13; Ml 3.1; 2.7).

Da mesma forma que seu nome permanece incerto, também sua época de atuação só pode ser determinada aproximadamente. Malaquias já tem que

combater abusos (1.6ss.) no (segundo) templo (1.10; 3.1,10); o livro também menciona como elemento contrastante o “governador” (persa) (1.8). Parece que diminuiu o assédio por parte de Edom (1.3ss.), experimentado por Judá depois da destruição de Jerusalém em 587 a.C. (1.3ss.). O fato de que se faz necessário regulamentar questões matrimoniais (2.10ss.) e a oferta do dízimo (3.8ss.) decerto pode ser compreendido como uma alusão vaga à época de Esdras e Neemias (Ed 9s.; Ne 13.10ss.,23ss.). Assim, o profeta a que se atribui o material básico do livro de Malaquias deve ter atuado no século V a.C., provavelmente na primeira, mas eventualmente também na segunda metade do século.

O gênero da controvérsia, que encontramos ocasionalmente nos profetas mais antigos e com maior freqüência em Dêutero-Isaías, predomina no livro. Características são perguntas (1.2s.,6; 2.10 e outras) ou citações (2.17; 3.13s.). O profeta retoma as concepções (céticas) de seus ouvintes e de certo modo adota uma “pregação dialogada” (poimênica), desdobrando sua mensagem em resposta a perguntas feitas.

- 1.2-5 Amo-vos e odeio Edom (cf. Ez 35; Ob; Is 63)
 Livre eleição de Deus
- 1.6-2.9 Denúncia (1.6ss.) e anúncio de juízo (2.1ss.) sobre sacerdotes. Sacrifício com falhas, impuro (cf. Dt 15.21; Lv 22.20ss.)
 “É grande entre as nações o meu nome.” (1.11)
 A aliança com Levi (cf. Dt 33.8-11) é rompida (2.4-9)
- 2.10-16 Denúncia contra o povo por causa de divórcios (vv. 13ss.) e casamentos mistos (vv. 11b,12, decerto acréscimo; cf. Ed 9s.; Ne 13)
 “Não temos todos um *único* Pai?” (Ml 2.10; cf. 1.6)
 “Odeio o repúdio [divórcio].” (2.16)
- 2.17-3.5 Purificação da comunidade (cf. Zc 5)
 “Quem pratica o mal é bom aos olhos de Deus” (2.17)?
 Deus vem para o juízo (3.1,5; cf. 2.3,9)
 “Eis que eu envio o meu mensageiro que preparará o caminho diante de mim.” (3.1)
 “Quem pode suportar o dia da sua vinda?” (3.2; Jl 2.11)
- 3.6-12 Promessa de bênção condicional
 “Tornai-vos para mim, e eu me tornarei para vós outros.” (3.7; Zc 1.3)
- 3.13-21 O “sol da justiça” nasce por sobre os que temem a Deus.
 “Vós dizeis: Inútil é servir a Deus.” (v. 14; cf. Sf 1.12)
 Livro memorial de Deus (v. 16; cf. Êx 32.32s.; Dn 12.1; Sl 139.16; 56.9 e outras)
 O destino dos piedosos e dos ímpios (vv. 18ss.; cf. Sl 1.6)
- 3.22,23s. Conclusão do Livro dos Doze Profetas Menores
 Exortação (deuteronomística) lembra (além da profecia) a lei de Moisés
 Retorno de Elias

Fazendo frente às dúvidas, Malaquias insiste no irrevogável amor de Deus para com seu povo (1.2): Deus se mostrará magnânimo diante de Israel (1.5),

mas zelará por sua honra (1.6; 2.2). Desta forma Malaquias continua a expectativa de salvação, mas também o anúncio de juízo, que — ao contrário do profetismo pré-exílico — se restringe a grupos da comunidade. À promessa de eleição e salvação segue a acusação de que os sacerdotes não oferecem os sacrifícios de forma correta. Com isto Malaquias retoma a crítica profética contra os sacerdotes (Os 5.1; Is 28.7; Jr 2.8 e outras), levando muito a sério, porém, a correta execução do culto como forma de obediência respeitosa a Deus (Ml 1.6ss.; 3.6ss.,3s.).

Nos diálogos reais ou retóricos percebe-se a decepção causada pelo atraso no cumprimento das promessas de um Ageu ou Zacarias. Mas contra todo o ceticismo Malaquias de certa forma pleiteia um voto de confiança na palavra de Deus: Deus não muda, mantém as promessas de bênção e salvação (Ag 2.9,16; Zc 8.9ss.), embora as faça depender da obediência e do temor a ele (Ml 3.6ss.,17ss.). Deus eliminará abusos, purificará a comunidade de malfeitores que não o temem, como feiticeiros, adúlteros e perjuros (3.5,19; cf. Zc 5). Em contraposição não encontramos em Malaquias a esperança na derrocada dos povos (cf., porém, a expectativa universal, provavelmente mais recente: 1.11).

Antes do juízo Deus envia um mensageiro — dificilmente o próprio profeta, antes um personagem do futuro. Ele preparará o caminho de Deus (3.1; cf. Is 40.3s.). No apêndice conclusivo do Livro dos Doze Profetas Menores este mensageiro é identificado com o profeta Elias, que retornará e reconciliará os pais com seus filhos. A união das gerações não constitui a condição básica para a transmissão da fé (Êx 13.8,14 e outras)?

§ 23

JOEL E JONAS

1. A época de atuação de *Joel*, filho de Petuel, não é revelada nem pelo título do livro nem de qualquer outra forma; ela apenas pode ser inferida a partir da mensagem. Por conseguinte há uma ampla gama de teorias, mas mencionaremos apenas as duas propostas principais. Por um lado, Joel é datado na era pré-exílica tardia. Seria então contemporâneo de Jeremias, com sua expectativa de salvação talvez até antagonista deste profeta. A situação política agitada daquela época, a pressão exercida pelos babilônios ou também o destino turbulento dos últimos reis, porém, não se refletem no livro. A expectativa do juízo sobre os povos que dispersaram e venderam Israel (4.2s.,17) pressupõe, antes, a catástrofe de 587 a.C. Neste caso o santuário (1.14; 2.17) teria que ser o segundo templo em Jerusalém, que está protegida de novo por um muro (2.6ss.). Características para a época tardia também são as múltiplas afinidades lingüísticas com a pregação dos profetas mais antigos.

As correspondências entre Jl 4.16,18 e Am 1.2; 9.13 devem ter sido o motivo para que se colocasse o livro de Joel antes do livro de Amós (como acontece no texto hebraico, mas não no texto grego, onde a seqüência é: Os — Am — Mq — Jl — Ob — Jn). Interpretava-se o profetismo mais antigo com o espírito do profetismo mais recente ou procurava-se estabelecer uma ordem cronológica dos profetas — de acordo com a compreensão da época posterior?

Joel tem o culto e os sacerdotes em alta estima, ao contrário dos profetas literários pré-exílicos (1.9,13s.,16; 2.14ss.). Ele pode, por isso, ser considerado “profeta cultual”? É difícil responder a esta pergunta de forma inequívoca, visto que na época pós-exílica o culto tem importância maior para o profetismo em geral, especialmente para Malaquias. De fato, Joel deve ter estado bastante próximo de Malaquias e provavelmente atuou por volta do ano de 400 ou no século IV a.C.

A grosso modo o livro de Joel se subdivide em duas partes (caps. 1-2; 3-4). Estiveram juntas desde o princípio — desconsiderando-se o acréscimo posterior em prosa (4.4-8) —, constituindo obra literária de *um único* autor? Não raro se manifestaram dúvidas a respeito. Mas motivos principais, tal como a palavra-chave do “dia de Javé”, se repetem (2.1ss.; 3.4; 4.14; cf. também 2.10; 4.15). Cabe ressaltar que ambas as partes se encerram com uma afirmação sobre

o reconhecimento de Javé (2.27; 4.17), formando assim uma unidade carregada de tensão. A estrutura geral forma uma espécie de composição litúrgica, constituída de lamentações (1.4-20; 2.1-17) e promessas de salvação (2.19ss.; 3s.). Nelas Joel retoma os temas habituais da expectativa escatológica do profetismo exílico/pós-exílico: derrocada dos povos, bênção, salvação e redenção de Jerusalém. Mas é característico para o profeta que ele parte de uma situação de calamidade concreta, contemporânea. Assim como, p. ex., Ageu (1.6ss.; 2.16ss.) se reportou à situação econômica desfavorável de seu tempo, também Joel toma como ponto de partida para sua mensagem uma grave praga de gafanhotos e uma estiagem.

A) Caps. 1-2

- 1.2-20 Lamentação sobre a praga de gafanhotos e a estiagem
 - Vv. 2s. Chamado à manutenção da tradição através das gerações: Aflição (v. 4) e salvação por Javé (2.18)
 - Vv. 5-14 Convocação do povo à lamentação
 - V. 15 Clamor: “O dia de Javé está perto!” (Sf 1.7; Is 13.6 e outras)
 - Vv. 16-18 Lamentação de um grupo (“nós”)
 - Vv. 19s. Súplica (“a ti (...) clamo”) do profeta como recitador /liturgo
 - 2 Nova lamentação e atendimento da oração
 - Vv. 1s. Alerta: O dia de Javé está chegando (cf. Sf 1.14s.)
 - Vv. 3-11 Descrição do inimigo
 - Vv. 12-14 Chamado à penitência
 - Vv. 15-17 Nova convocação à lamentação popular
 - V. 18 Fim da aflição
 - Vv. 19s. Resposta de Deus (“oráculo de atendimento”): Bênção, expulsão do “que vem do norte” (gafanhotos, exército?; cf. Jr 1.14s.)
 - Vv. 21-24 Chamado à alegria e gratidão
 - Vv. 25-27 Nova promessa de salvação, tendo por objetivo o conhecimento de Deus (2.27; 4.17)
- Nos caps. 3 e 4 a contagem dos versículos varia de acordo com as versões adotadas.

B) Caps. 3-4

- 3 Derramamento do Espírito (vv. 1s.)
 - Sinais no céu e na terra (vv. 3s.), salvação em Jerusalém (cf. Ob 17)
- 4 Juízo sobre as nações em Jerusalém (cf. Is 17.12ss.; 29.5ss.; Ez 38s.; Zc 12; 14)
 - Vv. 4-8 Intercalação em prosa
 - Vv. 18-21 Apêndice depois da afirmação final sobre o conhecimento de Deus: 4.17

Numa moldura narrativa (1.4; 2.18s.) está inserida uma dupla lamentação, acompanhada por um chamado à penitência. Ao relato introdutório sucinto sobre a situação de calamidade (1.4) segue um chamado mais extenso, com diversas estrofes, convocando para um jejum ou, então, uma lamentação do povo (cf. Zc 7s.; Is 63). Na situação catastrófica atual Joel vê sinais dos tempos, qual seja, presságios do juízo final: “O dia de Javé está perto!” (1.15; 4.14; cf. já Am 5.18ss.; Is 2.12ss.; sobretudo Sf 1.7ss.). Nesta perspectiva escatológica (2.1s., 10s.) Joel convoca o povo pela segunda vez para o lamento público: um inimigo trazido por Deus está se aproximando de Jerusalém! Neste ponto a praga de gafanhotos é retratada com motivos do esperado ataque das nações (Is 5.26ss.; Jr 4-6; Ez 38s.; sobretudo Is 13), tornando-se, com isso, indicativa de um evento escatológico-apocalíptico: “Grande é o dia de Javé, e mui terrível! Quem o poderá suportar?” (2.11; 3.4; Ml 3.2). A possibilidade de salvação é introduzida pelo chamado à penitência:

“Rasgai o vosso coração, e não as vossas vestes,
e convertei-vos a Javé vosso Deus!
Porque ele é misericordioso, e compassivo,
e tardio em irar-se, e grande em benignidade,
e se arrepende da desgraça.
Quem sabe se não se arrependerá novamente...”
(2.13s.; cf. Jn 3.8ss.; também Êx 34.6s. e outras.)

Será que o chamado à penitência foi atendido espontaneamente? Em todo caso se descreve de maneira sucinta a mudança que ocorreu: Javé “mostrou-se zeloso” (cf. Zc 1,14; 8.2) por compaixão com sua terra e seu povo, promete salvação, nova bênção, reparação das perdas: “Não vos entregarei mais ao opróbrio entre as nações” (2.18s.). — Todo o desenrolar da ação: lamentação, chamado à penitência, atendimento e promessa de salvação foi considerado tão extraordinário, que se julgou importante transmiti-lo de geração em geração (1.2s.).

As promessas de salvação da primeira parte (2.19s., 25-27) são desenvolvidas amplamente nas profecias da segunda parte do livro (caps. 3s.). O derramamento do Espírito concede o dom da profecia para todos, sem distinção de idade, sexo e posição social, proporcionando com isto para todos uma relação direta com Deus e a capacidade de prenunciar o futuro:

“Depois disto,
derramarei o meu espírito sobre toda carne.
Vossos filhos e vossas filhas profetizarão,
vossos anciãos terão sonhos,
vossos jovens terão visões.
Mesmo sobre os escravos e sobre as escravas,
naqueles dias, derramarei o meu espírito.”
([Na versão de Almeida, 2.28s.] 3.1s.; interpretado no sentido universal em At 2.)

Por causa da culpa dos povos, Deus os conduz a Jerusalém: “Ali eu me sentarei para julgar todas as nações dos arredores.” (4.2,12.) Assim como o *único* Deus (Jl 2.27) acaba com a praga de gafanhotos e a estiagem, ele também protegerá seu santuário no juízo final. Quem “invocar o nome de Javé” será salvo na Jerusalém intocável (3.5; 4.16s.; cf. Sl 46; 48).

2. Muito mais longe vai a esperança manifesta no *livreto de Jonas*, que é da mesma época ou um pouco mais tardio. Dentro do Livro dos Doze Profetas Menores constitui uma grandeza singular, pois não é uma coleção de ditos proféticos (cf. apenas 3.4), mas uma *narrativa* profética em prosa. Retoma, às vezes até na linguagem, a forma da tradição do profetismo pré-literário, como as narrativas sobre Elias ou também os relatos na terceira pessoa no livro de Jeremias. Em sua forma literária elaborada o livreto de Jonas tem afinidade com a narrativa da moldura do livro de Jó, os livros de Rute ou Ester. Podemos considerá-lo uma novela de caráter didático e (sobretudo no cap. 4) detectar traços irônicos. Compõe-se de vários episódios distintos. Três episódios em que o profeta rebelde está diante de Javé (1.1-3; 2.1-3.3; 4.1-11) circundam dois episódios onde o profeta encontra pagãos e é envergonhado pela conduta destes (1.4-16; 3.4-10). Os personagens e a ação mostram traços típicos, idealizados: a “maldade” de Nínive representa a conduta da metrópole mundana (1.2; 3.2s.,8; 4.11; cf. Gn 10.12), enquanto Jonas encarna o ouvinte ou leitor israelita que deve ser levado a perceber a bondade espontânea de Deus (4.2) para com os pagãos.

Segundo 2 Rs 14.25, um profeta no mais desconhecido, de nome Jonas, filho de Amitai, prediz ao rei Jeroboão II (787-747 a.C.), do Reino do Norte, que recuperará territórios perdidos. Em tempos pós-exílicos este “profeta de salvação nacional” se torna “herói” — o nome Jonas, “pomba”, sugere já sua natureza inconstante ou antes insensata? — na narrativa didática sobre a misericórdia de Deus para com os estrangeiros. Provavelmente porque Jonas viveu mais ou menos na mesma época do profeta Amós, o livro de Jonas, que surgiu no século IV ou talvez só no século III a.C., foi colocado posteriormente no atual lugar, tão no início dentro da sequência do Livro dos Doze Profetas Menores.

Entre ambas as metades do livro (caps. 1s.; 3s.) há certas tensões, p. ex. no uso do nome de Deus, que também se tentou resolver pela crítica literária. Mas o livreto é literariamente bastante coeso, mesmo que tenha assimilado diversas tradições e motivos narrativos (p. ex. do homem na barriga do peixe).

Jn 1-2	No mar
1.1-3	Introdução: missão e fuga
1.4-16	No navio: da ameaça de uma tempestade até a calmaria dos ventos
2.1-11	Jonas fica três dias e noites na barriga do peixe
	Vv. 3-10: Salmo de ação de graças (decerto acréscimo)

Jn 3-4	Em terra
3	Nova missão (vv. 1-3), pregação em Nínive (v. 4), jejum de penitência de seres humanos e animais (vv. 5-9) e o arrependimento de Deus (v. 10)
4	Ira de Jonas por causa da graça de Deus

Uma camada recente do livro de Jeremias reflete sobre o procedimento de Deus para com as nações, contrapõe ameaça e promessa e chega a uma conclusão genérica e de princípio, inclusive um tanto estereotipada, que, no caso de uma ameaça, diz:

“No momento em que eu falar acerca de uma nação ou de um reino para o arrancar (...) e destruir, se tal nação se converter da maldade (...), também eu me arrependerei do mal que pensava fazer-lhe.” (Jr 18.7s.)

Esta possibilidade o livreto de Jonas ilustra através de uma história exemplar para realçar a liberdade de Deus em sua atuação (“talvez”: 1.6; 3.9) e para confrontar Israel como que através de um espelho com seu próprio egocentrismo.

Deus incumbe Jonas de pregar contra a metrópole de Nínive, pois sua maldade subiu até os céus. Mas em vez de obedecer (Am 3.8), o profeta foge “para longe da presença de Javé”, indo de navio para Társis (na Espanha?), nos confins do mundo. Entretanto, o fugitivo não consegue escapar de Deus (Sl 139.7ss.). A relação triangular Javé-Jonas-Nínive é preparada pelo episódio do navio; na sua composição heterogênea como também na sua reação a tripulação do navio antecipa o comportamento da metrópole. A tripulação age de forma exemplar quando, no medo e na aflição, “clamavam cada um a seu deus” (1.5). E mais: os marinheiros são levados a reconhecer Javé através de Jonas, que, na sua teimosia, se nega a invocar o seu Deus e não confessa sua culpa, e assumem a profissão de fé no Criador feita por Jonas (1.9,16).

A tripulação só consegue salvar-se da violenta tempestade quando por fim atira Jonas ao mar. O profeta é engolido, a mando de Javé, por um “grande peixe”, que depois de três dias e três noites o cospe fora, lançando-o numa praia (2.1-11). Quando Javé envia Jonas pela segunda vez a Nínive (3.1-3), ele não oferece mais resistência, pois aprendeu a lição, mas apresenta a sua mensagem de forma surpreendentemente concisa: “Ainda quarenta dias, e Nínive será destruída.” A cidade será defrontada com a mesma sorte que Sodoma e Gomorra, mas, apesar do anúncio de juízo incondicional, ainda lhe é dado mais um prazo. A ameaça desperta “fé”; o próprio rei se submete ao ritual de penitência (ao contrário de Jr 36), conclama os seres humanos e animais a participarem da penitência mediante jejum e a se afastarem do mal — na esperança de que Deus talvez revogue mais uma vez a desgraça e aplaque-se a sua ira, “de sorte que não pereçamos” (3.9; 1.6; cf. Jl 2.13s.). Nesta sua reação diante da palavra profética, Nínive representa um exemplo inigualado por Israel (cf. apenas Ez 3.4ss.).

O impacto de sua pregação perturba Jonas. No último episódio onde está

sozinho com Deus diante da cidade, Jonas se torna mais loquaz na sua lamentação e justifica *a posteriori* seu comportamento recalcitrante desde o princípio. Em lugar de Deus (3.9s.) é Jonas quem se zanga e justamente por causa do arrependimento e da compaixão de Deus (4.2). E, embora este tente fazer o profeta compreender seu procedimento através de perguntas e através do crescimento e da morte da mamoneira sombrosa, Jonas persiste na sua teimosia face à bondade de Deus e deseja sua própria morte (cf. 1 Rs 19.4). A narrativa encerra com uma pergunta, deixando assim em aberto a questão e convidando o leitor à reflexão. Por um lado, o livreto confronta o povo de Deus com a constatação: “Nem mesmo em Israel achei fé como esta” (Mt 8.10; cf. 12.41); por outro lado, porém, tenta despertar neste mesmo Israel compreensão para a misericórdia de Deus para com os estrangeiros.

§ 24

DANIEL

1. Dificilmente encontraremos outra obra literária no AT que tenha tido tamanha ressonância como o livro de Daniel com sua doutrina dos quatro reinos universais (2; 7) e a expectativa do Filho do homem (7.13s.). A história é situada na época da passagem do império babilônico ao império medo-persa. Todavia, as informações históricas sobre aquela época, a sucessão de soberanos e reinos, são em parte imprecisas e não confiáveis (5.1,30s.; 9.1 e outras). Em contrapartida, os dados se tornam mais precisos onde se referem aos acontecimentos depois da campanha de Alexandre Magno (11.3s.). No relato visionário ou histórico há inclusive várias referências a *Antíoco IV Epífanes* (2.41ss.; 7.8,20ss.; 8.9ss.,23ss.; 9.26ss.; 11.21ss.), que, em 167 a.C., aboliu o culto jerosolimita (8.12s.; 9.27; 11.31,36s.; 12.11) e tentou helenizar o judaísmo à força. Nesta época difícil e atribulada, em que estava em perigo a própria sobrevivência da fé judaica, o autor escreveu seu livro, por volta de 165 a.C. Embora assista ainda ao levante dos macabeus (desde 166), vê nele apenas um “pequeno socorro” (11.34), pois espera a salvação decisiva do próprio Deus. A reconsagração do templo (164 a.C. com a festa da Dedicação do Templo, “Hanukka”) e a morte de Antíoco IV (163 a.C.) não mais se refletem no livro (cf. o presságio diferente em 11.40ss.).

Na confrontação, o judaísmo se divide em simpatizantes do helenismo e grupos que se mantêm fiéis a Deus mesmo em tempos de perseguição (11.32ss.). Supõe-se que o autor seja um dos “sábios” (11.33; 12.3) que fazem parte do círculo dos “fiéis” (hassidim, assideus; 1 Mac 2.42; 7.13). Estes se dispõem a ir ao extremo e submeter-se, se for preciso, ao martírio (Dn 11.33,35), embora esperem por uma reviravolta exclusivamente com o despontar do reino de Deus — “sem auxílio de mãos” humanas (2.34,45).

O surgimento tardio do livro explica por que não foi mais incluído no cânone profético (hebraico), mas entre os “escritos”. Apenas a tradução grega e as traduções subseqüentes colocam o livro, por motivos justificados, entre os livros proféticos (cf. Mt 24.15).

A Bíblia grega apresenta quatro extensas complementações apócrifas. No cap. 3 se inserem a oração de Azarias, que lembra a lamentação do povo em Dn 9.4ss., e o cântico dos três jovens na fornalha ardente. Mais dois acréscimos encontramos no final

do livro: a narrativa de Bel e o dragão, que ridiculariza toda adoração de imagens, e a história de Susana, que exalta a sabedoria de Daniel.

2. Vivendo no início da época dos macabeus, o autor se vale em sua narrativa de um personagem que há muito tempo é considerado justo e sábio (Ez 14.14,20; 28.3; também conhecido de Ugarite) e o faz atuar na época do exílio, de Nabucodonosor até Ciro. Enquanto que na primeira metade do livro, constituída de narrativas ou lendas (caps. 1-6), se fala de Daniel na terceira pessoa, este passa a ser o autor nas visões da segunda parte (caps. 7-12), falando de si mesmo na primeira pessoa, depois de uma breve transição (7.1; 10.1). Por conseguinte, nota-se no próprio livro a passagem do *anonimato* para o *pseudonimato*, que é característico para o apocalipsismo posterior (Abraão, Baruque, Enoque, Esdras e outros). O desenrolar da história até a época do autor apocalíptico do livro de Daniel e os acontecimentos esperados no futuro são considerados uma sucessão de eventos predeterminados e prenunciados há muito tempo. Por isto se impõe ao Daniel da época exílica a condição de manter sigilo sobre seu conhecimento do futuro (12.4,9; 8.26).

Como já sugerem certas irregularidades na composição geral, o autor recorre na primeira parte — “biográfica” — do livro em grande parte a material narrativo *mais antigo*, que ainda desconhece as tribulações do tempo de Antíoco IV. Este material circulava de forma oral, em narrativas isoladas (p. ex., caps. 3; 4s.; 6) ou já estava compilado numa coleção?

A partir da transmissão oral talvez se explique também o fato surpreendente de que, depois da descrição introdutória da situação, escrita em hebraico (no cap. 1), se conserva uma extensa parte central (2.4b-7.28) — mais ou menos preexistente — em *aramaico*. Mas o autor aproveita esta troca de idiomas como recurso para sua exposição: ele passa a usar a língua aramaica justamente no início de um discurso (2.4b; cf. Ed 4.8). Os capítulos 2 e 7, que formam uma unidade temática, utilizam, além disso, no início e no fim da narrativa intermediária uma linguagem comum (O. Plöger).

Muitas vezes o livro de Daniel retoma tradições *proféticas*, como em narrativas, visões, audições, motivos isolados ou quando fala da reação do profeta diante da revelação (9.3; 10.2s., 8ss., 15), que lembra Ezequiel. Se já nas visões de Zacarias aparece um anjo intérprete, que serve de intermediário entre Deus e o profeta, este anjo mediador (4.10; 7.16) recebe agora um nome: Gabriel (8.15ss.; 9.21ss.). Entre os anjos das nações, os representantes celestiais das potências terrestres, Miguel se apresenta como padroeiro de Israel (10.13, 20s.; 12.1). Antes de mais nada o livro de Daniel tenta manter viva a *escatologia* profética (tardia), mesmo que — ao contrário dos profetas — tente prever o futuro por meio de cálculos. A definição dos últimos tempos, esperados num futuro próximo, mais ou menos três anos e meio depois da profanação do templo por Antíoco, se torna mais clara à medida que se desenvolvem as visões (7.25; 8.14; 9.24ss.; 12.7), até que o curso dos acontecimentos obriga o próprio autor ou uma terceira pessoa a fazer pequenos retoques (12.11s.).

3. Assim, o livro de Daniel continua tradições proféticas, associadas a concepções sapienciais (1.17,20; 2.20ss. e outras), e está, ao mesmo tempo, no princípio da literatura “*apocalíptica*” no sentido mais estrito do termo. (Pode ser, no entanto, que partes do livro extracanônico de Enoque sejam mais antigas.) O termo “*apocalipse*” indica o conteúdo principal desta literatura: “*desvelamento, revelação*” do desenrolar e do final da história. Todavia, a passagem do profetismo tardio para o apocalipsismo é fluida, de modo que não podemos determinar uma delimitação rígida. Na profecia sobre a invasão e a derrocada de Gogue (Ez 38s.), nas visões noturnas de Zacarias (Zc 1-6), nas expectativas do dia de Javé no livro de Joel e do Trito-Zacarias (Zc 12-14), na esperança por um novo céu e uma nova terra (Is 65.17; 66.22) e no anúncio de um juízo universal no “*Apocalipse de Isaías*” (Is 24-27) já se prepara o terreno para o pensamento apocalíptico com o tema da imposição do poder de Deus neste mundo.

Is 24-27, um trecho coeso em si, que não pode ser atribuído a Isaías, localizado no adendo aos oráculos sobre as nações no livro de Isaías, ainda não constitui um apocalipse, no sentido estrito do termo, embora já se reconheçam aí certos motivos apocalípticos (24.21s.; 26.19; 27.1 e outras). Como acontece frequentemente no profetismo pós-exílico, pressupõe-se também nestes capítulos que já existam os escritos proféticos mais antigos, que são atualizados dentro de uma perspectiva universal. A unidade forma uma composição que não é muito clara nos seus pormenores e provavelmente só se estruturou de modo gradual. A pesquisa distingue (desde B. Duhm) pelo menos entre expectativas escatológicas (Is 24.1ss., 16ss. e outras) e cânticos — introduzidos posteriormente? (24.10ss.; 25.1ss.; 26.1ss. e outras) — que em grande parte celebram a queda de uma cidade anônima. Os aspectos teológicos mais pertinentes encontramos em passagens que talvez sejam mais recentes (24.21-23; 25.6-8) e que exprimem a esperança num reinado de Deus que englobe todos os povos, tendo até uma dimensão cósmica. Esta esperança vencerá até a própria morte — segundo um acréscimo decerto ainda mais recente (em 25.8; cf. 26.19).

4. O tema em si do livro de Daniel é a relação entre o domínio sobre o mundo e o senhorio de Deus. Enquanto que as narrativas da primeira parte objetivam o reconhecimento de Deus por parte do soberano do mundo e com isto visam a aceitação do *senhorio de Deus* na atualidade (2.46s.; 3.33; 4.22s., 31ss.; 5.18ss.; 6.26ss.; cf. Sl 145.13), a segunda parte anuncia o despontar iminente do reinado de Deus, que porá fim ao poder político terreno (2.44; 7.27; 9.24; 11.40ss.). Aqui a questão dos “*últimos dias*” está no centro das atenções (2.28; 8.17ss.; 10.14; 12.6,13); pois o tempo do mundo é limitado (11.24ss.). Face a este futuro que transforma as condições vigentes, o autor apocalíptico tenta consolar seus contemporâneos atribulados, conclamando-os a manterem-se fiéis na fé, esperançosos e persistentes.

I. Dn 1-6 Narrativas ou lendas sobre Daniel, escritas na terceira pessoa do singular
a) No tempo de Nabucodonosor

- 1 Educação de Daniel e de seus três companheiros na corte babilônica
 - 2 Sobre o fim dos impérios do mundo. Sonho de Nabucodonosor: uma estátua de vários metais, destruída por uma pedra
 - 3 Sobre a firmeza na fé: os três companheiros de Daniel são salvos da fornalha ardente
 - 4 Sobre a humilhação do soberano do mundo. Sonho de Nabucodonosor, divulgado em todo o mundo: a árvore do mundo é cortada (3.31-4.34)
 - b) No tempo de Belsazar/(Baltazar)
 - 5 Sobre a punição do soberano: inscrição misteriosa depois da profanação dos utensílios do templo durante a ceia de Belsazar
 - c) No tempo de Dario, “o medo”
 - 6 Sobre a firmeza na fé de Daniel: salvação da cova de leões
- II. Dn 7-12 Visões relatadas pelo próprio Daniel
- a) Ainda no tempo de Belsazar
 - 7 Quatro animais, juízo de Deus e Filho do homem
 - 8 Luta entre o carneiro (Pérsia) e o bode (Alexandre Magno)
 - b) No tempo de Dario, “o medo”
 - 9 Interpretação da palavra de Jeremias dos “70 anos” como 70 semanas de anos
 - c) No tempo de Ciro, rei da Pérsia
 - 10-12 Visão final
 - 10: Diálogo com o anjo junto ao grande rio (Eufrates)
 - 11: Retrospectiva histórica em forma de profecia, de Ciro até Antíoco IV. Juízo (11.40ss.) e redenção (12.1ss.) nos últimos dias
 - 12: Ressurreição. Certeza do final.

O livro inicia sua análise histórica na época em que Israel perde sua autonomia política. No terceiro ano do governo de Jeoaquim — durante a primeira deportação, 597 a.C. — Daniel, chamado Beltessazar/(Baltassar), é deportado de Jerusalém para a Babilônia. Junto com seus três sábios amigos Hananias, Misael e Azarias, que no estrangeiro ganharam os nomes de Sadraque, Mesaque e Abede-Nego (1.6; 2.26), é instruído na corte de Nabucodonosor no idioma e na sabedoria dos caldeus ou babilônios. Apesar de observarem rigorosamente as prescrições alimentares dos judeus, os quatro apresentam aspecto melhor do que todos os outros (cap. 1). Quando então Nabucodonosor se inquieta com um sonho seu, espera que seus sábios caldeus saibam não apenas interpretar, mas também contá-lo. No momento em que os sábios por sua vez tomam a palavra, o livro passa à língua aramaica (2.4b). Embora a incumbência seja difícil demais para os adivinhos caldeus, Daniel e seus amigos solucionam a dupla tarefa, revelando o “Deus nos céus, o qual revela os mistérios” (2.28,22,47; 4.6; 5.11ss.; cf. Gn 41.16,38): o sonho trata de uma estátua que da cabeça aos pés é de ouro, prata, bronze e ferro ou barro. Esta

estátua é quebrada “sem auxílio de mãos” humanas por uma pedra que se avoluma até tornar-se um rochedo que “encheu toda a terra” (2.31-35, Almeida). A estátua simboliza quatro impérios sucessivos: provavelmente o império babilônico, o dos medos, persas e ptolomeus/selêucidas. (Maior influência histórica teve a interpretação mais recente que reconheceu no último império Roma: assírios/babilônios — medos/persas — gregos — romanos). O reino de Deus, representado pelo rochedo, esmagará todos estes reinos, mas ele mesmo subsistirá para sempre (2.44).

Se a interpretação de sonho por Daniel antecipa os acontecimentos dos caps. 4s., a imagem e a intenção do cap. 2 lembram muito o cap. 7. A estátua colossal mostra a história universal (desde o tempo do exílio) na forma de um ser humano, e a sucessão dos impérios é corporificada pelo valor decrescente dos metais. Aqui ou no relato dos caps. 7 e 8, onde os poderes políticos aparecem na forma de animais, o livro de Daniel assimila concepções vétero-orientais.

O soberano estrangeiro Nabucodonosor presta culto ao Deus de Daniel e investe a este e a seus amigos em altos cargos honrosos (cap. 2). No episódio seguinte apenas os três companheiros — representantes e exemplos de Israel no exílio — são testados na sua firmeza na fé e na sua coragem em professar a sua fé. Ao se recusarem a adorar uma estátua dourada erigida por Nabucodonosor (transgressão do primeiro e do segundo mandamento), são atirados na fornalha ardente, mas não queimam, já que são protegidos por um ser celestial, “semelhante a um filho dos deuses” (3.25). Como antes, Nabucodonosor louva ao Deus que pode livrar (3.17,29; 6.28). Em razão de sua experiência com “Deus, o Altíssimo” (3.32s.), Nabucodonosor divulga, num edito, entre todos os povos o seu sonho de uma árvore gigantesca que é cortada até sobrar apenas o toco. Com isto se antecipa, segundo a interpretação de Daniel, o destino do próprio Nabucodonosor: o rei insolente (4.27) viverá feito um bicho até que reconheça o Senhor dos céus, que concede poder aos humanos e que os exalta e humilha (4.29; 5.18s.). Somente então Nabucodonosor recuperará seu poder (4.23,31ss.). E é assim que realmente acontece.

No cap. 4 parece que se atribui por transferência a Nabucodonosor material narrativo referente ao último rei babilônico Nabônides, conhecido por sua conduta estranha (cf. a “oração de Nabônides”, achada em Qumran). Assim também se explicaria por que Belsazar (5.1; 7.1; 8.1), que só exerceu a regência na Babilônia durante a longa ausência de Nabônides, aparece no livro de Daniel como rei e sucessor de Nabucodonosor, ignorando-se os soberanos intermediários e contraindo pelo menos três décadas.

Nabucodonosor ainda encontra misericórdia; o mesmo não acontece mais com o “rei” Belsazar. Em um banquete, enquanto que Belsazar bebe dos utensílios que foram roubados do templo de Jerusalém, aparece na parede uma inscrição escrita de forma misteriosa por uma mão. De novo falham os sábios

do rei (2.5ss.; 4.3s.; 5.8,15; cf. Êx 9.11P). Apenas Daniel consegue ler e interpretar o que ali está escrito: *mene, mene, tequel e parsim* — trata-se decerto de três tipos de moeda: a mina, o siclo e (suas) partes, a meia-mina — o que significa: “contado, pesado, dividido”. Isto é, aproxima-se o final do domínio babilônico, o império será repartido entre os medos e persas (cap. 5).

Depois da morte de Belsazar o poder passa para o medo Dario (6.1) — que na verdade foi rei dos persas e não dos medos, pai e não filho de Xerxes /Assuero (9.1) e sucessor de Ciro (10.1). Dario se deixa convencer por funcionários da corte a proibir por escrito e, portanto, de forma irrevogável (6.9,16; Et 1.19; 8.8), que, durante um mês, se dirijam orações a Deus — a não ser ao rei divinizado. Daniel permanece firme em sua fé e por isso é atirado na cova dos leões, mas — como já acontecera com seus três amigos na fornalha ardente — é salvo. Depois disto Dario expede em todos os seus domínios a ordem de temer ao “Deus vivo”, cujo “domínio não terá fim” (6.27; 3.33; 4.31).

A transição da parte narrativa para a parte das visões na primeira pessoa e ao mesmo tempo o centro temático do livro são constituídos pela visão dos quatro animais, que lembra o cap. 2, sendo que os quatro animais representam os quatro impérios do mundo. Ambos os capítulos se vinculam não apenas pelo idioma aramaico, usado pela última vez no cap. 7, mas também pela temática similar; a questão do “fim”, já abordada no cap. 2, predomina na segunda parte do livro. Depois de um leão com asas de águia, de um urso e uma pantera alada, surge um animal com dez (ou onze) chifres, eliminado por um rio de fogo que emana do trono do juízo de Deus, o “Ancião de dias”. Enquanto a pedra, que, segundo o cap. 2, quebra a estátua colossal, simboliza o reino de Deus que por sua vez substituirá os reinos do mundo, aparece então, somente depois do juízo de Deus, uma figura de aparência humana — contrastando com os animais. “Com as nuvens do céu” vem alguém que é “como o *Filho do homem*”; a ele é atribuído o domínio eterno (7.13s.). É representado como indivíduo, e assim também é compreendido tanto no livro de Enoque como no Novo Testamento. Mas, estranhamente, o “Filho do homem” corresponde na interpretação da visão a uma grandeza coletiva — aos “santos do Altíssimo”, que por sua vez recebem o reino (7.18ss.). Trata-se aí de seres celestiais ou do povo escolhido ou (em sentido mais restrito) do povo ainda firme na fé, apesar de oprimido (7.21,25)? Ou Israel aparece somente em 7.27 como “o povo dos santos do Altíssimo”, para, assim, participar do poder? Talvez a visão do futuro também tenha sido reelaborada e reinterpretada. Em todo caso continua extremamente atual na sua forma presente: a série dos dez chifres do quarto animal, isto é, a sucessão dos dez reis, converge no undécimo soberano, o decisivo, Antíoco IV, sob cujo reinado funesto despostrará o reino de Deus.

As imagens da próxima visão parece que foram retiradas do mundo astral. Daniel vê como um carneiro com dois chifres, representando o reino medo-

persa, é pisoteado e morto por um bode com um chifre só, símbolo de Alexandre Magno. No lugar do chifre único surgem quatro chifres (os reinos dos diádocos?). Nasce um chifre adicional (de novo Antíoco IV), que avança não só para o sul e o leste, mas também em direção ao céu, e profana o santuário, de modo que não se podem mais oferecer sacrifícios — mas somente por um prazo limitado, mais ou menos três anos e meio (8.9ss.,23ss.). Depois de uma oração de penitência com confissão de culpa e súplica por salvação (9.4-20; acréscimo posterior?), Daniel recebe a interpretação da profecia dos “setenta anos” de juízo sobre Israel (Jr 25.11; 29.10; Zc 1.12; 2 Cr 36.20s.): compreendendo os anos como semanas de anos (isto é, 490 anos), a antiga profecia aponta para a tribulação presente e a proximidade do fim pelo qual se esperava. Esta atualização mostra exemplarmente o significado da pregação profética para o apocalipsismo e, ao mesmo tempo, a maneira como se relia a tradição, relacionando-a com o presente e o futuro.

Depois de uma introdução extensa, que fala do encontro com um mensageiro de Deus, a última visão (Dn 10-12) acaba de maneira similar num esboço da história (em forma de audição), que enfoca em especial a época de Antíoco IV e que visa anunciar o fim. A queda esperada de Antíoco IV, perto de Jerusalém (11.40ss.) — que, na verdade, não ocorreu desta forma —, representa o início dos últimos dias; a punição do transgressor simboliza o fim da aflição de Israel. O despontar do senhorio de Deus significa não só o domínio do povo de Deus (7.27), mas também a ressurreição de seus mortos. Todavia, participação da redenção apenas aqueles que se mantiverem firmes na fé; o cisma de Israel no presente se confirma no juízo final:

“Muitos [isto é, todos os membros do povo de Deus, ou, então, apenas os fiéis, em todo caso não toda a humanidade],
dos que dormem no pó da terra acordarão —
uns para a vida eterna,
e outros para opróbrio eterno.” (12.2.)

Desta forma os últimos dias cumprem tanto os ameaçadores anúncios proféticos de juízo como também as promessas proféticas de salvação: Deus mantém-se fiel à sua palavra.

IV — POESIA DO ÂMBITO DO CULTO E DA SABEDORIA

§ 25

O SALTÉRIO

1. A poesia veterotestamentária abrange, além dos salmos, p. ex., também grande parte dos ditos proféticos ou da literatura sapiencial. Só raramente aparecem indícios de rima final (como em Jr 1.5; Sl 75.7s.). Com maior frequência encontramos aliteraões (Gn 1.1; Am 5.5; Sl 1.1 e outras). Fundamental é o ritmo frasal, o assim chamado *parallelismus membrorum* (paralelismo dos membros), que combina a identidade na forma com a mudança na terminologia. Como no hebraico ritmo frasal e pensamento, forma e conteúdo em regra coincidem, o final do verso e o final da frase também costumam coincidir.

Os semiversículos, também chamados de membros, estíquios ou cólons, formam um versículo. Este chama-se período, sentença ou, dependendo de sua bi- ou tripartição, dístico ou trístico, bicólon ou tricólon.

Quando os estíquios correspondentes expressam o mesmo pensamento com outras palavras, falamos de paralelismo sinônimo:

“Lava-me completamente da minha iniquidade,
e purifica-me do meu pecado.”
(Sl 51.4s.; cf. 5.2; Is 1.10 e outras.)

Quando ambos os membros do versículo contrastam de forma mais ou menos rigorosa, temos um paralelismo antitético:

“Pois Javé conhece o caminho dos justos,
mas o caminho dos ímpios perecerá.”
(Sl 1.6; cf. 27.10; Pv 10.1ss.)

Quando a segunda parte do versículo ou da frase leva adiante a idéia da primeira, sem repeti-la com palavras diferentes, temos o assim chamado “paralelismo sintético”. Também este se constitui de dois ou três membros, mas dificilmente se percebe ainda o paralelismo do enunciado:

“Javé é a minha luz e a minha salvação;
de quem terei medo?”
(Sl 27.1; cf. 23.1; 1.3; 103.1s.; Is 40.31.)

Destas três formas básicas distinguimos ainda como caso especial o paralelismo parabólico, onde as duas partes do versículo contêm imagem e significado:

“Como um pai se compadece de seus filhos,
assim Javé se compadece dos que o temem.”
(Sl 103.11-13; 42.2; Is 1.3; 55.9-11; Pv 26.14 e outras.)

Versículos de três membros costumam adotar o paralelismo escalonado — também chamado de climático, repetitivo ou tautológico —, que repete algumas palavras decisivas, mas avança o pensamento. Nesta forma se conservou repetidas vezes a tradição vétero-oriental, anterior a Israel.

“Mais que o estrondo das águas torrenciais,
mais imponente que a ressaca do mar,
é imponente Javé, nas alturas.”
(Sl 93.3s.; 24.7s.; 29.1s.; cf. 92.10 e outras.)

Raramente encontramos os assim chamados “versículos curtos”, que não apresentam mais nenhum paralelismo, mas que podem ter sido reunidos em séries similares (Sl 111s.; talvez também séries de preceitos legais como o Decálogo).

Ocasionalmente versículos são juntados, formando “estrofes” que se destacam umas das outras por meio de um refrão (Sl 42s.; 46; Is 9.7-29; 5.25ss. e outras). — No acróstico alfabético as iniciais dos versículos ou das “estrofes” correspondem à ordem alfabética (Sl 9s.; 111s.; 145; Na 1; Lm 1-4 e outras). Este recurso estilístico funciona como técnica mnemônica? Ou pressupõe a transmissão em forma escrita do salmo, visto que o acróstico é percebido muito mais na imagem escrita do que na recitação oral?

Sem dúvida a poesia hebraica também apresenta uma estrutura métrica; esta se baseia numa sucessão determinada de sílabas tônicas e átonas — não numa ordem certa de sílabas longas e curtas. Segundo uma aceção, o assim chamado “sistema alternante”, sílabas tônicas e átonas se alternam quase que regularmente; segundo o sistema mais livre e, por isso, certamente o mais apropriado, o assim chamado “sistema acentuante”, podem seguir várias sílabas átonas a uma sílaba tônica.

Como a pronúncia do hebraico mudou no decorrer do tempo e raramente temos metros puros, é difícil chegar a uma conclusão totalmente convincente sobre o controvertido problema da métrica.

2. Desde tempos remotos cantava-se em Israel nas mais diversas situações, eventualmente com acompanhamento instrumental (Êx 15.20s.; Nm 21.17s., 27ss.; Jz 5; 2 Sm 1.17ss.; cf. Am 5.23 e outras). Enquanto que nos livros históricos Davi já é considerado cantor (2 Sm 1; 22s.) e Salomão, autor de provérbios e cânticos (1 Rs 5.12), a metade do Saltério é atribuída a Davi e dois salmos (72; 127) a Salomão.

Certamente ainda continua aberto a várias interpretações o título *ʾdavid*: “de ou para Davi”. Este título, sem dúvida, indica a origem do salmo somente quando vem acompanhado de indicações mais precisas sobre a situação em questão (Sl 18; 51 e outras).

Todavia, as observações históricas introdutórias foram acrescentadas pos-

teriormente e são, portanto, de pouco valor histórico; elas revelam menos sobre a origem do salmo do que sobre a compreensão do mesmo no tempo em que foi compilado o Saltério. “Javé é o meu pastor” (Sl 23) é um salmo de confiança que dificilmente provém da época davídica, nem o Sl 90 é uma “oração de Moisés”. As historizações secundárias, que ainda aumentam na Bíblia grega, se devem a uma intenção interpretativa que busca situar os salmos numa situação apropriada na história de Israel (compare Sl 51.6 com 2 Sm 12.13).

Uma série de salmos são atribuídos a *guildas de cantores* levíticos que atuavam junto ao templo pós-exílico, como acontece com os Sl 50; 73-83, atribuídos a Asafe (cf. 1 Cr 15.17,19). Um grupo de doze salmos (42-49; 84s.; 87s.) faz parte do “hinário” dos coreítas (filhos de Coré), destinados a louvar “a Javé, Deus de Israel, em voz alta sobremaneira” (2 Cr 20.19; cf. 35.15; 1 Cr 9.19,31). Dificilmente devemos ver nestes cantores do templo os autores, mas antes os transmissores dos salmos. Da mesma maneira como os ditos proféticos foram complementados mais tarde, decerto também as canções mais antigas foram retocadas em tempos mais recentes.

Os salmos podem ser enquadrados de acordo com os títulos ou com palavras-chaves (salmos de entronização, salmos de aleluia) em *coleções* menores ou maiores (v. abaixo o quadro geral). Várias duplicações demonstram que estas coleções originalmente existiam independentemente umas das outras e só mais tarde se agregaram (Sl 14 = 53; 40.14ss. = 70 e outras).

Por quatro vezes, encontramos a doxologia: “Bendito seja Javé...” no final de uma coleção (no final do Sl 41; 72; 89; 106). Esta doxologia permite entender o Saltério, pelo menos *a posteriori*, como uma composição constituída por cinco *livros*, em analogia ao Pentateuco. O Sl 150 pode ser considerado, então, o hino de louvor final. Em contrapartida, a bem-aventurança do Sl 1 e o salmo régio (Sl 2), decerto interpretado de forma escatológica, foram colocados antes do primeiro livro, que contém o extenso e relativamente antigo saltério de Davi (3-41). O segundo livro e uma parte do terceiro contém o assim chamado “saltério eloísta” (42-89). Este saltério reúne diversas coleções menores e utiliza a designação Elohim, “Deus”, em substituição ao nome Javé. Será que aqui o terceiro mandamento é entendido no seu sentido rigoroso ou será que se quer ressaltar — como em outra literatura mais recente (Crônicas, Jó) — a diferença entre Deus e o ser humano?

Estrutura do Saltério

Primeiro livro: Sl 1-41
com doxologia final: 41.14

- Sl 1: Introdução de todo o Saltério:
“Bem-aventurado” será aquele que lê o escrito (o Saltério).
- Sl 2: Salmo régio, decerto considerado antigamente como Sl 1 (cf. At 13.33) e interpretado de forma escatológica.

Sl 3-41: *Primeiro saltério de Davi*
Sl 3-41 (sem 33): “De Davi”

Segundo livro: Sl 42-72
com doxologia final: 72.18s.

Terceiro livro: Sl 73-89
com doxologia final: 89.53

Sl 42-83: *Saltério eloísta*
constituído de três coleções parciais (a-c);
a) Sl 42-49: “Dos *coreítas*”
Percebem-se pelas observações complementares os seguintes sub-
grupos: Sl 42-45; 46; 47-49
Adendo: Sl 50: “De Asafe”
b) Sl 51-72: *Segundo saltério de Davi*
Para ser mais preciso, trata-se de Sl 51-65; 68-70 (conforme a
LXX também: 67; 71): “De Davi”
Percebem-se pelas observações complementares os seguintes sub-
grupos: Sl 52-55; 56-60; 62-64; 65 + 67s.
Adendo Sl 72: “De Salomão” (cf. Sl 127; 1 Rs 5.12)
Epílogo de Sl 72.20: “Findam as orações de Davi, filho de Jessé.”
c) Sl 73-83: “De Asafe”

Sl 84-89: Adendo ao saltério eloísta
Sl 84s.; 87s.: “Dos *coreítas*”
Sl 86: “De Davi”
Sl 88 também: “De Hemã, o ezraíta”
Sl 89: “De Etã, o ezraíta” (cf. 1 Rs 5.11; 1 Cr 15.17ss.)

Quarto livro: Sl 90-106
com doxologia final: 106.48 (= 1 Cr 16.36)

Quinto livro: Sl 107-150
com doxologia final: Sl 150 (v. 6)

Sl 90: “Oração de Moisés” (cf. Dt 32s.)
Sl 93; 96-99; 47: assim chamados *salmos de entronização*
Sl 104-106; 111-117 (sem 114?); 135; 146-150: *salmos de “aleluia”* com o título ou o
fim “Aleluia” (“Louvai a Javé”), concebido como resposta da co-
munidade; cf. 106.48)
Assim chamado Hallel: Sl 113-118 (recitado na Páscoa e por ocasião
de outras festas)
Sl 108-110; 138-145: “De Davi”
Sl 120-134: Cânticos de “*peregrinação*” ou “*graduais*”.
Salmos isolados, como o assim chamado Salmo da Lei 119 (cf. 1; 19)

A tradução grega reúne por duas vezes dois salmos num só (com justa razão, Sl 9s.; Sl 114s. por equívoco) e desdobra dois outros salmos (116; 147). Desta forma varia a contagem na Septuaginta, em geral inferior em um número.

3. Desde o começo os salmos foram analisados sob pontos de vista bastante divergentes:

A interpretação *escatológico-messiânica* já aparece nos primórdios do judaísmo e desde cedo foi adotada na Igreja, mas encontra pouco apoio no próprio texto. Certamente os salmos contêm enunciados sobre o futuro, mas mesmo em textos que estamos tentados a interpretar no sentido escatológico, devido ao seu horizonte universal (como os Sl 96ss.), faltam as fórmulas características para as promessas proféticas como: “naquele dia” ou algo semelhante.

No século XIX se impôs a interpretação *histórica*, que tenta interpretar os salmos a partir da suposta época de surgimento. Todavia, dificilmente os salmos dão a conhecer um contexto ou local histórico específico, porque expressam a situação concreta numa linguagem genérica, típica, caracterizada pelo uso de fórmulas. Não refletem nenhum destino individual único, mas acontecimentos típicos, exemplares, de forma que o mesmo salmo pode ser repetido em uma situação distinta e serve para exprimir o próprio lamento ou louvor. Por isto as datações dos salmos por via de regra são muito incertas e polêmicas. Só o Sl 137 — “Às margens dos rios de Babilônia nós nos assentávamos e chorávamos” — aponta seguramente para a época do exílio. Contudo, não podemos considerar sistematicamente todos os outros salmos pós-exílicos (cf. o comentário de B. Duhm), nem em bloco, pré-exílicos. Temos, antes, de contar com salmos pré-exílicos (p. ex. Sl 2; 24; 29; 45-48; 93; 110) e pós-exílicos.

Com base no método da *história das formas* (criado por H. Gunkel, se bem que houvesse precursores; v. abaixo 4), S. Mowinckel elaborou a interpretação *histórico-cultural*. Compreendeu os salmos como cantos cúlticos e o culto como um drama sagrado, consistindo o evento central numa festa de entronização. Mas a interpretação cúltica continua ainda muitas vezes incerta, porque os pontos de referência são frágeis demais e nossos conhecimentos sobre o culto a Deus em Israel, reduzidos demais (Êx 23.14ss. e outras), para podermos relacionar ambos os aspectos.

Embora os salmos sejam na sua maioria lamentos ou súplicas, foram definidos pelos títulos e pelas doxologias intercaladas como “cânticos de louvor”. Esta é a razão por que se caracteriza o Saltério como “hinário da comunidade do segundo templo” (J. Wellhausen). Mas os próprios salmos dificilmente foram aproveitados, mais tarde, exclusivamente como cânticos no culto (público); eram também orações “pessoais”, individuais (cf. as Lamentações de Jeremias). Em todo caso, devemos distinguir entre a primeira localização e a segunda localização, entre o surgimento e o posterior aproveitamento do salmo — dentro do contexto do culto pós-exílico, como também na coleção dos salmos.

A interpretação *estilístico-literária* (M. Weiss e outros) busca ver em cada salmo uma obra de arte singular, uma unidade em termos lingüístico-estruturais. Mas o peso da tradição não é ignorado quando ela é considerada mera matéria-prima a ser forjada pela criatividade do poeta?

A interpretação na *perspectiva da história da tradição* mostra bons resultados em relação ao Pentateuco, ao explicar o texto a partir de sua formação gradativa no decorrer da história e ao buscar destacar diversas camadas, sejam estas orais ou literárias, a partir dos seus respectivos contextos. Mas a aplicação desta metodologia aos salmos ainda se encontra no estágio inicial.

4. No culto cristão se conservaram em breves fórmulas litúrgicas as duas categorias principais que os salmos usam para falar de Deus: o hino, que se refere a Deus na terceira pessoa (*hallelu-ya*, “louvai a Javé!”), e a súplica que se dirige diretamente a Deus: (*kyrie-eleison*, “Senhor, tem piedade!”)

a) Como “forma básica mais simples e importante do *hino* [salmo de louvor] israelita” (F. Crüsemann) temos o cântico de Míriam, que celebra a vitória de Javé sobre os perseguidores egípcios:

“Cantai a Javé, pois bem alto se ergueu
[ou exaltado ele está],
e precipitou no mar o cavalo e o condutor [de carro de combate].” (Êx 15.21.)

Há o convite, dirigido a um grupo, para que cante ou louve, a que segue a parte principal, introduzida por *ki*, “pois”. Esta parte principal constitui ao mesmo tempo a fundamentação para a convocação ao louvor e o conteúdo desta mesma convocação, pois louvar a Deus significa recontar seus feitos. Esta dupla estrutura, o convite e a parte principal, reaparece mais tarde em extensos hinos, ampliada e distendida de maneira variada (Sl 33; 100; 145-150 e outras). Estes hinos podem adotar, por exemplo, o estilo participial, peculiar dos hinos (104.2ss.; 136.3ss. e outras) ou encerrar, em analogia ao chamado introdutório, com um convite ao louvor (103.20ss.; 136.26 e outras). Ocasionalmente se louva a *atuação de Deus na história* (Sl 135s. e nos assim chamados “salmos históricos” 105s.; 114; 78), com maior frequência, porém, o *poder criador* de Deus e sua benignidade (Sl 96 ou nos assim chamados “salmos de natureza” 8; 19A; 104; cf. 24.1s.; 29), como acontece na fórmula:

“porque ele é bom;
a sua misericórdia dura para sempre”
(Sl 106.1; 107.1; 118.1ss.; 136.1 e outras).

Nos hinos escatológicos o profeta Dêutero-Isaías já conclama o povo a se alegrar com os feitos futuros de Deus (v. acima § 21,2d; cf. Zc 2.14; 9.9s. e outras). Mas também o indivíduo pode se animar a si mesmo: “Bendize, ó minha alma, [isto é, meu eu] a Javé!” (Sl 103s.; 146; 8; Êx 15). Em tais formas individuais o hino paulatinamente se desprende de seu *Sitz im Leben* original no culto (Sl 135.1s. e outras)?

b) Enquanto que o hino se dirige com seu apelo primordialmente à comunidade, a *lamentação* se volta a Deus, constituindo no fundo, portanto,

uma oração: *hosianna* — “ajuda (meu Deus)!” (Sl 3.8 e outras), “Senhor, lembra-te, sê clemente, perdoa!” (Jz 16.28; Am 7.2; também 1 Rs 18.26 ou, em sentido profano, 2 Sm 14.4 e outras). A súplica, junto com a invocação de Deus, é o cerne da lamentação, de modo que seria mais apropriado falar de “cântico de súplica”. A designação “lamentação” provém da justificativa que acompanha a súplica, que consiste num relato da situação vigente, portanto um lamento sobre a aflição.

“Não há um único salmo de lamentação que se limite ao lamento. A lamentação não tem sentido em si mesma (...), pois não se trata de exibir o próprio sofrimento e comiserar-se consigo mesmo, mas de acabar com o sofrimento (...). A verdadeira função da lamentação é lançar um apelo mediante o qual o sofrimento saia de si mesmo e se coloque diante daquele que pode terminar com ele. Vista desta maneira, a lamentação como tal constitui um movimento em direção a Deus.” (C. Westermann, *Forschung am Alten Testament II*, 1974, pp. 255 e 261).

Assim, a forma completa da lamentação consta essencialmente de três partes: invocação, lamento e súplica. Porém costumam se ajuntar a estes ingredientes básicos outros elementos estruturais (a seguir designados pelas alíneas a) até e)), sem que se possa determinar rigorosamente a sua sequência. Na sua estrutura as lamentações do povo (“nós”) e do indivíduo (“eu”) se assemelham:

1. *Invocação* de Deus, muitas vezes acompanhada por uma súplica ou pergunta breve:

“Por que nos rejeitas, ó Deus, para sempre?” (Sl 74.1.)

“Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?” (22.1.)

“Das profundezas clamo a ti, Javé!” (130.1.)

a) Alusão à atuação salvífica anterior de Deus no passado, em especial ao êxodo.

“Remiste” (74.2; cf. 44.2-4; 85.2-4; Is 51.9s.)

2. *Lamento* ou queixa como descrição da aflição ou necessidade: doença, culpa, perseguição por inimigos, abandono por Deus — com as perguntas típicas: “por que, até quando?”

“Por que diriam as nações: onde está o seu Deus?” (Sl 79.10; 115.2.)

“Até quando me esquecerás, Javé?” (13.2.)

Dependendo do sujeito da oração, o lamento pode ser dividido em três elementos (C. Westermann): os inimigos — nós/eu — tu (cf. 13.2s.).

b) Protesto de inocência

“Sondas-me o coração, (...) e iniquidade nenhuma encontras em mim.” (17.3.)

c) Manifestação de confiança ou declaração de confiança

“Tu, porém, ó Deus, és meu rei desde a origem.” (74.12.)

“Quanto a mim, confio na tua graça!” (13.6; cf. 22.10s.; 28.7; 71.6.)

Como a retrospectiva histórica (a), a manifestação de confiança (c) contém ao mesmo tempo motivo para a intervenção de Deus.

3. Súplica

“Restaura, Javé, a nossa sorte!” (126.4; cf. 80.15.)

“Cria em mim, ó Deus, um coração puro!” (51.12s.)

d) Voto que promete louvor e ação de graças após a salvação

“Para sempre te daremos graças.” (79.13.)

“Eu, porém, renderei graças a Javé (...) e cantarei louvores ao [seu] nome.” ([7.17] 7.18; 13.6.)

e) Certeza de atendimento

À súplica pode seguir um oráculo de salvação. Desta resposta, proferida por um sacerdote ou profeta, só restaram raros vestígios nos salmos (12.6; 60.8ss.; 85.9ss.; 107.19s.; 119.25,81; 1 Sm 1.17; Lm 3.57; cf. também a resposta que o próprio salmista encontra em Sl 42.6,12 ; 130.5), explicitamente, porém, na mensagem do Deutero-Isaías (cf. Is 50.4; v. acima § 21.2a).

Tal oráculo de salvação parece que é pressuposto onde a lamentação termina com uma “inversão no estado de espírito” do salmista, a certeza do atendimento da oração por parte de Deus:

“Afastai-vos de mim, malfeitores todos:

Javé escutou a voz do meu pranto!” (Sl 6.9ss.; cf. 28.6ss.; 56.10ss. e outras).

Já lamentações babilônicas apresentam uma estrutura similar, com motivos análogos; decerto Israel a conheceu por intermédio dos cananeus. No mais se percebem ainda diversas relações dos lamentos israelitas com orações vétero-orientais. A peculiaridade dos salmos veterotestamentários é que tanto a comunidade como também o indivíduo se dirigem na aflição, em aplicação concreta do primeiro mandamento, somente a Javé, invocando apenas o seu auxílio. Ele é o médico verdadeiro (Êx 15.26), que mata e vivifica (1 Sm 2.6; Dt 32.39 e outras).

Tanto o hino como também a lamentação tinham originalmente seu espaço no culto. A *lamentação do povo* era recitada em *cerimônias públicas de luto nacional*. Convocava-se o povo para este “jejum” por ocasião de conflitos bélicos, de uma catástrofe natural ou por outro motivo (1 Rs 8.33ss.; 21.9ss.; Jr 36.9; Jn 3.5; Jl 1.5ss.). Depois da destruição do templo em 586 a.C. também se realizavam regularmente dias de “jejum” comemorativos (Zc 7.3ss.). Assim talvez se explique que as lamentações do povo na sua atual forma (Sl 44; 74; 79s.; 83; 85; cf. Lm; Is 63.15ss.; Dn 9) procedem em sua maioria da época exílica/pós-exílica.

Lamentações individuais (Sl 3; 5-7; 13; 22 e muitas outras) decerto se originaram na maioria das vezes no culto. Mas elas podiam ser rezadas também longe do santuário (Sl 42s.), por um doente acamado (Is 38), p. ex. Como há múltiplas ocasiões para dirigir uma súplica a Deus, as lamentações dificilmente

têm um único *Sitz im Leben* em comum. As diversas alusões a perseguições, prisões e doenças deixam entrever um pano de fundo específico, como a situação de um *acusado* (Sl 7; 26 e outros) ou de um *enfermo* (Sl 38s.; 41 e outras) e as instituições de direito sacro correspondentes, como o ordálio ou o procedimento para a reintegração do doente (cf. por último W. Beyerlin, K. Seybold). Entretanto, os salmos por via de regra não são suficientemente concretos, mas genéricos e típicos demais para possibilitar uma conclusão inequívoca. Em última análise, as lamentações pedem pelo restabelecimento da comunhão com Deus.

Independentemente de quais tenham sido as situações concretas de origem, tanto as lamentações do povo como as do indivíduo podem transcendê-las e lamentar a situação humana em geral diante de Deus, como o faz o Sl 90, quando deplora a *transitoriedade* do ser humano (cf. 103.14ss.; 104.29s. e outras). Nos *salmos de penitência* (51; 130; 32; cf. 6; 38; 102; 143) passa para o primeiro plano a confissão do pecado, acompanhada de uma súplica por perdão, que substitui a lamentação sobre a tribulação.

Podemos entender o *salmo de ação de graças* como consequência da lamentação. Agradece aquele que se lamentou e prometeu na aflição: “Eu, porém, renderei graças a Javé” ([Sl 7.17] Sl 7.18; v. acima alínea d)). Depois que experimentou sua salvação, o salmista expressa sua gratidão durante o sacrifício, junto ao santuário: “Cumpro meus votos feitos a ti.” (Sl 66.13; cf. 116.17; 118.19; Jn 2.10.) Todavia, o cântico de ação de graças pode também se desvincular do sacrifício de agradecimento ou até substituí-lo (ambos se chamam em hebraico *toda*; Am 4.5; Sl 50.14). Como o lamento individual, também o cântico de ação de graças se dirige a Deus:

“Render-te-ei graças;
porque me acudiste.” (Sl 118.21; cf. Is 12.1; Jn 2.3.)

Cerne do salmo de ação de graças é o relato do agir redentor de Deus (Sl 40.2ss.) diante da comunidade ou dos convidados (22.23ss.; 66.16; 116.18s.; 118.17). A confissão é transmitida para que outros possam fazer experiências similares. Costuma-se ampliar o relato dos cânticos de ação de graças (30; 32; 41; 66.13ss.; 116; 118; Is 38.10ss.; Jn 2.3ss.; cf. Sl 18 sobre o rei) com uma retrospectiva, introduzindo a dimensão da aflição e da lamentação.

Visto que o hino (“Bendizei a Javé; pois...”) e o cântico de ação de graças (“Render-te-ei graças; pois...”) têm estrutura e provavelmente também origem diferentes, não é aconselhável reunir ambos os gêneros (como faz C. Westermann): o do louvor descritivo e o do louvor narrativo, em uma só categoria, a de “louvor” (cf. F. Crüsemann). Não há consenso se há realmente também cânticos de ação de graças do povo (Sl 124; 129).

Enquanto o cântico de ação de graças nasce do juramento de prestar

louvor, contido na lamentação, o *cântico de confiança* desenvolve a manifestação de confiança: “O Senhor é quem me sustenta a vida.” (SI 54.4] SI 54.6.) A manifestação de confiança, um elemento estrutural (v. acima c)) da lamentação ou também da ação de graças, se emancipou no salmo de profissão de confiança individual (23; 27) ou também coletiva (125; 46 e outras). Porém ressoa ainda o fundo temático da calamidade ou aflição, de modo que a confissão não perde seu vínculo com a realidade, nem contradiz às aparências:

“Javé é o meu pastor: nada me faltará (...).

Ainda que eu ande pelo vale da sombra da morte, não temerei mal nenhum.” (SI 23.1,4.)

c) Três grupos de salmos, que podem estar correlacionados entre si: os salmos *régios*, os salmos de Sião e os salmos de entronização, diferem mais por critérios *temáticos* e da história da tradição do que por critérios relacionados com a história da forma.

Os *salmos régios* (2; 18; 20s.; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144) variam muito na sua forma, estrutura e decerto também no seu *Sitz im Leben*. “Sua unidade interior” se deve simplesmente “ao fato de que todos tratam de reis” (H. Gunkel). Trata-se, no caso, do soberano que está no governo, em regra um davidida (o *cântico nupcial* SI 45, porém, vem do Reino do Norte?). Todavia, os salmos contêm tão poucas referências concretas e contemporâneas e esboçam com tamanha intensidade uma imagem do “soberano ideal” (justiça, longa vida, poder universal; cf. § 2c1), que foi fácil para a época posterior interpretar os salmos em sentido escatológico-messianico.

“Deus e não o rei está em primeiro plano. Como, ao que parece, não houve cânticos nem de glorificação do rei nem autoglorificação do rei, fala-se nos salmos litúrgicos referentes ao rei menos de sua força e de seus feitos do que daquilo que Deus lhe promete, do que pede a Deus e daquilo por que lhe agradece.” (G. Fohrer, *Einleitung in das AT*, pp. 291s.)

Esta dependência do rei se expressa, p. ex., no fato de que lhe são atribuídas a dignidade filial e a soberania apenas mediante uma palavra profética de Deus (SI 2; 89; 110) e ainda no fato de que o rei necessita da oração ou da intercessão (SI 20s.; 72; 144). Já que não se esquece a condição humana do rei (89.48s.; 144.3s.), facilmente se transferem os predicados reais a qualquer outra pessoa, ocorrendo a assim chamada “democratização” (SI 8).

Os *salmos de Sião*, formalmente parecidos com os salmos de confiança do povo (SI 46; 48; 76; cf. 87; 84; 122; 132; 137.3), celebram o lugar onde habita Deus: o Sião. Já os profetas assumem um posicionamento crítico em relação à concepção da inexpugnabilidade da “cidade de Deus” (Is 28.15ss.; Mq 3.11s.) — também diante do ataque do mar e dos povos (também Is

17.12ss. e outras). Será que os salmos de Sião pressupõem um ritual litúrgico associado a uma procissão (Sl 48.13s.; 46.9)?

Mais importante é esta pergunta para a compreensão dos assim chamados *salmos de entronização* ou salmos do rei Javé (47; 93; 96-99), que proclamam o reinado de Deus: “Javé se tornou rei” ou, como também podemos traduzir, “Javé governa como rei” (93.1; 96.10 e outras). Será que dentro do enfoque do Sl 47 (vv. 6,9) esta exclamação não sugere uma cerimônia cúltica, uma vez que se realizava uma cerimônia similar por ocasião da entronização do rei terreno (2 Sm 15.10; 2 Rs 9.13)? Em analogia com a festa babilônica do Ano Novo, quando eram comemorados o combate contra o caos, a criação do mundo e a entronização do deus Marduque, S. Mowinckel (1922; aliás, antes já P. Volz, 1912) inferiu uma festa de entronização de Javé como parte da festa do outono, tese até hoje defendida por uns e veementemente contestada por outros. O texto não permite que se faça uma reconstituição convincente do drama cultural; mas pelo menos podemos imaginar que havia uma procissão com a arca, onde se aclamava Deus como rei (cf. Sl 24.7ss.), ao ingressar-se no santuário. Embora a datação destes salmos seja problemática, Dêutero-Isaías (Is 52.7-10) pressupõe, na época do exílio, a tradição dos salmos de entronização. Também parece que os Sl 47; 93 são antigos, enquanto que os Sl 96-99 são mais recentes, talvez até pós-exílicos. Este grupo de salmos tematiza a decisiva confissão do reinado universal de Deus, vinculado à fidelidade de Deus para com seu povo (93.5; 98.3; 99.4ss.).

Como aqui e acolá transparece nestes três grupos de salmos um rito cultural (Sl 2; 110; 46-48), também outros salmos contêm elementos *litúrgicos* (Sl 115; 121; 134 e outras). Podem-se distinguir concretamente liturgias de entrada por ocasião do ingresso no templo (Sl 15; 24; cf. Mq 6; Ez 18), liturgias de ação de graças (Sl 107; 118) ou discursos proféticos de tribunal no culto (50; 81; cf. 95; 82). De forma similar se refletem em textos proféticos (como Jr 14; Mq 7) celebrações culturais.

Outros salmos (112; 127s.; 133) contêm na sua linguagem e no seu conteúdo elementos *sapienciais*. Estes elementos também caracterizam os assim chamados salmos de lei: 1; 119 (19B), que elogiam o caminho do justo; o Sl 73 (37; 49), que reflete sobre o destino do justo face ao “fim” dos ímpios, e o salmo histórico 78. Elementos sapienciais, porém, se encontram em muitos outros textos — por exemplo, na súplica: “Ensina-nos a contar os nossos dias, para que alcancemos coração sábio!” (Sl 90.12; cf. 32.8ss.; 111.10 e outras).

§ 26

CANTARES [CÂNTICO DOS CÂNTICOS], LAMENTAÇÕES, RUTE E ESTER

Os três livros poéticos — Cantares [Cântico dos Cânticos], Lamentações, Eclesiastes [Cohélet/Pregador] — (v. abaixo § 28) e as duas narrativas em prosa, Rute e Ester, que nas nossas Bíblias estão dispersos entre os livros históricos (Rt, Et), poéticos (Ec, Ct) e proféticos (Lm), estão reunidos na Bíblia hebraica num grupo só: os cinco *meguillot* ou “rolos” festivos. Desde o princípio o livro de Ester esteve vinculado à festa de Purim; também as Lamentações decerto eram desde cedo entoadas em cerimônias de lamentação. Mas só a partir da Idade Média existe o aproveitamento litúrgico também dos outros livros: Cantares, na Páscoa; Rute, na Festa das Semanas (Pentecostes); Lamentações, na cerimônia comemorativa da destruição do templo; Eclesiastes, na Festa das Tendas (Tabernáculos) ou na festa do outono e Ester, na festa de Purim. Em parte os cinco livros estão organizados nesta sequência, que corresponde à sucessão sazonal das festas, em parte, porém, também estão ordenados de acordo com critérios (supostamente) cronológicos, de modo que o livro de Rute, cuja ação se desenrola no tempo dos juízes, está no começo. É que na terceira parte do cânone, nos “escritos”, ainda se percebe certa liberdade (v. acima § 1a).

Cantares (como também Rute e Eclesiastes) mostra claramente como a relação interna dos livros com as festas pode ser reduzida.

1. Interpretou-se de forma bastante variada o “cântico dos cânticos”, isto é, o cântico que supera todos os outros, *Cantares*, apesar de sua linguagem natural: a) em analogia às falas metafóricas dos profetas (Os 1-3; Jr 2; Ez 16; 23; também Is 5) a interpretação alegórica transfere o relacionamento entre amantes ou noivos, celebrado nos cânticos, ao relacionamento de Javé com Israel. Esta interpretação, que remonta aos primórdios do judaísmo, foi modificada pelo cristianismo no sentido de o relacionamento entre amantes ser entendido como o relacionamento de Cristo com a igreja ou também com a alma piedosa ou algo parecido. Porém o significado literal do livro dificilmente oferece subsídios para tal compreensão. b) A interpretação cúlito-mítica entende os cânticos no seu sentido original, mais ou menos obscuro atualmente, referindo-se à relação entre um deus e uma deusa; no segundo plano estaria o

ritual do casamento sagrado (no culto de Ishtar-Tamuz), que no mínimo teria influenciado a linguagem utilizada. Certamente há, às vezes, afinidades linguísticas com textos cúltico-míticos; mas no seu todo Cantares não se explica senão de forma forçada a partir deste contexto. c) A interpretação “natural”, literal, compreende Cantares como uma coleção de diversos cânticos de amor originalmente independentes. A estrutura geral não mostra uma unidade coesa, direcionada a um objetivo, nem apresenta um enredo dramático. Ela foi elaborada posteriormente, como também acontece com a redação dos livros proféticos, e só ocasionalmente apresenta motivos temáticos, sendo em regra mais accidental, utilizando-se, p. ex., da associação por palavras-chave (W. Rudolph).

Qual foi o *Sitz im Leben* dos cânticos de amor e o que motivou a sua transmissão? Celebram o “amor livre”? A maioria, senão todos os cânticos devem ter sido entoados por ocasião da *cerimônia nupcial*, que durava vários dias e era acompanhada de música, dança e folguedos. Celebravam, portanto, o relacionamento entre o noivo e a noiva (cf. 4.9ss.; 1.2ss.; 2.4ss.). Nesta oportunidade o noivo pode ser tratado como “rei”, como ainda documentam cânticos árabes recentes, podendo ser até comparado a Salomão (1.4,12; 3.11; 6.8s.; 8.11s.). Talvez o nome Sulamita sugira que a noiva seja princesa, da casa de Salomão (7.1s.). Também vários traços isolados podem ser entendidos como costumes nupciais, documentados não no AT (cf. Gn 29.21ss.; Jr 16.8s.; do rei: Sl 45), mas em época mais recente.

Cânticos descritivos celebram a graça e o fascínio da mulher: “Como és formosa, querida minha, como és formosa!” (4.1ss.; 6.4ss.; 7.1ss.; também do homem: 5.10ss.). O texto está repleto de comparações e alusões. Assim, vinhas e jardins são símbolos para a mulher (2.15; 4.12), ou colher, comer, beber significam o gozo do amor (4.16s.; 8.2; cf. 7.3). Surpreende quantas vezes a própria mulher tem a palavra: “A vinha, porém, que me pertence não a guardei” (1.6); “O meu amado é meu, e eu sou dele” (2.16; cf. 6.3; 8.6). Em parte fala o homem; vez por outra se entabula um diálogo (1.15s.).

Como mostra a linguagem, os cânticos provêm da época pós-exílica, decerto do meio circundante de Jerusalém (3.10s. e outras), mas contêm material traditivo mais antigo, da época da monarquia. Já as comparações do noivo com Salomão devem ter levado à atribuição da coleção a esta personagem modelar. Como se via também em Salomão o mestre da sabedoria e, ao mesmo tempo, o autor dos livros de Provérbios e Eclesiastes (cf. 1 Rs 5.12), talvez se possa concluir daí que há uma correlação — perceptível também em algumas expressões distintas — entre Cantares e a literatura sapiencial. É que os cânticos de amor não parecem reproduzir o linguajar simples do povo; são obras artísticas, poéticas, que — de modo similar aos salmos — não têm uma orientação individual, mas exemplar, típica: devem ser cantadas.

E. Würthwein resume a sua opinião sobre o surgimento dos cânticos afirmando

“que os poemas de Cantares representam cânticos artísticos que surgiram em círculos de sábios pós-exílicos jerosolimitas e eram destinados a ser recitados por ocasião das festas nupciais, que em geral duravam sete dias” (Handbuch zum Alten Testament I/18, 1969, p. 34).

Mais tarde, quando Cantares já fora enquadrado no cânone entre os “escritos” (graças à autoridade de Salomão), a sua compreensão “natural” pareceu escandalosa. Será que a interpretação alegórica tentou eliminar este aspecto? Por si só Cantares fala com alegria espontânea da beleza do ser humano e também da beleza da natureza (2.11ss.), e, por conseguinte, da criação — e isto não é legítimo teologicamente?

2. As *Lamentações* são de bem outra natureza: o sentimento básico que as transpassa é de pesar; não são “profanas”, mas lamentos proferidos diante de Deus. Descrevem a situação depois da grande catástrofe de 587 a.C., quando Jerusalém e o templo foram destruídos (2.6ss.), o rei, “o fôlego da nossa vida, o ungido de Javé, foi preso” (4.20) e o país, “a nossa herança, passou a estranhos” (5.2). Na forma e nos motivos os cânticos combinam características da lamentação do povo (sobretudo o cap. 5; cf. Sl 44 e outras, v. acima § 25,4b) com elementos da *qina* ou elegia, que contrapõe o passado glorioso ao presente desolador e costuma ser introduzida por um “ai!”:

“Ai, como jaz solitária a cidade, outrora populosa!
Tornou-se como viúva, a que foi grande entre as nações (...).
Todos os seus amigos a traíram, tornaram-se seus inimigos.”
(1.1s.; cf. 2.1; 4.1; Is 1.21ss.)

Esta estrutura deu aos cantos o seu nome: ou “ai”, em hebraico *eha*, por causa da introdução, ou *qina*, de acordo com seu gênero, ou também “livro” ou “rolo das lamentações”. Os quatro primeiros capítulos contêm cada um 22 estrofes; e cada estrofe tem três ou (no cap. 4) duas linhas. Todas as estrofes começam com uma letra diferente do alfabeto (cf. acrósticos alfabéticos semelhantes em Sl 9s. e outras; v. acima § 25,1). A lamentação coletiva mais breve, no cap. 5, não é alfabética, mas conta com 22 versículos, correspondendo ao número de letras do alfabeto hebraico.

Já esta forma mostra que os diversos cantos originalmente eram independentes entre si e decerto só posteriormente foram compilados numa unidade mais ou menos solta. Porém surgiram no mesmo espaço geográfico, provavelmente na Palestina e não na Babilônia, mais ou menos simultaneamente, a uma distância cronológica variável da catástrofe de 587. Será que certas descrições (como 4.17ss.) até se baseiam na experiência de uma testemunha ocular? A tradução grega e também a latina definem melhor esta testemunha ocular, ao incluírem as lamentações no livro de Jeremias (o que ressoa nas nossas Bíblias) e atribuírem sua autoria ao profeta (cf. 2 Cr 35.25). De fato, Jeremias está bem

familiarizado com a forma da lamentação (8.21s. e outras); mas, por razões cronológicas e de conteúdo, o profeta, que logo depois da catástrofe foi deportado para o Egito, não entra em cogitação como autor. Tampouco se sabe se as Lamentações têm um ou mais autores. Mais claramente se infere seu *Sitz im Leben*. Se as Lamentações (sobretudo o cap. 1) não foram elaboradas de antemão para o culto, foram, em todo caso, logo usadas em cultos de “jejum” ou de luto em que se relembravam periodicamente os acontecimentos terríveis de 587 (Zc 7s.).

De forma similar à Obra Historiográfica Deuteronomística, que profere uma confissão de culpa na sua retrospectiva histórica a partir do exílio, as Lamentações tentam interpretar mediante a oração a situação vigente. Assumem a denúncia e o anúncio de juízo do profetismo literário sob a forma de confissão de culpa:

“Fez Javé o que intentou; cumpriu a ameaça que pronunciou.” (2.17.)

“Tornou-se o Senhor como inimigo, devorou Israel (...).

Rejeitou o Senhor o seu altar, profanou o seu santuário.” (2.5,7.)

A ira de Javé trouxe a desgraça (2.1ss.; 3.43ss.), mas foi a própria culpa que a provocou: “Jerusalém pecou gravemente!” (1.8; cf. 1.13s.; 3.42; 4.6; 5.7,16). Grande parcela da culpa cabe aos profetas de salvação:

“Os teus profetas te anunciaram visões falsas e absurdas,
e não manifestaram a tua maldade, para restaurarem a tua sorte.”
(2.14; cf. 4.13.)

Com esta acusação as Lamentações concordam com a polêmica dos profetas literários (Jr 23 e outras) e também reconhecem como justificadas as acusações proféticas relacionadas com a política de alianças praticada por Israel (4.17; 5.6s.).

Em meio à miséria, retratada nos seus pormenores, as Lamentações invocam a Deus (1.21; 2.18). Outro consolador não há (1.9,16s.,21). Só aquele que castigou, pode ouvir a súplica e talvez atendê-la. Assim a oração vive da certeza: “O Senhor não rejeitará para sempre” (3.31; cf. 3.21ss.; 4.22), mas ousa articular esta esperança apenas de forma velada na súplica:

“Traz-nos de volta, Javé, para que sejamos como antes;
renova os nossos dias como dantes!

A não ser que nos tenhas rejeitado totalmente,
estejas enfurecido sobremaneira contra nós!” (5.21s.)

3. De lamentação e confiança em Deus no sofrimento também relata o livrinho de *Rute*, embora o faça de maneira bem diferente, de forma narrativa. A “novela” é elaborada magistralmente em diversos episódios e conduz, num grande arco, desde a amarga carestia inicial até o final feliz.

- 1 Vv. 1-7a Exposição: história preliminar e situação.
Vv. 7b-19a Diálogo entre Noemi e Rute. Decisão de Rute.
Vv. 19b-22 Lamentação na pátria, em Belém: Noemi, antes “a graciosa, formosa”, retorna, parecendo ser mais Mara, “a amargurada”.
- 2 Vv. 1-17 Primeiro encontro entre Rute e Boaz no campo durante a respigadura.
Vv. 18-23 Rute fala deste encontro a Noemi.
- 3 Vv. 1-5 O plano de Noemi
Vv. 6-15 Encontro de Rute e Boaz à noite na eira.
Vv. 16-18 Rute relata a Noemi o que aconteceu.
- 4 Vv. 1-12 Tratativas legais junto ao portão da cidade. Renúncia do resgatador.
Vv. 13-17 Boaz casa com Rute. Nascimento do filho.
Vv. 18-22 Apêndice secundário. Lista genealógica (secundária) até Davi.

Na época dos juízes a carestia obriga Elimeleque a emigrar com sua mulher Noemi e os dois filhos de Belém para Moabe. Depois da morte do pai, ambos os filhos casam com mulheres moabitas. Quando também os filhos morrem, a desamparada Noemi põe-se a caminho de volta à sua terra natal, Belém. Suas noras, Orfa e Rute, querem acompanhá-la, ao que Noemi reage, insistindo que fiquem na terra delas. Enquanto que Orfa volta “ao seu povo e aos seus deuses”, Rute mantém sua decisão de “apegar-se” a Noemi e com isto, ao mesmo tempo, apegar-se a Javé:

“Aonde quer que fores, irei eu,
e onde quer que pousares, ali pousarei eu.
O teu povo é o meu povo, o teu Deus é o meu Deus.
Onde quer que morreres, morrerei eu,
e aí serei sepultada.
Faça-me Javé o que bem lhe aprouver —
apenas a morte há de me separar de ti.” (1.16s.; cf. 2.12.)

Em casa, Noemi lamenta o destino amargo que Javé lhe reservou (1.13,20s.; cf. Jó 1.21). Rute cuida do sustento de ambas as mulheres, fazendo uso do direito dos pobres (Lv 19.9s.; 23.22; Dt 24.19) de rebuscar as espigas que ficaram para trás nos campos já colhidos. Por acaso vai parar no campo de Boaz, um parente de Elimeleque. Boaz acolhe com solicitude a estrangeira, tratando-a como parente e desejando-lhe a bênção de Deus (2.12). Quando Noemi vê quanto Rute conseguiu juntar, seu lamento se transforma em louvor à benignidade de Deus (2.20). Querendo arranjar um “lugar de repouso”, isto é, um lar para Rute, Noemi lhe aconselha ir de noite ao encontro de Boaz na eira (3.1; 1.9). Lá Rute lhe pede que cumpra a lei matrimonial de cunhado ou a lei do levirato: “Tu és resgatador!” Segundo esta instituição legal (Gn 38; Dt 25.5ss.), o parente mais próximo de um homem que falece sem deixar filhos é obrigado a casar com a viúva, sendo o primeiro filho considerado filho do falecido (cf. 4.10). Já que há um parente mais próximo, a quem cabe em primeiro lugar cumprir o direito ou dever de resgate, Boaz espera até que

amanheça, para apresentar-se então no tribunal dos cidadãos plenos, junto ao portão da cidade (4.1ss.; cf. 2.1; v. acima § 3b,3), como intercessor a favor das duas mulheres. Boaz propõe ao parente em questão, na presença de dez anciãos, “resgatar” a terra de Elimeleque (cf. Lv 25.25; Jr 32.7ss.), isto é, adquirir-la por opção de compra e casar com a nora enviuvada. Quando o parente renuncia a este direito, confirma a sua cedência a Boaz, mediante o costume antigo de tirar uma sandália e entregá-la ao mesmo. Com isto Rute se torna esposa de Boaz. Nasce-lhe um filho, que é considerado filho de Noemi (4.13ss.). Por causa de seu amor a Noemi, a nora estrangeira é considerada “melhor do que sete filhos”.

Segundo a lista genealógica final (4.18ss.), o filho primogênito de Rute, de nome Obede, torna-se pai de Jessé e, com isto, avô de Davi. Esta genealogia, que se refere ao passado remoto, é estilisticamente estranha dentro do contexto narrativo e foi emprestada de 1 Cr 2.5,9ss., certamente constituindo um acréscimo. Significa isto que a história foi vinculada só posteriormente com a família de Davi? Objeções críticas neste sentido, no entanto, devem levar em conta também a escolha do nome de “Obede” (4.17b) e supor que a criança originalmente tivesse outro nome. Mas uma interpretação deste tipo não elimina o escândalo que representa a menção de uma moabita entre os antepassados de Davi? Além disso, já a indicação introdutória da origem de Elimeleque aponta para a pátria de Davi: Belém (na região) de Efrata (1.1s.; cf. 1 Sm 17.12; Mq 5.1). Talvez também não seja mera coincidência que os votos de felicidade das mulheres aludem a um outro antepassado de Davi: Perez (4.12). Desta maneira é igualmente possível que a genealogia mais recente só quisesse comentar aquilo que a narrativa já sempre pretendeu mostrar.

De qualquer forma tais considerações ainda não confirmam a historicidade dos fatos, mas apenas expressam a intenção original da “novela”. Os acontecimentos ali relatados são para ela situados num passado remoto (1.1; 4.7). — Se a narrativa ignora a proibição de os moabitas pertencerem à comunidade de Javé (Dt 23.4), então a história eventualmente ainda desconhece esta norma, porque é anterior ao Deuteronômio, proveniente ainda da época da monarquia, ou a desconsidera, porque é de uma época posterior. Fica difícil determinar a idade exata do livrinho de Rute, porém é mais provável que tenha surgido em época mais recente, pós-exílica, aproximadamente na mesma época da “novela” de Jonas, que igualmente demonstra simpatia para com os estrangeiros.

A história conta de uma conduta exemplar, de senso de dever, solicitude e fidelidade (cf. 1.8; 3.10) — certamente se referindo à fidelidade na esfera familiar, mas também à fidelidade de uma estrangeira para com outra estrangeira. Mas dentro e junto com a tomada de decisões, o planejamento e a ação das pessoas atua o desígnio oculto de Deus, que dirige, com sua bênção, os acontecimentos e oferece uma solução (1.6,9; 2.12,20; 3.10; 4.11,13s.) para a aflição e o sofrimento (1.13,20s.).

4. Muito mais reticente nas suas afirmações teológicas é o *livro de Ester*, igualmente uma “novela” constituída de diversos episódios. Sua ação se desenrola na corte persa em Susã. Os dois capítulos introdutórios (1-2) apresentam os protagonistas e criam as condições para a trama (caps. 3-9). O rei Assuero (isto é, Xerxes I, 485-465 a.C.) repudia sua esposa Vasti porque esta se recusa a comparecer a um banquete (cap. 1). Quando se procura então uma sucessora para ela entre todas as jovens bonitas do país, Ester, uma órfã judia (que em hebraico se chamava *Hadassa*, “murta”), cai nas graças do rei e é elevada à condição de nova rainha. O primo e tutor de Ester, Mordecai, consegue alertar o rei para uma conspiração que se está tramando contra ele; e os serviços prestados por Mordecai são registrados por escrito (cap. 2). Contudo, ele se recusa a prostrar-se diante do favorito do rei, Hamã. Chama a atenção que este não é persa, mas um agagita, isto é, um membro da dinastia real dos amalequitas, inimigos de Israel (Êx 17.8ss.; 1 Sm 15). Aí então Hamã pressiona para que seja promulgado um edito de que num dia determinado por sorteio, no décimo terceiro dia do mês de Adar, todos os judeus devem ser exterminados em todo o império persa (cap. 3). Informada por Mordecai e disposta, após alguma hesitação, a interceder junto ao soberano (cap. 4), Ester convida o rei e Hamã para um e depois para outro banquete (5.1-8). Entrementes Hamã manda levantar uma estaca, para executar Mordecai, que continua se recusando a prostrar-se diante de Hamã (5.9-14). Com isto o “perseguidor dos judeus” (3.10 e outras) atinge o auge de seu poder, e se prepara uma reversão da situação. Numa noite de insônia, o rei ordena que lhe leiam em voz alta um trecho das crônicas e assim é lembrado dos méritos de Mordecai (2.22s.), decidindo então recompensá-lo, mesmo que com atraso. Crendo que ele mesmo seja o agraciado, Hamã sugere uma homenagem pública que, no final, tem que prestar a Mordecai, como constata com horror (cap. 6). No segundo banquete, Ester revela sua origem judaica e suplica que sua própria vida e a do seu povo sejam salvas. Quando o rei pergunta quem é o perseguidor, Hamã se prostra num gesto de súplica junto ao divã de Ester. Por equívoco, porém, o rei entende esta atitude como atrevimento e manda empalar Hamã no lugar de Mordecai na estaca que ele mesmo havia erguido (cap. 7). Substituindo Hamã, Mordecai recebe o sinete de selar e, com isto, plenos poderes do rei, enquanto que a casa de Hamã é dada a Ester. Indo ao encontro do rei uma segunda vez, Ester pede ao rei que revogue também o edito dirigido contra os judeus: “Pois como poderei ver o mal que sobrevirá ao meu povo?” (8.6.) Se a finalidade da narrativa fosse a concretização deste desejo, bastaria um relato sobre como foi evitado o dano e compensada a tribulação sofrida para ter-se um bom final. Por que, além disto, os perseguidos precisam tornar-se perseguidores? Como a legislação decretada pelo rei não pode ser invalidada (8.8; 1.19; Dn 6.9ss.), permite-se aos judeus resistirem a seus inimigos e matarem seus perseguidores — assim acontece no décimo terceiro dia de Adar e no dia seguinte (9.1-19).

O final tripartido conclui, a partir destes acontecimentos: nos dois dias “em que os judeus tiveram sossego dos seus inimigos” e o luto se transformou em regozijo (9.22; 8.15s.) deve ser comemorada por todos os tempos a festa de Purim, por ordem de Mordecai e Ester (9.20ss.,29ss.). O final recorda de novo o prestígio de Mordecai: ele era “o segundo depois do rei” (10.1-3; cf. 8.2,15).

Certamente a narrativa contém um certo colorido persa e nomes persas (1.10,14; 9.7ss.), mas não se detecta um fundo histórico concreto. O desenrolar da ação, inclusive o triunfo sobre os inimigos, não tem fundamento histórico, de modo que o livro de Ester também é chamado de “romance histórico”. Todavia, histórica é a situação geral retratada: o judaísmo, disperso em todo o mundo, experimenta, por ser diferente (3.8), rejeição e chega inclusive a ser perseguido (cf. Dn 3ss.). O boato sobre a riqueza deste povo (3.9,13) teria tido algo a ver com isto? Em todo caso pode ser conveniente ocultar a origem judaica (2.10). Esta situação provavelmente só se criou na época helenística, de forma que a narrativa deve ter surgido no século III ou II a.C., provavelmente no âmbito da diáspora oriental.

Na sua forma atual, o livrinho de Ester conflui para a festa de Purim e tenta justificá-la. Todavia questionou-se de diversas formas a coesão do texto. É possível que 9.20ss. constitua um adendo, que ilustra a observação final anterior sobre a festa (9.18s.) e explica o significado do nome “purim” como sendo “sorte” (cf. 3.7). Pelo menos dois motivos narrativos, condicionados pelas personagens Ester (5.1ss.; 7.1ss. e outras) e Mordecai (3.1ss.; 6.1ss.), foram entrelaçados (2.5ss.,19s. e outras). Talvez transpareçam aqui e acolá formas preliminares mais antigas, que apontam para um material narrativo oral subjacente, mas não tanto para fontes escritas preexistentes. A composição global desde o princípio enfoca a festa de Purim.

A narrativa decerto se tornou apenas posteriormente a lenda da festa; pois a festa de Purim já existia antes como uma espécie de festa de Ano Novo no âmbito persa ou mesopotâmico e certamente foi assimilada pelo judaísmo. A partir daí também se explicariam os nomes Ester (em persa: “estrela”; cf. Ishtar) e Mordecai (“adorador de Marduque”)? No dia do Ano Novo se definia por “sorteio” o destino ou se deve interpretar (segundo G. Gerleman) o termo “purim” no sentido de “parcelas”, ou seja, a troca de presentes? Em todo caso a festa tem um caráter expressamente “profano”, marcado pela alegria, pela distribuição de presentes entre amigos e pobres (9.18s.,22; 8.16s.), talvez também por jejum (9.31). Como no AT as festas de colheita adquirem uma fundamentação histórico-salvífica (p. ex. Lv 23.42s.), também a festa de Purim recebe, através da narrativa de Ester, uma motivação histórica.

Já no judaísmo incipiente, muito mais ainda no cristianismo, surgiram dúvidas sobre se Ester deveria ser considerado livro canônico. Sem dúvida Mordecai e Ester se mantêm fiéis ao judaísmo de forma exemplar, mesmo

numa situação de perigo. Mas o livro não destaca de forma exagerada a superioridade do judaísmo (6.13)? Por que a salvação do extermínio tem que ser transformada em triunfo sobre os inimigos? Claro que o anseio de pessoas perseguidas em fazerem justiça com as próprias mãos é algo compreensível, mas é uma esperança teologicamente ilegítima. Como o posicionamento do livrinho de Jonas é diferente!

A narrativa de Ester evita mencionar o nome de Deus; mesmo assim o desenrolar da ação pressupõe a providência oculta de Deus. Quando as pessoas falham, “de outra parte se levantará para os judeus socorro e livramento” (4.14). A recusa de prostrar-se diante de Hamã (3.2; 5.9) não documenta a obediência diante do primeiro mandamento, mesmo que isto implique arriscar a própria vida (cf. Dn 3)?

§ 27

A SABEDORIA DE PROVÉRBIOS

“Sabedoria”, num primeiro momento, não significa tanto a capacidade de responder a perguntas teóricas fundamentais, mas antes a habilidade de saber lidar com o cotidiano, de adaptar-se às circunstâncias e pessoas. Sabedoria pode ser, p. ex., a perícia do artesão ou do artista (Êx 31.3ss.; 35.10,25s.,35; Is 40.20 e outras), do governante ou do juiz (1 Rs 3; Is 11.2ss.), a sabedoria de vida (Pv 6.6), em síntese: trata-se de um cabedal de *saber adquirido pela experiência*. Este saber provém da observação de processos vitais, do agrupamento de elementos comparáveis entre si e do reconhecimento de regras. A percepção de uma ordem subjacente, seja na natureza ou nas relações interpessoais, é formulada numa linguagem metafórica intensa e articulada em paralelismos (v. acima § 25,1), o que ajuda a memorizá-la. A compilação e transmissão de experiência criam uma tradição (“o provérbio dos antigos”: 1 Sm 24.14); esta tradição adquire autoridade, ao lado da própria vivência (Jó 8.8). Intenção da sabedoria é manter à distância perigos e danos, encontrar o caminho para uma vida reta, respeitável e realizada (Pv 13.14; 15.24).

1. Visto que a literatura sapiencial se encontra predominantemente entre os “escritos”, na terceira e mais recente parte do cânone veterotestamentário, chegou-se à conclusão de que a sabedoria constitui um fenômeno tardio em Israel. De fato não se trata de um fenômeno especificamente israelita, mas *comum ao mundo oriental*. Assim, temos sabedoria babilônica e cananéia; em Israel é famosa a sabedoria dos “filhos [nômades] do oriente” (1 Rs 5.10s.; Jó 1.3 e outras). O próprio AT atribui a estrangeiros a autoria de certas coleções de provérbios (Pv 30.1; 31.1; cf. Jó 1.1). Sobretudo o *Egito* ao que parece influenciou a sabedoria israelita. A passagem de Pv 22.17-23.11 foi emprestada mais ou menos literalmente do livro sapiencial egípcio de Amenemopê, mas mostra ao lado das coincidências também elementos próprios (as fundamentações teológicas em 22.19,23; 23.11). Assim os Provérbios representam “a sabedoria vétero-oriental na sua configuração judaico-israelita” (J. Fichtner, 1933).

Esta correlação mostra que a sabedoria de forma alguma se difundiu apenas na época pós-exílica em Israel. Quando o AT relata da sabedoria de *Salomão* (1 Rs 3; 5.9ss.), esta tradição pode ser considerada historicamente confiável na medida em que ditos isolados ou até pequenas coleções devem

remontar ao início da época da monarquia. Além disto os profetas pressupõem a sabedoria, referindo-se a ela de forma positiva (Am 6.12; Is 1.2s.; 11.2; 28.23ss.) ou crítica (Is 5.21; 29.14; 44.25; Jr 8.9 e outras).

Todavia, o pensamento sapiencial tem uma longa história. Ela inclui, p. ex., desde ditos isolados que retêm experiência de vida (1 Sm 24.14; Pv 10.1ss.; 25.1ss.) até reflexões teológicas extensas como no diálogo de Jó ou no livro de Eclesiastes, abarcando ainda livros fora do cânone hebreu como Jesus Siraque ou a Sabedoria de Salomão. Mas as unidades mais extensas (Pv 1-9) obrigatoriamente são mais recentes que as unidades mais curtas, ou provêm de um outro *Sitz im Leben*? Será que a personificação da sabedoria (1.20ss.; 8; 9; cf. Jó 28) ou a vinculação de sabedoria e “lei” (Sl 1 e outras) constitui um fenômeno mais recente? Em Israel parece que foi isto o que aconteceu. Em todo caso Salomão é considerado, ainda na época tardia, como autoridade a que se costumava recorrer frequentemente (Pv, Ec, Ct, Sab).

2. Um grupo de provérbios “os homens de Ezequias, rei de Judá, transcreveram” (Pv 25.1). Portanto, a sabedoria era cultivada na *corte real*. O rei necessitava de conselheiros sábios (2 Sm 16.23; Gn 41.33). Talvez existisse uma escola para o funcionalismo público.

Será que o primeiro *Sitz im Leben* não foi a *família*? Principalmente ali acontecia a educação. Não só o pai, mas também a mãe ensinam, e o filho os ouve (Pv 1.8; 4.1ss.; 6.20; 31.26; cf. Êx 12.26; 13.14 e outras); pois cabe ao filho honrar aos pais (Pv 10.1; 20.20 e outras). Daí se compreende melhor que a sabedoria proverbial apenas contenha provérbios isolados sobre reis (16.10ss.; 25.2ss.) e, ao contrário dos ensinamentos egípcios, não contenha nenhum ensinamento ético para o funcionalismo público. Dirige-se a todos, não apenas a uma determinada classe.

Até que ponto, portanto, os sábios da corte apenas “compilaram” material preexistente (25.1) e até que ponto eles mesmos o elaboraram? Em todo caso a sabedoria é originária da escola de funcionários públicos ou de sacerdotes (Jr 8.8s.), cuja existência apenas se pode inferir no caso de Israel. Mas numa época tardia provavelmente Jerusalém ainda tinha seu próprio centro de formação. Atrás do tratamento “pai/filho” possivelmente se oculte o relacionamento vigente entre mestres e discípulos (Pv 1.1ss.). Ao lado dos sacerdotes e profetas existia um grupo específico de “sábios” que ofereciam “conselhos” (Jr 18.18; cf. Ez 7.26)? Tinham-se em alta estima os conselhos dos sábios (2 Sm 16.23), e estes podiam até reportar-se a uma revelação (Jó 4.12ss.; 32.6ss.). Sábio, porém, não é apenas oferecer um conselho, instruir outros, mas também escutar um conselho e educar-se a si mesmo (Pv 1.5; 10.17; 12.15).

3. Para cumprir a sua finalidade, a de transmitir experiência, a sabedoria de provérbios utiliza diversos *recursos estilísticos*.

a) Na *sentença*, também conhecida como *mashal*, aforismo ou máxima, a sabedoria recolhe “os fatos da realidade e os coloca em uma seqüência ou em frases que descrevem impressões” (W. Zimmerli, *Gesammelte Aufsätze I*, p. 304). Capta-se a vida como ela é — p. ex., no comércio:

“ ‘Mau, mau’, diz o comprador,
e depois vai-se gabando da compra.” (Pv 20.14.)

Costuma-se estabelecer um *princípio de retribuição*, ou melhor, uma relação entre ação humana e futuro do sujeito da mesma ação, de forma que o destino parece ser consequência da própria conduta:

“Quem abre uma cova nela cairá;
e a pedra rolará sobre quem a revolve.”
(26.27; cf. 1 Sm 24.14; Pv 11.2,17,25; 22.8s.)

Por via de regra, porém, a situação não é descrita de uma forma neutra, mas é valorada. O julgamento muitas vezes se dá através de *conceitos contrastantes*, como, p. ex., sábio e insensato, justo e ímpio, pobre e rico, trabalhador e preguiçoso. Nestes conceitos contrastantes o comportamento da pessoa se identifica com sua postura, sua mentalidade, que determina seu futuro:

“A esperança dos justos é alegria,
o anseio dos ímpios fracassa.”
(10.28; cf. 11.7,23 e outras.)

Em razão de seu enfoque pedagógico, a sabedoria gosta de adotar a técnica simplista do contraste “preto e branco”. Não se oculta aí uma exortação clara para que se adote uma conduta correta e se rejeite um comportamento insensato?

b) Na *metáfora* ou na *comparação* (caracterizada pelo “como”) são correlacionadas ações ocorridas em áreas distintas, geralmente no mundo natural e no mundo humano. A ênfase costuma recair sobre o final:

“Como a porta se revolve nos seus gonzos,
assim o preguiçoso no seu leito.” (26.14.)
“Como o cão que torna ao seu vômito,
assim é o insensato que reitera a sua estultícia.”
(26.11; cf. 25.3,11ss.,26,28.)

A relação que se estabelece desta maneira apenas serve para ilustrar uma situação ou pressupõe, em última análise, uma analogia entre a natureza e a vida humana, isto é, uma ordem universal? Trata-se “em todo caso em Israel não de uma ordem universal global, mas antes de ordens parciais” (Hermisson, p. 191), de analogias descobertas aqui e acolá. Não deve ser por acaso que muitas vezes aquilo que as diversas situações têm em comum, o *tertium comparationis*, aquilo que se manifesta nos diferentes contextos e seqüências de ação, não

pode ser determinado de forma inequívoca, mas pode ser interpretado de diversas maneiras, permanecendo assim enigmático (cf. o enigma em 1 Rs 10.1; Pv 1.6; Jz 14.12ss.).

c) Isto vale também para o *provérbio numérico*, que pode ser interpretado como forma especial da metáfora ou comparação, porque igualmente relaciona fenômenos diferentes:

“Há três coisas que são maravilhosas demais para mim,
e há quatro que não entendo:
o caminho da águia no céu,
o caminho da cobra na penha,
o caminho do navio no meio do mar,
e o caminho do homem com uma donzela.” (30.18s.)

O jogo de palavras com o termo “caminho” se refere ao caminho que nunca foi trilhado, que precisa ser aberto cada vez de novo ou ao caminho que na retrospectiva não se reconhece mais (como acontece no caso de 30.20)? Em todo caso tem-se “a impressão de que os três primeiros fenômenos apenas são enumerados para dirigir a atenção para o quarto fenômeno: o fenômeno humano” (H. W. Wolff). Um *saber a respeito da natureza* (cf. 1 Rs 5.13) aparece, portanto, nos Provérbios apenas como sabedoria direcionada para o ser humano (cf. também Sl 104; Jó 38ss.).

Ao lado das enumerações “três/quatro” também encontramos seqüências numéricas de “um/dois” até “nove/dez” (Pv 30.15ss.; 6.16ss.); o próprio profeta as pode retomar (Am 1.3ss.).

d) Uma forma específica de comparação contém aqueles provérbios que contrapõem duas situações, valorando a primeira de forma positiva e a segunda, de forma negativa:

“Melhor é o pouco havendo o temor de Javé,
do que grande tesouro, onde há inquietação.
Melhor é um prato de hortaliças, onde há amor,
do que o boi cevado e com ele o ódio.”
(15.16s.; cf. 16.8; 17.1; Ec 7.1ss. e outras.)

A expressão hebraica (*tob min*), que se costuma traduzir por “*melhor do que*”, talvez não se deva compreender de forma comparativa, mas excludente e contrastante: “bom é em oposição/contraste a”. Esta interpretação não corresponde melhor ao raciocínio sapiencial plasmado em conceitos antitéticos? Em todo caso a contraposição pretende, por sua vez, ajudar a enfrentar a vida — não só no âmbito do cotidiano, mas também no sentido ético (Pv 19.1,22) ou até teológico (Sl 118.8s.).

e) Só o gênero literário da *exortação* convida expressamente a que se

adote determinada conduta, acrescentando geralmente uma justificativa (“pois”) ou um alerta quanto às conseqüências (“para que não”). Assim exorta as pessoas, em razão do princípio da retribuição, para que sejam precavidas diante do malfeitor:

“Não te aflijas por causa dos malfeitores,
nem tenhas inveja dos perversos;
porque o maligno não terá bom futuro
e a lâmpada dos perversos se apagará.”
(24.19s.; cf. Sl 37.1s.)

Este recurso estilístico, que encontramos com freqüência na coleção Pv 22.17ss. (também 1.8ss.), influenciada pela sabedoria egípcia, invade muitas áreas literárias, inclusive a mensagem dos profetas (v. acima § 13b3,e).

4. O livro dos Provérbios de Salomão se compõe, de forma similar aos livros proféticos ou ao Saltério, de diversas *coleções* ou partes de coleções. Senão, como se explicariam certas repetições (cf. 19.1, com 28.6; 11.13 com 20.19 e outras)? Os diversos provérbios se interligam de forma tênue; ocasionalmente um tema comum é o elemento unificador (como acontece com os provérbios de Javé em 16.1ss.); em regra, porém, provérbios são juntados apenas por associação de palavras (25.2s.) ou algo similar. Aí então pode acontecer que colidam experiências diferentes e até opostas (26.4s.; 17.27s.); porém um dito também pode explicar o significado do dito precedente (25.16s.).

As coleções podem, em parte, ainda ser reconhecidas pelo título. Apresentam características bastante diferenciadas e provêm também de épocas diferentes. Todavia, uma datação das coleções com base em critérios de forma ou de conteúdo pode ser feita somente com muita cautela. Das três coleções principais (I, II, V) a primeira é a mais recente; cabe-lhe explicar todo o livro (cf. 1.7). Isto corresponde a um princípio muitas vezes encontrado no AT (cf. Gn 1 P antes de Gn 2 J). Chama a atenção que a ambas as coleções mais antigas (II, V) se acrescentaram adendos não-israelitas.

- I 1-9 “Provérbios de Salomão, filho de Davi, o rei de Israel.”
Provavelmente a coleção mais recente de ditos (pós-exílica).
1.1-7: Título de todo o livro com o lema: “O temor de Javé é o princípio do saber.” (1.7 e outras.)
Podem-se explicar as unidades mais extensas como instruções, que são introduzidas por um convite para ouvir e que contêm exortações (1.8ss.; 4.1ss., 10ss., 20ss. e outras; B. Lang)?
5-7 (sem 6.1-19): Alerta contra a “mulher estrangeira” (cf. 2.16ss.).
1.20ss.; 8; 9: Personificação da sabedoria, “Senhora sabedoria” (em oposição à “Senhora tolice”, 9.13ss.).
8.22ss.: Hino à criação: a sabedoria vista como primícias da cria-

ção presente por ocasião do surgimento do mundo (cf. 3.19s.), brinca diante de Deus e, por isto, é necessária ao ser humano (8.32ss.; 2.2ss.).

- II 10.1-22.16 “Provérbios de Salomão”.
 - a 10-15 Ao lado de V, uma das coleções mais antigas, decerto composta de duas partes (a,b).
 - b 16-22.16 Em (a) encontramos em geral sentenças com paralelismo antitético (como 10.1ss.).
Muitas vezes o comportamento e o destino do sábio e do insensato, do justo e do ímpio são contrapostos.

- III 22.17-24.22 “Palavras dos sábios”.
 - a 22.17-23.11 Grande afinidade com o livro sapiencial egípcio de Amenemopê (anterior a 1000 a.C.). Predominam exortações. Ao dito introdutório (22.17-21) seguem dez temas (22.22-23.11).
 - b 23.12-24.22 Com exceção de 23.13s. (formulado segundo os provérbios assírio-aramaicos de Ahicar) e 24.10-12, há “pouca influência estrangeira”, mas uma “forte religiosidade”: 23.17; 24.12,18,21 (B. Gemser).

- IV 24.23-34 “São também estes provérbios dos sábios.”

- V 25-29 “Provérbios de Salomão, os quais transcreveram os homens de Ezequias, rei de Judá.”
 - a 25-27 “O segmento ‘mais secular’ da literatura sapiencial israelita”, constituindo por isto a sua “forma mais original” (H. H. Schmid, p. 145)? Somente 25.2,22 falam de Deus.
 - b 28-29 Maior conotação religiosa.
Pode-se considerar (a) um retrato da situação de agricultores ou artesãos, (b), um retrato dos governantes (U. Skladny)?

- VI 30.1-14 “Palavras de Agur”.
Como VIII, de origem extra-israelita, provavelmente da região de Edom ou do Norte da Arábia.

- VII 30.15-33 Provérbios numéricos.

- VIII 31.1-9 “Palavras dirigidas a Lemuel, rei de Massá”.
O filho escolhido para ser rei é instruído pela mãe.

- IX 31.10-31 Elogio da dona-de-casa virtuosa; acróstico.

5. Os *temas* dos provérbios são múltiplos. A sabedoria reflete sobre a utilização da palavra (18.7,13; 25.11), sobre a educação (13.24; 29.19), o comportamento para com os pais (10.1 e outras) ou diante do rei (16.12ss.; 23.1ss.), sobre o lar e a família (12.4; 19.14; 21.9; 31.10ss.), a sociedade (11.11,14; 14.34), a conduta e o bem-estar do sábio ou do justo/crente (10.20s.; 11.3,31; 13.25; 14.16; 15.2,28) e outros temas. Da responsabilidade de Deus de conser-

var o princípio da retribuição ou até estabelecê-lo (10.3,22 e outros) derivam-se conseqüências para a ação humana: Entrega os teus caminhos ao Senhor (16.3), não te vingues a ti mesmo (20.22; 24.29), não te alegres com a queda de teu inimigo (24.17ss.), mas o socorre (25.21s.)! Os alertas contra o desrespeito aos pais (28.24; 30.11,17; cf. 17.25; 23.24), contra o adultério (6.20ss.; 23.27), o falso testemunho (12.19,22; 19.5; 21.28; cf. 18.5) ou a apropriação de bens alheios (10.2; cf. 16.8 e outras) se aproximam dos mandamentos do Decálogo. Os oprimidos estão sob a proteção do Criador (14.31; 17.5; 15.25). Ao lado da exortação de ajudar aos pobres (19.17; 22.9,22s.; 23.10s.) está a percepção de que existem ricos e pobres — mas ambos estão na mão de Deus (22.2; 29.13). Deus consegue olhar para dentro da intimidade do ser humano, para prová-lo (15.3,11; 16.2; 21.2), mas a pessoa preserva sua liberdade de ação (16.1,9; cf. 25.2a). Assim o ser humano não consegue perscrutar a si mesmo nem a seu destino (20.24; 21.30s.). Visto que o conhecimento do sábio sobre a ordem das coisas (11.24s.) e até sobre o seu próprio coração (16.1s.) é limitado, cabe-lhe ser humilde (16.5,18s.; 22.4; 26.12). Em última análise o temor a Deus, que ao mesmo tempo é confiança em Deus, representa a verdadeira sabedoria (14.26s.; 1.7; 9.10; Jó 28.28; Sl 111.10; cf. Jr 9.23s. e outras).

ECLESIASTES (COHÉLET), O PREGADOR

Eclesiastes é um mestre da sabedoria que na época helenística reflete de forma crítica sobre o que resultou dos esforços de reflexão dos sábios, dando a impressão de ser surpreendentemente autônomo. Literalmente *Cohélet* (chama a atenção que em hebraico é um particípio feminino) parece designar um cargo na assembléia (*kahal*), seja o do líder que convoca ou o de um liturgo. Mas a designação profissional (em 12.8 com artigo; cf. 7.27) se tornou nome próprio (1.12; 12.9s.). Lutero reproduziu a tradução greco-latina *Ecclesiastes* com “Pregador”.

O nome próprio no título (1.1) também é um pseudônimo? O título identifica Eclesiastes com o filho de Davi que governa em Jerusalém. Evidentemente se trata de Salomão (cf. 1.16). Seu nome, contudo, não é mencionado em lugar nenhum, enquanto os livros de Provérbios e Cantares expressamente se referem a Salomão. Mas o fato de Cantares e Eclesiastes terem sido atribuídos a Salomão pode ter facilitado ou até possibilitado a aceitação destes livros no cânone veterotestamentário (quanto ao seu uso posterior no culto, cf. § 26).

1. Provavelmente Eclesiastes não compilou o livro na sua versão atual. Em parte a formação do livro se desvenda a partir da sua moldura externa, isto é, a partir dos dados introdutórios e conclusivos na *terceira pessoa* (1.1-2a; 12.9ss.; cf. 7.27).

A identificação de Eclesiastes com o filho de Davi (1.1) provavelmente é secundária e deve ter ocorrido em associação com 1.12: “Eu, o Pregador, fui rei de Israel em Jerusalém. Acontece que no texto somente 1.12-2.11,12 são identificados como palavras de um rei. Mas esta assim chamada “ficção real” se prolonga de certa forma com a fala na primeira pessoa: “eu vi, eu entendi” (2.13ss.), que perpassa todo o livro. Esta fala reproduz situações como experiência vivencial pessoal (cf. quanto a este recurso estilístico já Pv 24.30ss.; Sl 37.25,35). Além disto encontramos exortações na segunda pessoa do singular (5.1ss.) e considerações gerais (3.1ss. e outras).

No final do livro há dois adendos — prosaicos? — com intenção diferenciada. O *primeiro epílogo* é informativo e caracteriza Eclesiastes de forma positiva como sábio que “ensinou ao povo o conhecimento” e anotou “palavras de verdade” (12.9-11). O *segundo epílogo*, ao contrário, contém sem

dúvida uma conotação crítica, pois alerta, por um lado, contra a infundável compulsão de escrever livros e de empreender cansativos estudos (12.12) e, por outro lado, exorta: “Teme a Deus, e guarda os seus mandamentos.” O juízo de Deus atinge toda a ação humana, inclusive a ação oculta (12.13s.).

Esta *retificação* por parte da fé tradicional se mostra também no corpo do livro? É provável que os trechos que falam do juízo de Deus (11.9b) e da justa retribuição (8.12b-13) sejam acréscimos. Em relação a outros textos (como 3.17a; 8.5 e outras) há dúvidas. Certas irregularidades se justificam pela situação material; pois *Eclesiastes* retoma tradições da sabedoria, reinterpretando-as criticamente, sem, no entanto, ser sempre totalmente conseqüente (“sim — mas”: 2.13ss.; 9.4s. e outras). Além disto diferenças lingüísticas não são fáceis de detectar. Assim, há aparentemente uma camada redacional “ortodoxa”, embora seja difícil comprová-la.

2. A moldura externa na terceira pessoa circunda a moldura interna que consiste na mesma afirmativa pragmática: “Vaidades das vaidades, tudo é vaidade.” (1.2; 12.8.) Assim como, p. ex., a história da criação é interpretada por um título e uma subscrição (Gn 1.1; 2.4a) que a resume integralmente, temos nesta frase uma espécie de indicação temática ou *leitmotiv*. Trata-se de uma interpretação posterior que submete as palavras a um “mote”?

Possivelmente também as sentenças sobre a alternância das gerações em 1.3-11 e o envelhecimento em 11.9-12.7 tenham sido colocadas conscientemente no início e no final do livro por serem afirmações básicas. Então faz sentido supor que na sua formação o livro tenha passado por *três estágios de formação*:

a) Pode ser que na fala na primeira pessoa do singular em 1.12ss. se tenha conservado a introdução original da coleção de sentenças redigida por “Cohélet”.

b) A composição do livro talvez seja de autoria do primeiro epilogador, o autor da observação final que elogia Cohélet (12.9-11). Trata-se de um discípulo de Cohélet?

c) Eventualmente o segundo epilogador poderia ter interferido na redação final do livro, acrescentando os acréscimos críticos acima mencionados.

Em todo caso o livro de *Eclesiastes* não é um tratado sobre um único tema. Não apresenta nenhuma construção lógica em seu desenvolvimento, embora já seja muito mais homogêneo do que o livro de *Provérbios*, mas ainda não tão coeso como a obra poética de Jó. *Provérbios* distintos que encontramos aqui e acolá são compostos de modo que formam poemas didáticos, sentenças ou reflexões. Por exemplo: uma série de provérbios que repetem a expressão “melhor do que” (7.1ss.), está inserida entre 6.12 e 7.14, subordinando-se a uma idéia fundamental. No entanto, as unidades maiores não podem ser delimitadas de forma tão clara. Várias vezes há uma tese no início da unidade (3.1 e outras).

Formalmente o livro é unificado pela fala na primeira pessoa do sin-

gular e pelo seu conteúdo, o tema da “nulidade” [“vanidade”] da vida humana. Outras palavras-chaves características são, p. ex.: “fadiga”, “sopro”, “correr atrás do vento”, “estultícia”, “vantagem”, “proveito”, “debaixo do sol” (isto é, sobre a terra, face à morte).

1.1	Título.
1.2; 12.8	<i>Leitmotiv</i> : “Tudo é vaidade.”
1.3,4-11	Repetição da mesma situação: “Que proveito tem o homem de todo o seu trabalho, com que se afadiga (...)?” (1.3.) “Nada há, pois, novo debaixo do sol.” (1.9.)
1.12-11.8	Desta “peça central”, a coleção de sentenças, se destacam: 1.12-2.11: Retrospectiva do rei. 3.1ss.: “Tudo tem o seu tempo.”
11.9-12.7	Comentário sobre o envelhecimento.
12.9-11,12,13s.	Epílogos.

3. Eclesiastes parece pressupor que o Pentateuco já tenha sido concluído (cf. 5.3-5 com Dt 23.22ss.); expressa-se num hebraico tardio, influenciado pelo aramaico, ocasionalmente também incorpora estrangeirismos persas (2.5; 8.11). Estima-se que o livro tenha surgido na Palestina, depois da dominação persa, mas algumas décadas antes das guerras dos macabeus, lá por meados ou final do século III a.C., durante a *primeira fase do helenismo*.

As idéias de Eclesiastes apresentam afinidades com textos sapienciais egípcios e babilônicos em que não faltam considerações críticas (cf. O. Loretz). Mas o contexto histórico faz antes pensar em influências gregas (R. Braun), mesmo que dificilmente se possam comprovar transposições diretas. Será que por isto devemos supor que a crítica de Eclesiastes à sabedoria também tenha sido influenciada pelo ceticismo greco-helenístico?

4. No estilo e enfoque Eclesiastes se aproxima da sabedoria de Provérbios, chegando inclusive a retomar suas palavras e percepções: “Os olhos do sábio estão na sua cabeça, mas o estulto anda em trevas.” (2.14a; cf. 4.13; 8.1; 10.12). No entanto, em sua intenção Eclesiastes contradiz profundamente a sabedoria proverbial (1.17; 7.23ss.; 8.17). Relativiza as conclusões da sabedoria a partir de duas idéias básicas que estão relacionadas entre si.

Primeiro: o sábio em última análise não tem nenhuma “vantagem” (6.8), mas falece tal qual o insensato. Tanto o piedoso como o ímpio tem *um só destino*; não há lembrança depois da morte, por isto não há diferença entre o ser humano e o animal (2.14bss.; 3.19ss.; 9.2ss.). Eclesiastes também se mantém cético em relação à emergente esperança na ressurreição (3.21; cf. 12.7)?

Segundo: há fiéis que têm a mesma sorte que os ímpios; há ímpios que experimentam o mesmo que os fiéis; o *princípio da retribuição* não explica a vida (8.14; 7.15; 9.11).

Juntam-se outras questões difíceis a estes dois problemas principais: a evidente injustiça no mundo (3.16; 4.1; 5.7; 8.9ss.; cf. 9.16; 10.6ss.), a riqueza (5.9ss.), a incerteza de poder dispor da herança (2.18s.), a maldade do ser humano em geral (8.6,11) e da mulher em especial (7.27ss.; diferente em 9.9). Também o fiel é imperfeito (7.20).

Por conseguinte, Eclesiastes não mais busca, ao contrário da sabedoria proverbial, compreender ordens específicas por trás das experiências, mas busca apreender a *totalidade da vida* (muito evidente na comparação das pessoas com a natureza: Ec 3.19 em oposição a Pv 6.6 e outras). Como aqui não há uma resposta convincente nem para o sábio (8.17), Eclesiastes chega a uma conclusão extremamente dura: “Eu odiava a vida” (2.17), melhor seria nem ter nascido (4.2s.) — uma opinião que é compreensível, vindo de alguém que desabafa (1 Rs 19.4; Jr 15.10; 20.14s.; Jó 3 e outras), mas que é estranha nesta concepção genérica ao resto do AT. Certamente a vida tem suas *alegrias* (como a juventude ou o vinho: 2.24s.; 3.12s.; 5.17s.; 9.7ss.; 11.9 e outras), de que devemos desfrutar como dádivas vindas da mão de Deus (9.7; 3.13; 5.19); mas também a alegria é frágil diante da morte (2.1; 3.22; 8.15).

Apesar de tudo Eclesiastes sem dúvida não desiste do “temor a Deus” (5.6; 3.14; mas adverte contra exageros em 7.16s.). Deus dá e tira a vida (5.17; 12.1,7), dá tanto alegria como fadiga, tanto felicidade como desgraça (2.24s.; 3.10; 6.2; 7.14). Aqui não se sentem os efeitos do primeiro mandamento? Naquilo que Deus determina e faz, o ser humano nada pode mudar (3.14; 6.10; 7.13). Embora Deus tenha feito tudo bem, o ser humano não tem condições de compreender a obra de Deus (3.11; 8.17; cf. 7.29; 5.1) — e com isto a ordem da vida e o princípio da retribuição. Não conhece o seu tempo determinado (3.1ss.; cf. 9.1) nem o seu futuro (8.7; 9.12; 10.14).

Podemos repreender Eclesiastes por não mencionar mais o nome de Deus, o Deus que se mostra clemente para com Israel (Êx 34.6s.)? Na época tardia o nome de Javé já é relegado ao segundo plano, sobretudo na sabedoria (cf. Jó). Embora o livro de Eclesiastes, completamente atípico para o AT, tenha sido incorporado no cânone, parece confrontar o leitor com a pergunta: a profissão de fé no Deus que atua, mata e vivifica na história (1 Sm 2.6), esta profissão de fé se mantém firme diante da experiência individual do mundo e da vida?

§ 29

O LIVRO DE JÓ

O livro, denominado segundo o nome de seu protagonista Jó, é constituído de duas partes bem distintas entre si: uma *narrativa*, extensa e em prosa, que forma a *moldura* do livro (prólogo: 1.1-2.13; epílogo: 42.7-17), e uma *composição poética*, metrificada, que forma o corpo do escrito. O trecho em poesia contém um diálogo entre Jó, seus amigos e Deus (apresentado num primeiro momento como interlocutor oculto; 3.1-42.6).

1. Já as frases introdutórias são básicas para as duas partes do livro: Jó é um homem temente a Deus, íntegro e ao mesmo tempo rico. Conforme o princípio da retribuição, Jó não deveria sofrer mal nenhum. Se mesmo assim é atingido pelo infortúnio, a narrativa da moldura questiona: Jó consegue conservar sua fé? No diálogo poético, no entanto, é difícil para os amigos perceberem que se trata de discutir não o problema do sofrimento em si, mas o sofrimento do piedoso, justo.

Jó não tem culpa, mas perde bens e filhos (Jó 1), por fim até a sua saúde (Jó 2). Apesar disto, não cede às palavras sedutoras de sua mulher (2.9) e é considerado fiel; aceita seu destino da mão de Deus e até consegue ainda louvar o Criador:

“Javé o deu, e Javé o tomou;
bendito seja o nome de Javé!” (1.21.)

“Temos recebido o bem de Deus,
e não receberíamos também o mal?” (2.10.)

Superada a provação, Jó experimenta sua reabilitação, e no fim até acaba sendo abençoado mais ricamente do que antes (42.10ss.).

Enquanto o Jó da narrativa (ou lenda) se mantém submisso a Deus, o Jó do diálogo se rebela, se lamenta e acusa. O nome de Javé, usado na narrativa da moldura (1.6ss.), só se encontra excepcionalmente na parte poética, onde provavelmente foi inserido *a posteriori* (38.1 e outras). Esta parte poética prefere utilizar designações como *El*, *Eloah* (“Deus”) e *Shaddai* (“o Todo-Poderoso”). Face a esta e a outras diferenças a narrativa em prosa e a parte poética não podem ser atribuídas ao mesmo autor.

É evidente que a lenda de Jó já existia previamente na tradição oral, mas

difícilmente representa uma singela “saga popular”, antes uma “narrativa sapiencial didática”, redigida em prosa artística (H. P. Müller, pp. 45, 80). Utilizando-se da figura representativa de Jó, trata da relação entre piedade e realidade, melhor dito, da conduta dos que temem a Deus quando são atingidos pelo sofrimento. Todavia, a narrativa e a parte poética não são independentes uma da outra; antes, a última pressupõe a primeira (8.4 e outras). A lenda de Jó, no início transmitida como lenda independente, tornou-se a narrativa que emoldura o diálogo mais recente. Neste processo foi retrabalhada redacionalmente. Porém o alcance desta intervenção é controvertido.

2. A história do surgimento da lenda é explicada — em razão de certas irregularidades — de maneira bastante diferenciada.

Segundo uma aceção, os dois *episódios no céu* (1.6-12; 2.1-7) representam um acréscimo posterior. Só aí aparece a figura de Satanás como membro da corte celestial. Com a concordância de Deus ele pode provar a Jó, para ver se este se mantém incondicionalmente fiel à fé, mesmo no sofrimento. Nesta disputa Satanás perde de Deus. Mas justamente para o raciocínio sapiencial que se embasa no princípio da retribuição, os episódios celestiais praticamente são imprescindíveis, visto que só eles apresentam um motivo — que até para Jó está oculto — por que o justo tem de suportar o sofrimento, interpretando desta maneira o acontecido.

Além disto, não podemos suprimir o episódio celestial do cap. 2 sem interromper o fluxo da trama (2.7). No entanto, segundo outra aceção, considera-se que Jó 2 seria apenas uma duplicação posterior do cap. 1. É que chama a atenção que Jó 42 não menciona a cura de Jó (2.7) e silencia sobre sua mulher (2.9s.). Mas o cap. 1 não é de antemão direcionado para o cap. 2, já que os primeiros golpes do destino não afetam a pessoa de Jó? Ademais ambos os capítulos estão intimamente entrelaçados, não apenas através de elementos dentro dos episódios celestiais (1.6-8,11,12b = 2.1-3a,5,7a), mas também fora dos mesmos (1.22 = 2.10b e outras). “De forma muito artística o narrador trabalha com duplicações, usando-as como recurso estilístico de intensificação.” (E. Ruprecht, p. 427.)

Desta maneira diversas irregularidades decerto permitem inferir os estágios preliminares da tradição oral da narrativa de Jó, mas dificilmente bastam para questionar a coesão literária da narrativa em seus traços básicos.

Uma outra questão é difícil de responder: além da visita dos parentes, que apresentam seus pêsames (em 42.11, numa hora bastante inoportuna e com atraso), a lenda de Jó mencionava desde o princípio no seu relato a visita dos três amigos (2.1ss.)? Ou estes foram introduzidos pelo poeta apenas mais tarde como interlocutores no diálogo subsequente (cf. 42.7ss.)?

3. É evidente que a tradição de Jó remonta a origens remotas, estrangeiras. Jó é um dos “filhos do Oriente” (1.3; cf. 1 Rs 5.10) e vem da “terra de Uz”, que devemos procurar no Sudeste, na região habitada pelos edomitas (Lm 4.21). Além disto, os amigos de Jó: Elifaz de Temã (em Edom?), Bildade de Suás (junto ao Eufrates?) e Zofar de Naamate (no Norte?) são estrangeiros. Todavia, a narrativa do Jó temente a Deus dificilmente surgiu em outro lugar — Edom, Arábia ou onde quer que seja — senão em Israel.

A narrativa contém, por um lado, elementos traditivos antigos, quando, p. ex., o pai de família oferece pessoalmente sacrifícios, como se costumava fazer na época patriarcal (1.5). Por outro lado, encontramos ali concepções mais recentes como o aparecimento de Satanás no papel de sedutor ou antagonista (cf. Zc 3; 1 Cr 21.1). Por conseguinte, a lenda de Jó provém, na sua forma escrita, da época pós-exílica — como o livrinho de Jonas. Quando o profeta Ezequiel (14.14,20) cita Noé, Daniel e Jó como exemplos de justiça e piedade em tempos remotos, decerto ainda não conhece a narrativa atual, mas apenas uma tradição oral mais antiga sobre Jó.

Segundo a acepção habitual, o livro de Jó surgiu como um todo *entre o século V e III a.C.*, portanto na época persa ou no início da época helenística. Torna-se difícil estabelecer uma datação mais precisa.

4. Houve modificações ainda no próprio livro de Jó, depois de ter sido fixado por escrito. Duas *inserções* merecem ser destacadas:

O acréscimo mais extenso e importante representam os *discursos* do quarto amigo *Eliú* (caps. 32-37). Antes ou depois disto (42.7ss.) este amigo não é mais mencionado nem recebe qualquer resposta de Jó. Sobretudo estes discursos de Eliú rompem a ligação entre o último apelo de Jó a Deus (31.35ss.) e a resposta de Deus. Representam mais uma tentativa de destacar algumas concepções sapienciais de forma diferente: não é mero acaso que, ao contrário do que acontece nas palavras precedentes dos três outros amigos, citem várias vezes Jó (33.8ss. e outras). Além de repetirem diversas vezes idéias já antes expressas, externa-se a opinião de que o sofrimento é uma advertência que Deus usa para disciplinar e educar (33.19; 36.8ss.; cf. 5.17).

O segundo acréscimo é o *cântico da sabedoria* (cap. 28), que originalmente pode ter circulado de forma independente. Não celebra a sabedoria personificada (como Pv 8s.), mas a encara como grandeza objetiva. O ser humano pode cavar e procurar por riquezas minerais, mas a sabedoria continua inatingível para ele (vv. 13,21). “Onde se achará a sabedoria?”, diz o refrão (vv. 12,20). Só Deus tem acesso a ela (vv. 23ss.). Este poema dificilmente foi incluído nas palavras de Jó sem uma intenção crítica, pois em última análise nem os amigos nem Jó, mas apenas e exclusivamente Deus possui sabedoria. Um acréscimo mais recente ainda (v. 28) restringe esta percepção no sentido de Pv 1.7: A verdadeira sabedoria é o temor a Deus.

Além disto parece que no mínimo em mais duas outras passagens houve intervenção no texto.

Enquanto nos dois primeiros ciclos de discursos os três amigos Elifaz, Bildade e Zofar se manifestam um após o outro, o *terceiro* ciclo de discursos (caps. 22-27) permanece incompleto: Bildade fala bem pouco, e Zofar não mais se manifesta.

O discurso de Deus (caps. 38-41) não deve ter sido acrescido na sua íntegra, mas provavelmente recebeu complementações posteriores. Na versão atual se compõe de duas partes que terminam ambas com a submissão de Jó (40.3-5; 42.1-6). Originalmente deve ter havido apenas uma única fala, sendo que 40.3-5 (com os versículos de transição 40.1,6s.) pode ter sido antecipado do final para o meio da fala ou, então, criado especialmente para o presente contexto. Além disto se pressupõe que as descrições de *Beemot* — “hipopótamo” (40.15-24), *Leviatã* — “crocodilo” (40.25-41.26) e talvez também a do avestruz (39.13-18) tenham sido inseridas mais tarde.

Devemos contar, portanto, a grosso modo, pelo menos com quatro estágios de formação do livro de Jó:

- I. Pré-história oral da narrativa sobre Jó (cf. Ez 14.14ss.)
- II. Narrativa sobre Jó (caps. 1s.; 42)
- III. Composição poética de Jó (caps. 3-27; 29-31; 38.1-42.6), que utiliza a narrativa como moldura.
- IV. Acréscimos posteriores na composição poética (sobretudo caps. 28; 32-37)

I.	Jó 1-2	Narrativa da moldura. Prólogo. Dupla provação e fidelidade de Jó: “Porventura Jó de balde teme a Deus?” (1.9.) Perda de bens, filhos (cap. 1) e da saúde (cap. 2).
II.	Jó 3-31	Diálogo distribuído por três ciclos de discursos com monólogos de Jó (3; 29-31) como moldura
	3	Monólogo de Jó. Maldição de seu nascimento (cf. Jr 20.14ss.; Ec 2.17)
	4-27	Três ciclos de discursos (4-14; 15-21; 22-27) com falas de Elifaz de Temã (4s.; 15; 22), Bildade de Suás (8; 18; 25), Zofar de Naamate (11; 20) e respostas de Jó (6s.; 9s.; 12-14; 16s.; 19; 21; 23s.; 26s.).
	28	Excursão: Cântico sobre a sabedoria (cf. Pv 8s.).
	29-31	Monólogo de Jó com a lamentação: antigamente era respeitado e esperançoso (cap. 29), agora é hostilizado de fora e afligido por dentro (cap. 30). Confissão de inocência em forma de juramento de purificação (cap. 31) com desafio lançado a Deus (31.35ss.).
III.	32-37	Inserção: Falas de Eliú.

IV. 38.1-42.6 “Teofania”. Duas falas de Deus
com resposta de Jó (40.3-5; 42.1-6).

V. 42.7-17 Moldura narrativa. Epílogo.

5. Já a narrativa sobre Jó contém elementos *sapienciais* (2.10 e outras). Mas sobretudo no diálogo a sabedoria aparece como tradição predominante. Não se expressa em provérbios breves e autônomos, mas — em grau maior ainda do que em Eclesiastes — em extensos discursos. Porém existem também elementos formais provenientes da jurisprudência israelita (13.3ss.; 40.8 e outras; cf. H. Richter) ou dos Salmos (C. Westermann). Assim, encontramos motivos hínicos (9.4ss.; 38ss. e outras), além de uma grande afinidade com as lamentações (Jó 3; 29s. e outras).

Como Eclesiastes (7.15), embora de forma diferente, também o autor do diálogo duvida que haja correspondência entre a ação humana e a retribuição, que haja relação entre a piedade e a felicidade, entre a injustiça e o sofrimento. Jó questiona esta concepção de vida (21.7ss. e outras), pelo menos para o seu caso pessoal. Seus amigos, entretanto, a pressupõe de forma estranhamente rígida (4.6ss.; 8.6ss.; 15.20ss.; 20 e outras), embora saibam que em última análise não há ser humano que seja justo e puro diante do Deus exaltado (4.17; 15.14ss.; 25.4ss.). Somente neste último ponto Jó concorda com eles (9.1ss.).

Já dentro da literatura sapiencial vétero-oriental encontramos vários textos bastante heterogêneos entre si, que se assemelham na sua forma (diálogo) e no seu tema (justiça e sofrimento) ao livro de Jó, como o assim chamado Jó sumério, o Jó babilônico (“Quero louvar o Senhor da sabedoria.”) ou a assim chamada teodicéia babilônica (ou Eclesiastes babilônico). Cf. por último a obra *Religionsgeschichtliches Textbuch zum AT*, ed. por W. Beyerlin, 1975, pp. 157ss.; quanto a isto, H. P. Müller, pp. 49ss.

Dentro do AT é o Sl 73, um dos salmos sapienciais, que se assemelha a Jó; o Salmo, no entanto, dá uma resposta que não se detém nem diante da fronteira da morte (vv. 23ss.).

6. Visto que no decorrer do diálogo os amigos insistem no seu ponto de vista e repetem os mesmos argumentos, a progressão no seu raciocínio é quase que imperceptível. Também as explanações dos amigos e de Jó se relacionam por via de regra apenas de maneira tênue e indireta, mesmo quando há uma conexão formal (16.2ss.; 18.2; 19.2ss.; só o cap. 21 se opõe fundamentalmente ao cap. 20).

Por isto não é fácil distinguir se Jó responde aos seus amigos ou se, ao contrário, são os amigos que reagem à fala de Jó (como afirma G. Fohrer). Ou seja, o diálogo inicia com a fala de Elifas, no cap. 4, ou já com o monólogo queixoso de Jó no cap. 3?

Outra questão controversa é se os três amigos têm, além de sua oposição a Jó e sua concordância na assim chamada doutrina de retribuição, características próprias: Elifaz seria solene e sensato, Zofar, ríspido e Bildade, o meio-termo?

No entanto, percebe-se claramente uma progressiva intensificação no escopo global. No início, os amigos proferem palavras de conforto (4.1ss.), mas no final acabam lançando acusações pessoais (22.4ss.). A caminhada de Jó começa com o amaldiçoamento do próprio nascimento (3.3ss.; cf. 6.8; 10.18ss.), passa por acusações contra Deus que atormenta o fraco (7.12ss.) e declara culpado o inocente (9.20ss.), e chega à esperança de que encontrará ajuda em Deus. Desta maneira Jó acaba formulando — como que aplicando o primeiro mandamento ao seu destino — enunciados quase que paradoxais sobre Deus. Embora constate que entre Deus e ele não há nenhum árbitro, portanto nenhuma instância superior neutra (9.32s.), conclama Deus para o julgamento (13.3,18ss.; 23.4ss.). Será que Jó segue, por fim, o conselho dos amigos (5.8s.; 8.5s.; 11.13ss.; 22.21ss.) quando se volta — em contradição a seu apelo anterior: “Deixa-me!” (7.16; 10.20) — a Deus? Jó pede que lhe seja dado abrigo contra a ira divina no reino da morte, para que Deus então se lembre dele com benevolência (14.13). Assim, contra o Deus que o persegue (16.9ss.; 19.6ss.,21) e que lhe tira seu direito (27.2) Jó invoca o Deus que na aflição defende a ele e a seu direito. Contra o Deus irado, aparentemente injusto e arbitrário, Jó apela para o Deus que lhe é benevolente:

“A minha testemunha está no céu,
e nas alturas quem advoga a minha causa.” (16.19-21.)

“Eu sei que o meu Redentor (advogado) vive...
Também sem carne verei a Deus.” (19.25s.)

Jó está seguro de que encontrará um intercessor e até que verá a Deus, seja — segundo esta passagem muito controvertida — diante da morte ou mesmo na morte. Mas tais confissões não permanecem instantes iluminados no meio das trevas profundas da lamentação?

Enquanto os amigos de Jó apenas vêem nele a pessoa sofredora, não o justo, ele mesmo insiste em afirmar sua inocência (6.24,28ss.; 9.21; 10.7; 16.17; 23.10ss.). Mais ainda: promete manter-se íntegro até o final de seus dias (27.2ss.) e reforça suas palavras com um juramento extenso de purificação (31), assegurando que tem plena consciência de que nem no passado nem no presente cometeu qualquer transgressão. A declaração de inocência culmina — de novo em contradição com a queixa de que Deus não escuta seu grito por socorro (30.20) — no apelo de Jó: “Que o Todo-Poderoso me responda!”

Na versão mais antiga do livro de Jó, que ainda não continha os discursos de Eliú, a resposta de Deus “do meio de um redomoinho” (38.1) segue imediatamente ao desafio lançado por Jó. Esta resposta apenas aborda de forma indireta a sina de Jó. Defrontando Jó com o milagre da criação, perguntas como: “Onde estavas tu, quando eu lançava os fundamentos da terra? (...) Tens braço como Deus?” (38.4; 40.9) trazem diante dos olhos de Jó a incapacidade do ser humano de criar o mundo ou até de apenas conservá-lo. Cabe a Deus e

não ao ser humano, limitado no seu conhecimento e poder, preservar a ordem na natureza distante e próxima dos homens (astros, condições climáticas, animais).

Através das perguntas retóricas “Deus [transforma] o interrogador em interrogado e, por fim, em alguém que acaba questionado na sua condição humana (...). As falas de Deus retificam os enunciados precedentes sobre a relação entre ele e o ser humano, colocando Jó diante do Deus visível na sua criação, mas ao mesmo tempo incompreensível.” Recorrendo à criação, mostra-se que o ser humano é “limitado no tempo, em poder, conhecimento e capacidade diante do Deus que atua em tudo desde o princípio e é infinitamente superior e incompreensível” (E. Würthwein, p. 215).

Para Jó a palavra de Deus é antes reprimenda do que justificação (38.2; 40.8). Mesmo assim a experimenta como a almejada solicitude misericordiosa de Deus? Em todo caso Jó se submete ao Todo-Poderoso: “Sou indigno; que te responderia eu?” (40.4), renuncia à sua dúvida sobre a ordem universal, às acusações contra Deus e seus próprios protestos de inocência:

“Eu te conhecia só de ouvir,
mas agora os meus olhos te vêem.
Por isto retiro o que disse
e me arrependo no pó e na cinza.” (42.5s.)

Esta “solução do problema de Jó” surge a partir de uma vivência pessoal de Deus que supera e relativiza qualquer explicação do mundo e experiência de dor? Quando Jó “retira o que disse”, o Jó que (no diálogo) se rebela e discute com Deus volta a ser o Jó que se sujeita a Deus (o Jó do prólogo), que na fé aceita sua sina (1.21; 2.10). Será que o autor do diálogo conservou a narrativa da moldura porque tinha a secreta intenção de conduzir Jó, no final, novamente até o princípio? Com as suas últimas palavras, Jó volta a assumir a postura humilde “no pó e na cinza” (2.8; 42.6). Tornou-se outra pessoa ou continua sendo o mesmo, enriquecido por novas experiências?

Depois da retratação de Jó, Deus precisa pronunciar uma sentença decisiva na disputa entre Jó (13.7; 27.5 e outras) e seus amigos (20.3; 22.5 e outras), manifestando publicamente: o autoconhecimento de Jó de forma alguma confirma a teologia dos amigos. Pelo contrário, eles vivem graças à intercessão dele; pois não falaram “o que era reto” diante de Deus (42.7-9).

A virada na sorte de Jó, que recebe de volta muito mais do que havia perdido, não representa pré-requisito, mas antes consequência de sua percepção — dádiva de Deus, confirmação de sua sentença (42.10ss.; v. 11 originalmente fazia parte dos caps. 1s.). Com isto Deus coloca de novo em vigor o princípio de retribuição, interrompido anteriormente?

V — TEOLOGIA E HERMENÊUTICA

§ 30

COMO SE FALA DE DEUS NO ANTIGO TESTAMENTO

1. O AT se destaca pelo que fala de Deus e não pode ser compreendido sem isto. Contudo, este falar se apresenta de forma variada no decorrer da história.

Aliás, o AT sabe vincular a confissão da *eternidade* de Deus com a *consciência histórica* da temporalidade da fé. “Antes que os montes nascessem e se formassem a terra e o mundo, de eternidade a eternidade, tu és Deus.” (Sl 90.2; cf. 93.2; 102.26s.; Gn 1.1; Dt 33.27.) Visto que Deus é anterior a todo o tempo, pode estar presente em todos os tempos, “de geração em geração” (Sl 90.1). Deuses podem nascer e morrer; mas é inconcebível que o Deus uno venha a ser e tenha uma existência passageira (Hc 1.12; texto corrigido): “Não és tu, Javé, desde o início o meu ‘santo’ Deus, ‘que não morre?’” Deus não tem princípio nem fim, mas a fé em Deus tem um princípio, sim: os pais de Abraão “serviram a outros deuses” (Js 24.2; cf. Jub 11s.). Assim não podemos rastrear a fé infinitamente no passado: a fé tem uma história (cf. Êx 6.2).

2. Todavia, a pergunta histórica sobre como se configuraram os *inícios da fé* (cf. acima § 2a) em seus detalhes é difícil de ser respondida porque para tanto ela precisa recuar a um tempo bem anterior à fixação literária da tradição e assim tem que se apoiar mais em alusões, nomes específicos, fragmentos narrativos, em vez de tradições completas. Em razão disto as tentativas de resposta diferem. Acrescenta-se a isto o fato de que todos os textos precisam ser interpretados contra seu significado no contexto atual; pois o AT testemunha a identidade do único Deus na mudança dos nomes e tempos, como acontece expressamente na fala de Deus dirigida a Moisés: “Eu sou Javé. Apareci a Abraão, a Isaque e a Jacó como El Shaddai, mas pelo meu nome, Javé, não lhes fui conhecido.” (Êx 6.2s.P; cf. acima § 10b.) O enfoque histórico-religioso procura recuar para detrás desta confissão de identidade, arriscada na retrospectiva, para poder seguir e reconstruir o desenrolar da história.

Enquanto, segundo aquela citação, o Escrito Sacerdotal conserva a recordação de que Javé — melhor dito: Deus sob o nome Javé — se revelou primeiro a Moisés (cf. Êx 3.13ss. E; também Os 12.10 e outras), a camada narrativa javista parte do pressuposto de que Javé é adorado desde os primórdios (Gn 4.26; 9.26 e outras). Aí se expressa de outra maneira a mesma percepção teológica fundamental de que o Deus uno atua desde a criação (2.4bss.).

Talvez sobreviva nestas duas tradições tão diferentes entre si também uma lembrança histórica: Javé já era adorado antes que Israel se constituísse, porém dentro de Israel apenas a partir de Moisés? Que divindades eram conhecidas anteriormente pelos grupos sociais assentados na Palestina, que mais tarde constituíram Israel?

2.1. A fórmula de juramento utilizada por ocasião do contrato de delimitação de terras firmado entre Jacó e Labão (Gn 31.53) deve ser bem antiga por causa da forma verbal que estranhamente está no plural: “O Deus de Abraão e o Deus de Naor julguem entre nós!” Ao que parece se invocam duas divindades que se relacionam cada uma com um dos grupos (“Deus de Abraão” se relaciona com Jacó, “Deus de Naor”, com Labão). Cada grupo adorava o seu próprio deus, um deus diferente? Ambas as divindades se assemelham não apenas na forma como são denominados (“Deus” + o nome de uma pessoa), mas também em sua natureza; pois ambos ocupam a função de árbitro e decerto também responsabilizam-se pela proteção do respectivo grupo (cf. Gn 4.15). Quão diferente é a revelação onírica que ocorreu junto ao santuário de Betel, ou seja, a aparição em sonho de uma multidão de anjos (28.12; cf. 32.2)!

Gn 31.53 decerto oferece o embasamento mais firme para a reconstrução de uma *fé no Deus dos pais (patriarcas)* (A. Alt). Num primeiro momento esta tese foi aceita amplamente — por causa da correspondência entre o estilo de vida nômade e a forma religiosa —, mas entretantes, se não for rejeitada por completo, só pode ser assumida com ressalvas e alterações. De fato a expressão “Deus de meu/seu pai” (31.5.42 e outras) parece ser mais antiga que o plural “Deus de meus/seus pais” (Êx 3.13ss.); da mesma forma, formulações isoladas tais como “Deus de Abraão” (Gn 31.53; Sl 47.10), “Terror (Parente?) de Isaque” (Gn 31.42,53) ou “Poderoso (Touro?) de Jacó” (49.24; Sl 132.2,5) parecem ser mais antigas que a fórmula sintética “Deus de Abraão, Isaque e Jacó” (Êx 3.6,15s.). Nesta fórmula se juntam as diversas divindades de clãs ou famílias, formando um único Deus, o que deve ter acontecido depois da junção das tradições patriarcais, originalmente vinculadas a diversas localidades. No entanto, a existência de uma fé de nômades num Deus patriarcal, vinculado a pessoas e não a lugares, inferida por A. Alt, não pôde ser comprovada até agora no Antigo Oriente e também não no caso dos beduínos pré-islâmicos. Nomes de Deus formulados de maneira parecida por via de regra não são nomes próprios, mas apenas cognomes. Serão, portanto, também aqueles nomes do Deus dos pais apenas cognomes, qual seja, do deus *El*?

Terão os pais adorado seu deus ou seus deuses sob o nome comum entre os semitas: *El*?

Mas os textos do AT que comprovam que os pais nômades adoravam o Deus *El* (Gn 49.25; cf. 33.20; 46.3; Êx 15.2; 18.4) dificilmente são tão antigos e confiáveis como Gn 31.53. Provavelmente devemos diferenciar entre a fé dos grupos patriarcais e a religião praticada em santuários da terra cultivada, como *Betel*, e distinguir esta, por sua vez, da posterior adoração de Javé por parte do povo de Israel. Seja qual for a opinião que se tenha sobre a possibilidade de clarear a escuridão da pré-história, não há dúvida de que a fé em Javé tinha precursores.

Também os nomes de El são multiformes e podem ser comprovados na forma conservada no AT apenas de modo restrito através de paralelos extrabíblicos. O nome *El'Olam*, “Deus (da) eternidade” (Gn 21.33), deve estar relacionado com Berseba, *El Ro'i*, o “Deus que me vê (?)” (16.13), com um poço localizado no Sul, *El Bet-El*, “Deus (de) Betel” (35.7; cf. 31.13; Jr 48.13), com o santuário do mesmo nome e *El 'Elyon*, “o Deus supremo” (Gn 14.18ss.; cf. Nm 24.16; Sl 46.5; 47.3; 82.6 e outras), com Jerusalém. Parece que nestas denominações sobrevivem as divindades locais que eram adoradas no respectivo lugar e (segundo O. Eissfeldt) talvez fossem compreendidas como manifestações locais do único Deus *El*. Em contraposição, o nome “El, Deus de Israel” (Gn 33.20; cf. Js 8.30), que aponta para Siquém, já é diferente na sua forma e comprova antes a vinculação a um grupo.

Em sua tentativa de sistematizar e periodizar antigas tradições, o Escrito Sacerdotal sintetiza no conceito *El Shaddai* os diversos nomes de Deus da época patriarcal, diferenciando, assim, a época patriarcal (em Canaã) da época pré-histórica anterior e da época mosaica subsequente (Gn 17.1; 28.3 e outras até Êx 6.3; cf. § 8b). A tradução “o Todo-Poderoso” remonta (por intermédio da Vulgata: *omnipotens*) à LXX, que no livro de Jó reproduz várias vezes *Shaddai* por “Pantocrata”.

O AT conservou as múltiplas formas nominais porque *El* também pode ser interpretado como apelativo, “Deus”, de sorte que o antigo nome próprio só aparece ainda como cognome ou atributivo de Javé: “o Deus eterno”, “o Altíssimo” (Gn 21.33; Sl 47.3 e outras). Além disto os diversos elementos traditivos mantêm ou adquirem em última análise apenas uma intencionalidade no AT: a de transmitir “as promessas feitas aos pais” (Rm 15.8). Deus conduz os patriarcas e suas famílias para o futuro, prometendo-lhes proteção e assistência na sua caminhada (Gn 28.15; 31.3,5; 35.3; 46.3s. e outras), descendentes (18; 16.11s. e outras), como também a posse de terra (12.6s.; 15.7,18; 28.13 e outras). Por conseguinte a fé se manifesta numa confiança esperançosa na promessa de salvação futura, já presente na condução divina: “Eu sou contigo!” (26.24,28 e outras).

As promessas estão tão difundidas na tradição patriarcal, que devem ter aí as suas origens e não em contextos mais recentes. Todavia, um núcleo básico da tradição patriarcal — que dificilmente conseguimos delimitar com precisão — foi ampliado consideravelmente de acordo com experiências posteriores e com isto, modificado. Desta maneira a promessa de um filho foi associada à constituição do povo de Israel (12.2; 17.4ss.; 26.4 e outras), e a promessa de terra foi considerada cumprida apenas após a ocupação da Palestina (sobretudo Dt 6.10 e outras). Segundo o Escrito Sacerdotal, a fonte mais recente, os patriarcas viviam na “terra de (...) peregrinações” (Gn 17.8; 28.4 e outras) e obtinham com o local de sepultamento (Gn 23) apenas um penhor do futuro prometido (cf. § 8a,6). Com isto o AT constata, ao mesmo tempo, que o povo não estava vinculado com a terra desde o princípio, como que de forma natural e óbvia; a posse de terra é, antes, um bem prometido e concedido por Deus, que Israel não conseguiu obter com suas próprias forças (Dt 8.17; 9.6), constituindo assim em última análise não propriedade sua, mas propriedade de Deus (Lv 25.23; Js 22.19).

2.2. Segundo testemunhos antigos do AT, diversificados e por isto confiá-

veis, o Sinai foi a pátria de Javé (Jz 5.4s.; Dt 33.2; Êx 19ss.). Talvez Javé já tenha sido adorado pelos quenitas (cf. Gn 4.15) ou midianitas (Êx 18.12). Foi possivelmente na convivência com eles que Moisés, casado com a filha de um sacerdote midianita (segundo Êx 2.15ss.), conheceu o nome de Javé, levando a fé em Javé, em seguida, aos seus conterrâneos, obrigados a prestarem trabalhos forçados no *Egito*. Prometeu Moisés a ajuda de Javé aos oprimidos (como afirma Êx 3.8,16s. J, enquanto que 3.10-12 E atribui, decerto para ressaltar a transcendência de Deus, um papel de liderança a Moisés)? Neste sentido, os diferentes fios traditivos (3.13ss.,16) destacam da mesma forma a identidade do Deus dos patriarcas com Javé; a isto corresponde que Javé se manifesta da mesma maneira: na promessa. Só que esta promessa não mais se restringe à família ou ao clã, mas se estende a todo o povo (3.7s.,16s. J,9ss. E). Enquanto no tratamento utilizado diante do faraó se usa a designação “Deus dos hebreus” (5.3 e outras), entende-se pelo contexto (3.18; 7.16 e outras) que se trata de Javé. Agradece-se a ele (Êx 15) depois que o povo é salvo dos inimigos que o perseguem (Êx 14). Já nas tradições mais antigas ainda identificáveis este evento não era considerado mero fenômeno natural nem simples vitória de Israel, mas feito de Javé: foi ele quem “lançou” (segundo o cântico de Miriã: 15.21) ou “sacudiu” (14.27 J) os inimigos para dentro do mar. Assim se reconhece a Deus através de seu agir, e por isto é louvado — até o hino tardio do Sl 103.2: “Bendize, ó minha alma, a Javé, e não te esqueças de nem um só de seus benefícios!” Visto que o acontecimento preserva um significado que ultrapassa o âmbito daqueles que foram diretamente atingidos e com isto se mantém aberto em relação ao futuro, podem ser acrescentados a este evento singular outros acontecimentos, de sorte que na retrospectiva o louvor a Deus abarca uma sucessão de acontecimentos (como acontece no cântico de Moisés: Êx 15.1-18; cf. Sl 105s.; 135s. e outras). Mas a libertação do Egito é considerada ao longo da história de Israel como o ato fundamental da eleição de Israel (Os 12.10: “Eu sou [...] teu Deus, desde a terra do Egito”; cf. Sl 114.1s. e outras). A confissão: “Javé, que conduziu Israel para fora do Egito” se torna, “considerando a frequência com que ocorre, o enunciado teológico mais importante do AT” (E. Zenger), perpassando amplos trechos da literatura do AT — com exceção da literatura sapiencial ou da tradição jerosolimita — e convertendo-se em fundamento da eleição do povo (cf. Am 3.1s.; 9.7 e outras).

2.3. Traços característicos completamente diferentes apresenta a *perícopa do Sinai*: o Deus que acompanha seu povo habita ou se manifesta em cima de um morro, revela-se não através de promessas e ações, mas antes em mandamento e lei. É controvertido se a tradição do êxodo e a do Sinai formaram desde o princípio uma unidade. Comum a ambos os blocos traditivos é a figura de Moisés, mas sobretudo o Deus Javé. Segundo Êx 19.16ss., sua revelação é acompanhada de fenômenos naturais (trovão, raios, fumaça, fogo; cf. Gn 15.17), que não tornam Deus visível (cf. a interpretação tardia em Dt 4.12; v. abaixo

3.2), mas apenas indicam sua vinda. Ademais, Javé deixa de ser um deus local ou de um monte; ele “desce” sobre o Sinai (Êx 19.18,20 J; cf. 24.16 P) e dali sai para prestar socorro (Jz 5.4s.) ou acompanhar as pessoas (Êx 33.12ss.; Nm 10.11ss.). A própria teofania do Sinai sobretudo objetiva a comunhão entre Deus e o povo. Esta comunhão se dá através da visão de Deus e é reforçada por uma refeição (Êx 24.10s.) ou um rito de sangue (24.6,8). Consequência desta comunhão é a proclamação de mandamentos e preceitos jurídicos (Êx 20; 21-23; 34) que extrapolam o âmbito cúltico e interferem na vida cotidiana.

2.4. A salvação do povo diante dos perseguidores junto ao mar é compreendida, desde o princípio ou desde cedo, como feito de Javé e desenvolvida como sua intervenção *militar*: “Vede o livramento de Javé (...). Javé pelejará por vós, e vós vos calareis.” (Êx 14.13s.,25; a formulação talvez seja tardia). Pelo que afirmam Êx 17.8ss. (v. 16: Javé é minha bandeira.) e Nm 21, a experiência de que “Javé é homem de guerra” (15.3; cf. Is 42.13) se repetiu de novo na jornada pelo deserto, mas é uma experiência feita essencialmente depois, na terra cultivada, em especial no confronto com as cidades-estado cananéias (Jz 4s.) e por ocasião da invasão de povos vizinhos (Jz 6ss.; cf. Js 2ss.). Na configuração desta tradição desaparece em medida crescente (Jz 7.2; Sl 33.16ss.; 44.4,7s.; cf. Is 30.15s. e outras) a colaboração por parte de Israel (Jz 5.23; cf. 2 Sm 5.24).

3. Talvez tenhamos de situar Moisés nos princípios da fé em Javé (Êx 3). A pesquisa histórico-traditiva, no entanto, não consegue mais relacionar as peculiaridades da fé veterotestamentária com as revelações a Moisés, já que ela consegue apreender melhor processos traditivos relacionados a grupos do que experiências e atuação de indivíduos. Assim continua em aberto como e quando as características ou a *natureza* da fé veterotestamentária se cristalizaram.

3.1. O postulado da *exclusividade* do relacionamento com Deus, que não pode ser inferido das religiões circunvizinhas de Israel, está expresso em diversos preceitos jurídicos: “Quem sacrificar a [outros] deuses (a não ser Javé somente), será destruído.” (Êx 22.19; cf. a respeito da invocação ou adoração 23.13,24; 34.14). Em contrapartida, o primeiro mandamento do Decálogo: “Não terás outros deuses diante de mim!” (Êx 20.3; cf. Sl 81.10 e outras) é formulado numa linguagem mais genérica, que eventualmente pode incluir, além da esfera cúltica, o comportamento cotidiano. O primeiro mandamento não contesta a existência de outros deuses (cf. Jz 11.23s.; 1 Sm 26.19; 2 Rs 5.17s. e outras), mas demanda dedicação exclusiva a um Deus específico:

“Todos os povos andam, cada um em nome de seu deus;
mas, quanto a nós, andaremos em o nome de Javé nosso Deus para todo o sempre.”
(Mq 4.5; cf. ainda 1 Co 8.5s.)

Assim não se nega que “existam” deuses, mas que “estejam aí para” Israel:

“Não há salvador senão eu.” (Os 13.4; Is 43.11; cf. Jr 2.13.)

Se chamamos este relacionamento com Deus de monolatria, temos de admitir: o “mono-javismo” constitui um “estágio preliminar do monoteísmo (...), porque o postulado de exclusividade de Javé conflui para ele” (W. Holsten). O monoteísmo é como que consequência teórica da fé veterotestamentária, pois com a exigência de exclusividade se estabelece uma pretensão que procura permear mais e mais a realidade da vida humana, da natureza e da história, não deixando mais espaço em termos de poder para outros deuses.

Por exemplo, proíbem-se a conjuração e o culto aos mortos (Lv 19.31; 20.6,27; 1 Sm 28), a feitiçaria ou magia (Êx 22.17; Dt 18.9ss.) e o culto astral (Dt 4.19 e outras); os astros não são grandezas mítico-numinosas (cf. Ez 8.16), mas fenômenos naturais (Gn 1.14ss.; Sl 136.7ss. e outras).

A assimilação — ou até criação — de mitos que pressupõem a existência de vários deuses ou a dualidade de um deus e uma deusa, ou que contam do nascimento, do casamento ou da morte de deuses, não é possível, a não ser que sejam fortemente alterados. Assim a concepção mítica do matrimônio divino é visto como representação para o relacionamento entre Deus e o povo (Os 1-3; Jr 2s.; Ez 16; 23).

A pergunta pela incomparabilidade de Deus (já comum no Antigo Oriente): “Que deus é tão grande como ‘Javé’?” (Sl 77.14; cf. 89.7; Êx 15.11; 18.11 e outras) se torna confissão da exclusividade de Javé: “Não há semelhante a ti, e não há outro Deus além de ti.” (2 Sm 7.22; cf. Sl 83.19 e outras). O Deus “altíssimo” (97.9; 82.6 e outras) é o Deus exclusivo (73.11).

A crença em demônios desempenha no AT um papel secundário, visto que também os poderes ameaçadores foram integrados em Deus, de sorte que o ser humano recebe a alegria e o sofrimento, o bem e o mal da mesma mão: “Temos recebido o bem de Deus, e não receberíamos também o mal?” (Jó 2.10.)

Por isto o primeiro mandamento — ou o postulado de exclusividade que nele transparece — tem importância decisiva para uma parte considerável do AT. Sobretudo os profetas tiram dele as consequências para sua mensagem, como acontece na confrontação com o culto alienígena (1 Rs 18; 2 Rs 1; Os; Jr 2; 44; Ez 8 e outras), a arrogância (Is 2.12ss. e outras), a confiança depositada em outros poderes (30.1-3; 31.1-3 e outras) e diversas outras questões. Do postulado da adoração exclusiva o Deuteronômio (v. acima § 10b) deduz a unidade ou unicidade de Javé e formula assim a confissão básica para tempos posteriores (6.4): “Ouve, Israel, Javé, nosso Deus, é uno [ou único, exclusivo]!” À unidade de Deus corresponde a dedicação exclusiva, indivisa do ser humano a Deus: “Perfeito [íntegro] serás para com Javé, teu Deus.” (18.13; cf. Gn 17.1 P; 1 Rs 8.61; 11.4 e outras). Na Obra Historiográfica Deuteronomística o postulado de exclusividade se torna critério para avaliar a história (Js 23.6ss.; 1 Rs 11.2,4; 2 Rs 17.35s. e várias outras). Quando Dêutero-Isaías insiste em enfatizar a unicidade de Javé: “Eu sou o primeiro, e eu sou o último, e além de mim não há Deus” (Is 44.6; cf. 43.10; 45.5; também Dt 4.35 e outras),

podemos detectar um monoteísmo no enunciado de tais palavras, mas não devemos esquecer que a mensagem do profeta do exílio não visa chegar a uma conclusão teórica, mas tem em mente fortalecer a confiança no Deus que é, “só ele”, Criador e Salvador (Is 44.24) e por isto consegue ajudar (43.11; 45.21 e outras).

Aproximadamente na época do exílio encontramos em diversos âmbitos literários enunciados monoteístas ou de conotação monoteísta (Gn 1.1 P; Dt 4.39; 32.39; 2 Sm 7.22; 2 Rs 5.15; Dtl e outras).

3.2. A proibição de imagens, que não tem paralelo na circunvizinhança e na época do antigo Israel, encontra-se em todas as coleções de leis: interdita a confecção e adoração de imagens (Êx 20.4; Dt 27.15; cf. Os 11.2; 13.2) ou deuses (Êx 20.23; 34.17; Lv 19.4; cf. 26.1), esculpidos ou fundidos. A primeira formulação (Êx 20.4: “Não farás para ti imagem de escultura nem semelhança alguma do que há em cima nos céus, nem em baixo na terra, nem nas águas debaixo da terra”) parece ser a mais antiga; na outra, o primeiro e o segundo mandamento já se fundiram numa unidade. A proximidade temática e a estreita relação entre estes dois mandamentos, decisivos para a fé em Javé, também transparecem no Decálogo (mediante as glosas interpretativas: Êx 20.5: “Não as adorarás!”) e em outros textos (Êx 34.14,17; Lv 19.4; cf. Jr 1.16 e outras). A polémica contra a adoração de imagens, característica nas partes mais recentes do AT (Is 2.8,20; 40.19s.; 44.9ss.; Jr 10; Sl 115.4ss. e outras), foi iniciada por Oséias (8.4ss.; 10.5s.; 11.2; 13.2) e ainda falta em Elias ou Amós (apesar de 5.26; 8.14). Mas provavelmente não houve na fé em Javé oficial, sobretudo no templo de Jerusalém, nenhuma imagem especificamente de Javé (cf. porém Jz 17s.). O AT exclui o que para o meio religioso circundante (com exceção de Zaratustra) era algo costumeiro, natural, respeitado e santo. Pode adotar a expressão “ver o rosto de Deus”, sem ao mesmo tempo pressupor o objeto — que haja uma imagem de Deus no santuário. Israel utiliza, portanto, a expressão apenas no sentido figurado.

É difícil estabelecer de onde provém, o que motivou e como iniciou a proibição de imagens; é mais fácil delinear suas implicações. Em primeiro lugar, a proibição de imagens não deve ter tido a pretensão de preservar a “personalidade” de Javé. Pois no decorrer do tempo e em medida crescente ela destaca a diferença entre Deus e o mundo, ou seja, a transcendência de Deus. Nada nos céus, na terra ou debaixo da terra deve ou pode (segundo a explanação em Êx 20.4) retratar Deus. Seja masculino ou feminino, Deus não pode ser representado nem concebido em categorias mundanas (Dt 4.15ss.). Aí não se traça por princípio um limite entre o mundo espiritual e o mundo dos sentidos; faz-se, antes, distinção entre os próprios sentidos. Até por ocasião de sua revelação Deus não se tornou visível (Dt 4.12): “A voz das palavras ouvistes; porém (...) não viste aparência nenhuma.”

Em conformidade com este procedimento, figuras retóricas e de lingua-

gem (Os 5.12,14; Lm 3.10 e outras) não são proibidas: o AT admite que o ouvido escute o que o olho não deve enxergar. Mesmo que — excepcionalmente — alguém “veja” a Deus, não se descreve sua aparência (Êx 24.10s.; cf. Gn 12.7 J; 17.1,3 P; visões proféticas como Is 6). Algumas alusões bastante reticentes encontramos apenas em Ez 1.22ss., em uma comparação que já indica, no entanto, a inadequação da mesma: “semelhante a um homem”, e em Dn 7.9ss., que descreve de maneira sucinta o “Ancião de dias”. Em si vale o princípio: “Homem nenhum verá a minha face, e viverá.” (Êx 33.20; cf. Jz 13.22; Is 6.5 e outras). Até em narrativas de cunho mítico mais pronunciado, segundo as quais Deus intervém diretamente no que acontece no mundo, ele continua oculto aos olhos humanos na sua atuação (Gn 2.21; 15.12; 19.17,26; Êx 12.22s.). Assim, Moisés (Êx 3.6) e Elias (1 Rs 19.13) cobrem seu rosto na presença de Deus (segundo Is 6.2 inclusive os serafins). Também um mensageiro ou anjo pode representar a Deus na esfera do visível (Êx 3.2 em contraposição a 3.4ss.), apresentando-se, atuando e falando como se fosse Deus (Gn 21.17s.; cf. 16.22; Jz 6; 13 e outras). Segundo Êx 33.12ss., o Deus longínquo está próximo em sua “face”; segundo a Obra Historiográfica Deuteronomística (1 Rs 8.16ss.,29 e outras), no seu “nome”; e, segundo o Escrito Sacerdotal (Êx 16.7,10; 24.16s. e outras), em sua “glória”. Assim se diferencia alternadamente entre Deus e sua presença na terra, o fato de ele ser-para-si e o de voltar-se ao ser humano, entre a sua liberdade e a sua revelação, sua transcendência e sua atuação na história; ao mesmo tempo, ambos os aspectos são afirmados. Contudo, pode-se esperar que haja no futuro um encontro com Deus sem mediação (“face a face”: Ez 20.35; “olho no olho”: Is 52.8), de modo que “a glória de Javé se manifestará, e toda a carne a verá” (Is 40.5; cf. 52.10; também 1 Co 13.12).

3.3. O AT pode compreender um fato histórico tão rigorosa e exclusivamente como feito de Deus, que este feito serve para descrever a essência divina: “Eu sou Javé teu Deus, que te tirei [i. e., libertei] da terra do Egito.” (Êx 20.2.) Em analogia, o Deus de Abraão é caracterizado na retrospectiva (Gn 15.7): “Eu sou Javé que te tirei de Ur dos caldeus.” Quem e como é Deus parece evidenciar-se na *história*. Embora já existisse no Antigo Oriente a concepção de que Deus se revela na história, cabe ressaltar que “a noção de que acontecimentos históricos são manifestações divinas marcou o culto israelita de uma forma que não encontra paralelos reais entre os vizinhos de Israel” (B. Albrektson). Assim se atribui à Páscoa a função de atualizar a estada no Egito; o rito que se repete regularmente não deve repetir a história, mas “recordar” o evento único (Êx 12.14; cf. Dt 16.3.12), para que as gerações futuras se conscientizem tanto do distanciamento temporal como também do significado atualizado. Talvez a exclusividade e a historicidade da fé veterotestamentária estejam profundamente entrelaçadas: já que a fé de Israel não conhece nenhum inter-relacionamento entre os deuses, todo feito do Deus único mostra sua postura diante do mundo e/ou diante do ser humano.

Na síntese mais recente do assim chamado “pequeno credo” (Dt 26.5-11; cf. Sl 136 e outras), p. ex., aparecem acontecimentos históricos importantes, colocados em ordem cronológica e apresentados como obra de Javé; ou a comunidade professa, na retrospectiva, que a preservação de Jerusalém constituiu um ato clemente de Deus: “Se Javé Zebaote não nos tivesse deixado alguns sobreviventes, já nos teríamos tornado como Sodoma, e semelhantes a Gomorra!” (Is 1.9; cf. Sl 94.17). A posteridade pode expressar sua esperança através de uma nova profissão de fé que descreve o que acontecerá no futuro como feito de Deus (Jr 23.7s.; Is 48.20; cf. 44.23 e outras). Como, p. ex., na palavra introdutória do Decálogo acima citada, o “eu” de Deus afirma ter plasmado o passado, assim os profetas podem predizer o futuro, utilizando uma fala divina na primeira pessoa singular (Am 5.27; 6.14 e outras). Já a tradição do êxodo conta que o Deus de Israel também tinha poder sobre o Egito (Êx 7-15; cf. Gn 12.17 e outras), e de maneira mais acentuada ainda os profetas incorporam os povos estrangeiros na sua mensagem (p. ex. Am 9.7): “Não fiz eu subir a Israel da terra do Egito, os filisteus de Creta e os arameus de Quir?” As decisões que já foram tomadas ou ainda devem ser tomadas na história, fatos acontecidos ou anunciados podem ser compreendidos como desígnio de Deus, de sorte que a responsabilidade humana e a atuação de Deus não se excluem (cf. Gn 50.20 E; Êx 8.15; 9.12 P; 2 Sm 17.14; Is 29.10; 30.9,15 e outras). No contexto desta fé e desta mentalidade se torna compreensível que, segundo a interpretação controvertida de Êx 3.14, o nome Javé — depois da promessa: “Eu serei contigo!” (3.12) — é desenvolvido como anúncio da presença e da atuação de Deus: “Serei quem eu serei.”

Mantendo e desenvolvendo as peculiaridades arroladas acima (3.1-3), a fé veterotestamentária articula novos enunciados sobre Deus que extrapolam em muito a relação Deus-povo, porém incorporando de maneira criteriosa concepções de religiões vizinhas, selecionando e adaptando conteúdos ao próprio da fé israelita.

4.1. A fé no *Criador* talvez constitua a principal herança deixada pelo AT à cristandade. Enunciados referentes à criação, no entanto, de forma alguma marcam todo o AT, mas têm seus centros de gravidade em certas áreas (sobretudo em Gn 1s.; o Saltério; DtIs; a literatura sapiencial: Pv/Jó/Ec; acréscimos aos livros proféticos) e surgiram predominantemente em um período mais recente, exílico ou pós-exílico (Gn 1 P; Sl 8; 33; 136; 148; Is 40.12ss. e outras), embora não falem textos da época do início da monarquia (p. ex., Gn 2 J; 14.19ss.; talvez 1 Rs 8.12 LXX; Sl 19 A; 24.2; 104; Pv 14.31 e outras). Ao que parece, a fé do AT já estava profundamente marcada pelas tradições históricas mais antigas (dos patriarcas, êxodo, Sinai), que também conhecem o poder de Javé sobre a natureza (Êx 14-17; 19.16ss. e outras) antes de confessar o Criador. Assim não se deduz a salvação da natureza, mas se interpreta o mundo como

criação a partir das experiências da fé na história. Ao incluir os primórdios, a fé assume dimensões universais — extrapolando a vida da comunidade e do indivíduo.

Neste processo se formularam os enunciados veterotestamentários a respeito da criação, em confronto com as concepções cosmogônicas e antropogônicas conhecidas do meio circundante. Estas concepções ressoam no episódio retratado em Gn 14.19ss.: Melquisedeque, rei de (Jeru-)Salém, abençoa Abraão em nome de *El 'Elyon*, “o Deus Altíssimo que criou o céu e a terra” (também a estranha designação de Deus aqui conservada deve se referir a Javé; cf. 14.22; Sl 47.3). Motivos que contradizem a própria fé (como a criação do ser humano a partir de sangue divino) foram excluídos; outros (como a batalha contra o mar e a batalha contra o dragão: Sl 74.12ss.; 77.17ss.; 89.10ss.; Is 27.1; 51.9s. e outras) são apenas utilizados em alusões poéticas.

Porém as concepções surpreendentemente multiformes sobre a criação no AT (cf. p. ex. Gn 1.24; 2.7,19; Sl 90.2; 139.15s.; Is 42.5; 45.18; 48.13 e várias outras) não se fundem numa “cosmovisão” mais ou menos coesa, mas, ao contrário, são colocadas de forma dissonante lado a lado. Quando o AT interliga relatos de criação fundamentalmente diferentes como Gn 1 e 2, parece que não acha mais essencial retratar a maneira como ocorre a criação; decisiva é a intenção comum de enunciados tão diferentes: Deus criou o mundo todo com seu espaço vital, as criaturas (Gn 1; Sl 104; 121.2 e outras), os seres humanos (8; 22.10s.; 139.13s.; Jr 1.5 e outras), e é seu Senhor (Sl 24.1s. e outras).

Além disto encontramos ali afirmações que estão de maneira especial em conformidade com a fé e — correspondendo ao primeiro e ao segundo mandamento — destacam tanto a incomparabilidade de Deus como também a sua liberdade de atuação: “Ele falou, e tudo se fez.” (Sl 33.6,9; 148.5; Lm 3.37; Gn 1.3 e outras); ele “chama” os astros (Is 40.26) e concede à terra a força necessária para que brote a vegetação (Gn 1.11s.,24; 8.22), como também dá aos seres vivos as condições necessárias para que se reproduzam (1.22,28). Seu “criar” (*bara*; Gn 1.1,27 e outras) não necessita de nenhuma matéria-prima e, como no AT este verbo é reservado a Deus, seu ato criador não pode ser comparado com a atuação humana. O termo nada explica a respeito de “como” é sua concretização.

O relato da criação de Gn 1 (v. acima § 8b) compreende o universo e o espaço vital, bem como a própria vida, como dádiva de Deus e, ao começar desde o “princípio”, aponta para a história — primeiro para a história do ser humano que se distingue de todos os outros seres vivos, por ser imagem (1.26s.; 9.6) e interlocutor de Deus (1.28s.), e depois (a partir de Gn 17; Êx 1.7 P), para a história do povo. Conforme Gn 1, o mundo criado por Deus — um mundo belo e útil, que ainda não conhece o derramamento de sangue (1.29s.; cf. o trecho correspondente 2.8ss. J) — recebe a sua total aprovação: “Eis que era muito bom!” (Gn 1.31) Quando mais tarde surge a “violência”, diz-se, ao contrário: “Eis que estava corrompida [a terra].” (6.11s. P; cf. 3.14ss.; 4.6ss. J). Somente os dois juízos juntos mostram na sua tensão a ambigüidade da realidade presente.

Os salmos destacam que a confissão de fé no Criador inclui vivências atuais (Sl 8; 104; 139 e outras) e expressam a confiança naquele Criador que pode ajudar na necessidade (121.1s; cf. 33 e outras). Para a Sabedoria é na atitude diante do oprimido que se espelha a atitude frente ao Criador (Pv 14.31; 17.5); mas a criação continua sendo o fundamento que também suporta e comporta a contradição entre riqueza e pobreza (22.2; 29.13; cf. Jó 31.13ss.; Ml 2.10). Deus criou o mundo “com sabedoria” (Pv 3.19s.; 8.22ss.; cf. Jó 38s.), embora Eclesiastes se mostre cético e acrescente que o ser humano não é capaz de perscrutar esta ordem na criação.

Em contrapartida, o profeta Dêutero-Isaías pode justificar suas promessas recorrendo à criação — e não à história, que se tornou dúbia pela incisão profunda representada pelo exílio — para enfatizar: apesar da impotência do povo, Deus tem o poder e a capacidade de realizar a redenção anunciada (Is 40.12ss.; 45.7s., 18 e outras). Nisto a criação se aproxima da eleição e redenção (43.1s.; 44.2, 24 e outras), mais ainda: a salvação futura se assemelha a uma nova criação: “Eis que faço coisa nova” (43.19; 48.6s.), “novos céus e nova terra” (65.17; 66.22; cf. Jr 31.22 e outras).

4.2. A fé veterotestamentária também sofreu transformações quando deu a Javé o título de rei. De maneira semelhante ao ocorrido com a criação, a fé israelita modificou também a concepção do “reinado” de Javé, deslocando seu significado para o futuro. Em sua origem a maneira como se fala da “*realidade*” de Deus justamente não professa a exclusividade de Deus, mas pressupõe a concepção difundida nas religiões vétero-orientais de que há um amplo círculo de deuses presidido por um soberano. Quando Israel assimilou esta concepção teológica na terra cultivada, pôde proclamar seu próprio Deus como sendo o rei dos deuses e decretar desta forma o senhorio universal de Javé: “Javé é o Deus supremo, e o grande rei acima de todos os deuses” (Sl 95.3; cf. 29.1s., 10; 47.3; Is 6 e outras). No entanto, a supremacia deste Deus sobre os outros deuses (Sl 97.7, 9) se transforma — no sentido do primeiro mandamento — na afirmação de que ele é o único “rei de Israel” (Is 44.6), “vosso rei” (43.15), de forma que o título comprova tanto o senhorio, como também a disposição de Deus para estabelecer comunhão (33.22): “Javé é o nosso rei: ele nos salvará.” Talvez se pudesse ouvir na festa de outono em Jerusalém, p. ex. por ocasião de uma procissão com a arca, a exclamação: “Javé se tornou rei”, como sugerem os assim chamados “salmos de entronização”, também conhecidos por “cânticos do rei Javé” (sobretudo Sl 47; 93; depois 96-99; cf. 24.7ss.; Zc 14.16ss.). Quando Dêutero-Isaías assimila esta tradição, transforma a fórmula em promessa: “*Teu Deus se tornou rei*”. Entende que esta palavra ainda está por se concretizar e anuncia o irromper do reinado de Deus “à vista de todas as nações” para o futuro próximo (Is 52.7-10). Quando outros profetas (Ez 20.33ss.; Mq 2.12s.; 4.7 e outras) assumem e transmitem esta expectativa, a confissão de

fé no reinado de Deus equivale a uma interpretação do primeiro mandamento voltada ao futuro:

“Javé será rei sobre toda a terra;
naquele dia um só será Javé; e um só será o seu nome.”
(Zc 14.9; cf. 14.16.)

O reinado universal de Deus abrange inclusive os mortos (Sl 22.28-30), ou Deus “tragará a morte para sempre” (Is 24.23; 25.6-8) quando reinar incondicionalmente e aceitar os povos na sua comunhão. Todavia, o reinado de Deus não é aguardado apenas no futuro, mas também se crê que ele já se concretiza no presente (Sl 103.19) e se professa: “o domínio de Deus é sempiterno, e seu reino é de geração em geração” (Dn 4.31; cf. 2.46s.; 3.33; 6.26s.; Sl 145.13). Por isto o mundo já pode ser convocado agora para se alegrar com o senhorio de Deus: “Javé se tornou rei — regozije-se a terra!” (Sl 97.1; cf. 98.6.)

5. O juízo: “A Bíblia fala constante e amplamente de propriedades divinas” (G. Ebeling), ao que parece, não se aplica ao AT. Desconsiderando títulos como “rei” ou “senhor”, o AT reserva poucos atributos a Deus, não o elogia, acumulando cognomes, e por via de regra não enumera propriedades atribuídas a Deus, mas costuma se referir a ele na forma verbal. Neste ponto se percebe também uma certa cautela crítica diante das possibilidades lingüísticas que o Antigo Oriente oferece; pois os atributos com que se designa a Javé devem fazer jus à exclusividade — bem como à contextualidade histórica — da fé. Ao mesmo tempo se evidencia claramente quão pouco o AT contém uma doutrina sistematicamente refletida sobre Deus.

5.1. O AT justificou e interpretou — decerto somente mais tarde — o postulado da adoração exclusiva de Deus com o “zelo” de Javé (Êx 20.5; 34.14; Dt 4.23s.; 6.14s. e outras). Ao usar o atributo “zeloso”, o AT entende o termo semítico genérico *El*, “Deus”, no sentido rigoroso do primeiro mandamento. Este “santo zelo” não se volta — em forma de ciúme ou inveja — contra deuses estranhos, mas contra Israel (Js 24.19 e outras), embora também possa trazer salvação ao povo (Is 9.6; Zc 1.14 e outras).

Enquanto que já o Antigo Oriente podia chamar uma divindade de “santa” (cf. a menção aos “filhos dos deuses”: Êx 15.11; Sl 89.6,8; a Sião: Sl 46.5; 48.2), o AT define a “santidade” de Deus como “zelo” (Js 24.19): “Não há santo como Javé” (1 Sm 2.2; cf. Is 6.3; 40.25). O “Santo de Israel” acusa o seu povo (Is 1.4 e outras) e realiza depois do juízo a salvação (41.14 e outras; cf. 57.15; Os 11.9). Assim o Deus excelso continua próximo aos seres humanos (Sl 99.9): “Santo é Javé, *nosso* Deus.”

No Antigo Testamento Javé não é chamado de “vivo” por ser um Deus que morre e ressuscita, adquirindo assim vida nova depois da morte, mas

porque demonstra ser “verdadeiramente Deus” (Jr 10.10) e , como tal, “vivo” (1 Sm 17.26,36 e outras) e pode presentear vida: “A minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo.” (Sl 42.3,9; cf. 84.3; Os 2.1). Ele é “o manancial da vida” (Sl 36.10; cf. Jr 2.13 e outras).

5.2. Além do *credo histórico*, que aponta para os feitos de Deus na história, o AT também conhece uma *fórmula de confissão* estruturada de forma bem diferente, que descreve a natureza de Deus de forma aparentemente genérica e atemporal, sem fazer nenhuma referência explícita à história. Encontramo-la com certas variações em vários textos mais recentes onde não representa (apesar de Êx 34.6s.) uma autodefinição de Deus, mas uma afirmativa de terceiros sobre sua dedicação ao ser humano:

“Javé é misericordioso e compassivo; longânimo e assaz benigno.”
(Sl 103.8; cf. 86.15; 145.8; Ne 9.17 e outras)

Como uma confissão tão fundamental da benignidade, paciência e disposição divina de perdoar se relaciona com a experiência humana histórica? Mantém-se esta confissão mesmo perante a necessidade e o sofrimento — inclusive diante da morte —, de forma que até esteja em contradição com a realidade? “A tua graça é melhor que a vida”, ousa formular o Sl 63.4.

Uma fórmula litúrgica que aparece repetidas vezes diz algo parecido: “porque Javé é bom; porque a sua misericórdia dura para sempre” (Sl 106.1; 136 e passim). Aliás, o AT testemunha de múltiplas formas a benignidade de Deus (Êx 20.6; Is 54.10; Jr 3.12; 9.23; Os 2.21; Sl 33.5; 51.3; 103; 130.7 e várias outras).

5.3. A confissão acima, articulada em várias partes, que se refere à graça de Deus, é ampliada em Jl 2.13 (em relação a Israel) e em Jn 4.2 (em relação aos povos) pela seguinte afirmativa: “[Deus] (...) *arrepende-se* do mal.” Para o AT Deus não é simplesmente imutável e inalterável; ele não tem um posicionamento firmado em definitivo desde o princípio — em razão de sua onisciência —, mas pode “arrepender-se” de sua intenção ou de seu feito, pode mudar sua decisão em razão do comportamento ou da intercessão humana (Gn 18.17ss.; Êx 32.9ss. e outras). Face à maldade abissal de sua criatura “Javé se arrependeu de ter feito o homem” (Gn 6.5-8 J). Visto que este não se regenera mesmo depois de ter sido punido com o dilúvio, Deus muda seu posicionamento em relação ao ser humano e lhe promete de forma absoluta que, apesar da maldade persistente, conservará sua criação no ritmo dos anos e dos dias (8.21s. J; cf. Is 54.9). De forma análoga Deus “se arrepende” por ter escolhido Saul para ser rei (1 Sm 15.11,35; cf. quanto à condenação de Jerusalém 2 Rs 23.27). Todavia, nestes dois casos excepcionais se encara o passado como tempo já concluído e se interpreta a tradição na retrospectiva, usando um conceito teológico — e não popular — de “arrependimento”, oriundo de um estágio avançado de reflexão

(J. Jeremias). Aquilo que Gn 6-8 J sugere de forma narrativa, o profeta Oséias expressa claramente: o próprio Deus se transforma, luta consigo mesmo (11.8: “meu coração se volta contra mim”), para curar a apostasia de Israel (14.5), que o próprio povo não consegue superar (5.4; 7.2; 11.7 e outras). Enquanto que para Amós (7.3,6) o arrependimento de Deus não constitui mais nenhuma possibilidade real que pudesse adiar ou suspender o castigo desencadeado pela culpa de Israel (7.8; 8.2), a mensagem de Oséias abre a série de enunciados segundo os quais Deus muda de opinião, se contém ou sente compaixão e assim preserva seu povo (Êx 32.11-14; Jr 26.3,13,19; Jl 2.12ss. e outras) e os outros povos (Jr 18.7ss.; Jn 3s.) de sua ira justa e, por conseguinte, os livra da destruição. Desta maneira, o AT pode testemunhar, por um lado, que Deus não volta atrás para anular sua palavra (de salvação): “Deus não é homem, para que minta; nem filho do homem, para que se arrependa.” (Nm 23.19; cf. 1 Sm 15.29 e outras). Por outro lado, porém, espera que as pessoas se convertam e que Deus se arrependa (Jr 18.7s.; Jl 2.12-14 e outras).

5.4. Deus é o *juiz* do mundo (Sl 82; 96ss.) e dos indivíduos; ele prova o coração (7.9ss.; 9.5; cf. 1 Rs 8.30ss. e outras). Este Deus do direito socorre aquele que o invoca (Sl 4.2; 31.2 e outras): “Compassivo e justo é Javé; o nosso Deus é misericordioso” (116.5; cf. 25.8; 145.17; Is 45.21). Porque a justiça de Deus constitui sua atuação salvífica (como já afirma o cântico de Débora: Jz 5.11), o salmista pode pedir, por um lado: “Por tua fidelidade, por tua justiça, responde-me!” (Sl 143.1), enquanto que, por outro lado, pode louvar a disposição de Deus em ajudar: “A minha boca relatará a tua justiça e de contínuo os feitos da tua salvação.” (71.15; cf. 40.10s.; 145.7 e outras.) Ao futuro governante será inclusive atribuído o título de “Javé-Justiça-Nossa” (Jr 23.6; cf. 33.16).

Da mesma maneira, outros predicaos mais raros, como “fiel” (Dt 7.9; cf. Is 65.16 e outras), “perdoador” (Sl 99.8) ou também “que se esconde” (Is 8.17; 45.15), atribuídos a Deus, se referem ao relacionamento de Deus com o ser humano. Aí as “propriedades” de Deus compreendem não apenas sua atitude mental, mas ao mesmo tempo sua capacidade e disposição de agir, abarcando, portanto, intenção e ação, ser e agir: “Justo é Javé em todos os seus caminhos, benigno em todas as suas obras.” (Sl 145.17; cf. 103.8-10.)

Deus atua de maneira singular, especial e constante também mediante seu *Espírito* (em hebraico uma forma feminina). Desperta os assim chamados “juizes maiores” (Jz 6.34 e outras) e os primeiros profetas (1 Sm 10.6ss.; 19.20ss.; cf. Nm 11.16ss.), enquanto que os assim chamados profetas literários se apoiam antes na palavra do que no Espírito (ao contrário: Ez 3.12,14 e outras; cf. Os 9.7; Jr 29.26; Mq 3.8; Is 61.1). O Espírito de Deus é uma força que concede (Sl 104.29s.; Jó 33.4; cf. Gn 2.7 e outras) e renova a vida (nova criação: Ez 37; cf. Jl 3.1s.; Sl 51.12s.), é a presença de Deus junto à sua criatura (Sl 139.7). O Espírito de Deus e a “carne”, que representa a impotência humana, podem se contrapor (Is 31.3; 40.6s.; também Zc 4.6).

6.1. O rei experimenta de forma especial a dedicação de Deus: Javé “dá grandes vitórias ao seu rei e usa de benignidade para com o seu ungido, com Davi e sua posteridade para sempre” (Sl 18.51). Deus escolheu Davi e o Sião (1 Rs 8.16: LXX; Sl 132). Juntamente com a coroa Deus dá a bênção, vida, altivez, de sorte que o rei pode confiar em Deus: “O rei confia em Javé, e pela misericórdia do Altíssimo jamais vacilará.” (21.4-8.) Embora o rei deva ajudar aos pobres (72.12ss.), ele mesmo depende de auxílio alheio (20.2ss., 10). Esta dependência se mostra, p. ex., no pedido do rei (1 Rs 3.5ss.; Sl 2.8; 21.3,5; 144.7) ou na intercessão por ele (20.2ss.; 72.1; 132.1,10). Enquanto que os heróis da época dos juizes são convocados diretamente, parece que a instalação do rei em seu cargo ocorre de forma mediada. Sua legitimação se baseia numa palavra de Deus que lhe assegura na primeira pessoa do singular (decerto através de um interlocutor profético): “Tu és meu filho.” (Sl 2.7; cf. 89.4s., 28ss.) A distinção entre a ação divina e a humana é sugerida na palavra análoga de instalação do rei em seu cargo: “Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos como escabelo de teus pés!” (110.1) e é destacada cada vez mais, até que ambas as atuações podem ser contrapostas: “Não há rei que se salve com o poder dos seus exércitos (...). Eis que os olhos de Javé estão sobre os que o temem.” (33.16,18; cf. 20.8s.; 147.10s.) Assim também o governante é incluído na confissão da impotência humana (89.48s.; 144.3s.), reservando-se mais espaço à atuação de Deus.

6.2. Percebe-se uma tendência análoga, embora mais intensa, nas profecias messiânicas. O *Messias* não é propriamente “portador da salvação”, mas surge depois que Deus já criou uma situação de paz. Assim o *Messias* pode ser denominado “governante da paz”, porque não promove mais a guerra (Is 9.1-4,5s.). O próprio Deus quebra o jugo (cf. Êx 14s.; Sl 20.8s. e outras), traz ou é a luz, isto é, a salvação, a redenção (Is 9.1; cf. 60.1s.; Sl 27.1; 36.10 e outras). O rei do futuro “apascentará o povo na força de Javé” (Mq 5.3), e inclusive lhe é atribuído o nome “Javé-Justiça-Nossa” (Jr 23.5s.). Desta forma o *Messias* está, por um lado, bem próximo de Deus e quase se equipara a ele. Os títulos honoríficos “Planejador de Maravilhas”, “Deus Forte” ou “Deus Herói” e “Pai Eterno” (Is 9.5) são predicativos atribuídos somente a Deus (cf. 28.29 ou Sl 24.8). Apesar de lembrarem concepções e costumes vétero-orientais, em especial egípcios, em Israel estes títulos dificilmente foram transferidos de Deus para o soberano humano (apesar do tratamento — único no AT — dado ao rei em Sl 45.7: “Deus”, “divino”). Estes títulos, ao que parece, estavam reservados ao ungido esperado no futuro. Por outro lado, o *Messias* continua subordinado a Deus; entre os carismas atribuídos a ele também está o do “espírito de temor de Javé” (Is 11.2). De acordo com a última profecia messiânica do AT (Zc 9.9s.), o *Messias* vem pacificamente, montado num burrico, em vez de estar montado num cavalo de guerra, e carece da ajuda de Deus como “pobre” que é (cf. Sl 20.7,10; 33.16), mas divulga sua mensagem

de paz em todo o mundo e “proclama a salvação dos povos”. Assim, o senhorio do Messias adquire uma dimensão universal (cf. Mq 5.3; Is 11.10; também Sl 72.8 e outras) e ao mesmo tempo se confessa a humildade daquele que virá. Semelhante é o juízo que se faz mais tarde de Moisés: “Moisés era um homem muito humilde, o mais humilde dos homens que havia na terra.” (Nm 12.3; cf., quanto ao servo de Deus, Is 53.4.)

6.3. O relacionamento especial entre Deus e o rei é expresso em 2 Sm 7.14 mediante a seguinte fórmula: “Eu lhe serei por *pai*, e ele me será por filho.” Por natureza, o rei não é de origem divina, mas é declarado — presumivelmente na sua entronização — filho (Sl 2.7; cf. 89.27s.; também Is 9.5). Além disto o AT vez por outra conserva a concepção mítica de “filhos de deus” ou “filhos de deuses” (Gn 6.1-4; Sl 29; 82), que, no entanto, são mais e mais subordinados a Javé (89.6ss.; Jó 1s. e outras).

O título “filho” é atribuído sobretudo ao povo: “Do Egito chamei o meu filho.” (Os 11.1; cf. Êx 4.22s.) Todavia, parece que em tempos mais remotos houve uma certa reserva em comparar a relação entre Deus e Israel com o relacionamento existente entre pai e filho, visto que com esta linguagem metafórica facilmente se podiam associar concepções problemáticas para a fé em Javé (cf. Jr 2.27). Já a afirmação: “Filhos sois de Javé vosso Deus” (Dt 14.1) acarreta conseqüências para a conduta de Israel, mas os profetas chegam a acusar o povo de serem filhos malcriados, pervertidos, rebeldes (Is 1.4; 30.1,9; Jr 3.14,22 e outras) e com isto atestam a desobediência de todo o povo (Os 2.6; Jr 2.29; Ez 2.3ss. e outras). De forma análoga, o cântico de Moisés fala de filhos em que não se pode confiar (Dt 32.20) e, ao denunciar sua culpa (33.6), ousa falar do Criador como *pai e mãe*: “Esqueceste a Rocha que te gerou, Deus que te deu à luz.” (32.18; cf. Nm 11.12.) Só em nomes próprios, em parte bem antigos — como Abraão, “(Meu Deus) Pai é excelso” —, Deus é chamado com mais freqüência de “Pai”, provavelmente no sentido de líder e protetor. Em documentos posteriores a designação “Pai” se refere mais ao Criador:

“Não temos nós todos o *mesmo* Pai?
Não nos criou o *mesmo* Deus?”
(Ml 2.10; cf. 1.6; Is 64.7 e outras)

O aspecto da autoridade do pai amoroso (Pv 3.12) pode ficar em segundo plano, destacando-se sua bondade e solicitude: “Como um pai se compadece de seus filhos, assim Javé se compadece dos que o temem.” (Sl 103.13; cf. Mq 3.17.) Por isto a comunidade pode se dirigir ao Redentor, chamando-o “nosso Pai” (Is 63.15s.; 64.7; cf. Jr 31.9).

7. Já por ocasião da entronização do rei parece que uma palavra de Deus, transmitida por um porta-voz profético, tem certa importância. Além disto, já

nos primórdios os *profetas* podem dirigir-se ao rei com promessas (2 Sm 7) ou ameaças (2 Sm 12; 24; 1 Rs 21s.).

7.1. Os assim chamados profetas literários maiores do século VIII e VII (cf. acima § 13) vão além da simples crítica ao rei (Am 7,9,11; Is 7; Jr 21.11ss.) ou à monarquia (Os 1.4; 3.4; 8.4 e outras); sua mensagem de juízo sobre a totalidade do povo atinge os alicerces da fé veterotestamentária. Estes profetas confrontam a acepção fundamental de que Deus simpatiza com Israel e lhe perdoa sua culpa com a visão do futuro em que o senhorio de Deus se evidenciará no sofrimento do povo, e mais: levará à destruição de Israel.

Num ciclo de quatro visões *Amós* é induzido a dar-se conta: “Chegou o fim para o meu povo Israel; e jamais [não mais] passarei por ele [poupando-o].” (8.2.) O profeta transmite também este anúncio referente a um futuro certo (1.3-2.6: “não o revogarei”) em forma de fala divina na primeira pessoa do singular: “Eu vos punirei por todas as vossas iniquidades.” (3.2; cf. 2.13 e outras.) Já para *Amós* Javé é mais do que simplesmente Juiz de Israel e dos povos circunvizinhos, que também pune transgressões que não afetam Israel (2.1). O seu poder ultrapassa as fronteiras das nações vizinhas (5.27; 6.14; 9.7), indo até os limites do cosmo: nem nos confins do céu, nem nos confins do mundo dos mortos, nem nas profundezas do mar há um esconderijo diante dele (9.2s.; cf. Sl 139.7ss.). Com isto Javé extrapola a categoria de um Deus nacional, do Deus de um povo, voltando-se inclusive contra seu próprio povo.

Os sucessores de *Amós* retomam sua pregação, colocando cada qual seu acento peculiar: *Oséias* parece que contradiz abertamente à promessa da presença de Deus: “Serei (estarei presente)” (Êx 3.14), ao afirmar: “Vós não sois [mais] meu povo, e eu não estou [mais] aí para vós.” (Os 1.9.) A dureza desta mensagem, segundo a qual o próprio Deus denuncia a comunhão com o povo, se reflete também em imagens metafóricas, tais como: “(...) eu sou (...) como um leão, (...) despedaço, (...) carrego minha presa e ninguém salva” (5.14; cf. 5.12; 13.7s.).

Para *Isaías* Deus não é mais a rocha segura (Sl 18.3 e outras), mas a “pedra de escândalo e a rocha de tropeço para ambas as casas de Israel” (Is 8.14). Como o profeta já vislumbra na cegueira do povo (9.9s.; 29.9s.) — que os ouvintes mesmos desejam (9.12; 28.12; 30.9,12,15) e pela qual também são responsabilizados — a antecipação do juízo divino, ele pode negar o atendimento da oração de Israel quando profere a palavra de Deus (1.15): “Sim, quando multiplicais vossas orações, não as ouço [mais].”

De forma semelhante a *Amós*, também *Jeremias* se convence através de uma visão que “se derramará o mal sobre todos os habitantes da terra” (1.13s.). Ele até pode ser proibido de interceder por seu povo (14.11 e outras), pois deve testemunhar também através de sua conduta: “Deste povo retirei a minha

salvação, a graça e a misericórdia.” (16.5; cf. Am 9.4; Os 13.14.) O Deus próximo se torna um Deus distante (Jr 23.23). Isto o próprio Jeremias experimenta, quando acaba isolado e contestado por causa de sua mensagem (15.17): “Para mim te tornaste como que um riacho ilusório.” (15.18.) Assim Jeremias (20.7) sente com maior intensidade ainda do que Amós (3.8; 7.15; cf. Is 8.11) a obrigação que pesa sobre ele (cf. 1 Co 9.16).

Os profetas podem descrever o juízo de diversas maneiras: às vezes como encontro direto com Deus (Am 5.17; 9.1ss.; Is 1.24ss.; 2.12ss. e outras), mais frequentemente, porém, apenas de forma indireta, como feito de Deus. A lembrança da guerra de Javé em favor de seu povo se transforma para os profetas no prenúncio de uma guerra de Deus contra seu próprio povo (Am 2.14ss.; Is 28.21: “a sua obra estranha” e outras). As potências estrangeiras são consideradas instrumento de Javé, que a seu mando executam o juízo. Assim, o assírio é “um homem forte a serviço de Javé” (Is 28.2; cf. 5.26ss.; 7.18ss.; Am 5.27; 6.14; Jr 27.6; também no contexto da promessa de salvação, Is 44.23; 45.1).

Em face da iminente “ira” de Deus (Is 5.25; Jr 23.19s. e outras) se torna compreensível que os profetas destruam a esperança existente. “Ai de vós que desejais o dia de Javé! (...) É dia de trevas e não de luz.” (Am 5.18; cf. Is 2.12-17.) Quando Sofonias (1.7,14ss.) retoma este tema, destaca-se especialmente que já o anúncio do juízo — como mais tarde a promessa de salvação (Is 43.19) — se concebe como expectativa escatológica imediata: “O dia de Javé está próximo! (...) Um dia de ira, aquele dia!” No confronto com seus adversários, os profetas de “salvação”, Jeremias mantém sua convicção: “Dizem: ‘Salvação, salvação’, quando não há salvação.” (6.14; cf. 23.16ss.; 28s.; Ez 13.) Da mesma forma os profetas podem opor-se à convicção do povo de ser o povo escolhido (Am 3.2; 6.1; 9.7) e à sensação de segurança manifesta pelo mesmo: “Não está Javé no meio de nós? Nenhum mal nos sobrevirá!” (Mq 3.11; cf. Jr 5.12.) Desta forma, até Jerusalém com o templo não pode garantir a salvação (Mq 3.12; Jr 7; 26; Ez 8ss.; cf. Is 28.14ss. e outras) — ao contrário do que afirma a tradição de Sião (Sl 46 e outras).

Os profetas estão decerto imbuídos da mesma intenção quando criticam o culto e os sacrifícios, ao proferirem a fala de Deus: “Eu odeio, eu desprezo as vossas festas.” (Am 5.21ss.; cf. 4.4s.; 5.5; Is 1.10ss.; 43.22ss. e outras.) Apon-tam o “pecado” do povo (Am 3.2,14; 5.12; Is 1.4; 6.5 e outras) em diversas esferas — no culto, na sociedade, no direito ou na política — de forma exemplar, mas também contrapõem diretamente e de forma genérica a dedicação de Deus e a apostasia de Israel: “Criei filhos (...), mas eles se rebelaram contra mim.” (Is 1.2; desenvolvido na parábola da vinha, 5.1-7; cf. Jr 2.7 e outras.) Vez por outra se pode rastrear a culpa até as suas origens (“No ventre de sua mãe traiu seu irmão” — Os 12.4; cf. Is 43.27; Ez 15s.; 23 e outras) ou constatar que não só há impenitência (Is 30.15; Jr 6.16; Ez 2.3ss. e outras), mas

que até é impossível ocorrer uma conversão: “O seu proceder não lhes permite voltar para Javé.” (Os 5.4; cf. Jr 2.22; 13.23 e outras.)

7.2. Apesar desta percepção tão radical da realidade, os profetas literários, talvez com exceção de Amós, prenunciam, em face do juízo, também *salvação*, como demonstra a ação simbólica de Jeremias: durante o cerco a Jerusalém o profeta compra um campo (Jr 32.6-15). Oséias entende a deportação para a Assíria como se Israel fosse reconduzido ao Egito, de sorte que do retorno às origens pode surgir um recomeço (8.13; 9.3,6; 11.5,11; 12.10; 2.16s.). A reviravolta acontece como transformação em Deus (“Meu coração se volta contra mim”: 11.8) e aparece como sua obra: “Curarei sua infidelidade.” (14.5; retomado em Jr 3.22; 31.20). De forma semelhante Isaías ousa ter esperanças no Deus “que se esconde” (8.17) e aguarda, baseando-se no que houve no passado, um futuro renovado, concebido como feito de Deus: “Restituir-te-ei os teus juízes, como eram antigamente, os teus conselheiros, como no princípio.” (1.26; cf. 28.16s.) Jeremias renova a promessa de Oséias, dirigida ao Reino do Norte: “Volta (...), porque eu sou compassivo” (3.12); e da mesma maneira palavras mais recentes exigem um determinado comportamento, seja de penitência, alegria ou retidão, tendo em vista o futuro salvífico (Is 44.22; 55.6s.; 56.1; 60.1; Zc 2.14; 9.9s. e outras). Enquanto Jeremias constata, sobre o Reino do Sul, que a salvação só acontecerá durante ou depois do juízo (Jr 24; 29; 32), a visão da revivificação das ossadas, por sua vez, evidencia que o futuro do povo dependerá de um ato de criação divina: “Eis que porei o sopro da vida em vós.” (Ez 37.5s.) De forma similar se espera que haja uma renovação da criação (v. acima sob 4.1) ou do ser humano: “Dar-vos-ei coração novo.” (Ez 36.26; cf. Jr 31.31ss.; Sl 51.12 e outras.)

Enquanto que na mensagem dos profetas a *palavra* de Deus desempenha um papel cada vez mais importante (Am 3.8; Is 9.7; Jr 1.11ss.; 5.14; 23.28s. e outras), o profeta do exílio, Dêutero-Isaías, já se reporta ao cumprimento da palavra de seus antecessores (Is 44.26; cf. 41.22s.; 43.9 e outras). Antecipando o futuro, já ouve o chamado: “Eis aí está o vosso Deus.” (40.9; cf. 52.7.) Embora a sua mensagem de salvação se tenha cumprido só de forma bem restrita, é conservada como palavra “que permanece” (40.8) e mantém sua eficácia (55.10s.), sendo por isto transmitida por profetas pós-exílicos como Trito-Isaías, Ageu ou Zacarias: “Canta e exulta, ó filha de Sião, porque eis que venho, e habitarei no meio de ti.” (Zc 2.14.) Por fim, a expectativa profética do futuro é incorporada pelo apocalipsismo emergente, que diferencia rigorosamente entre a obra de Deus e a dos homens (Dn 2.34s. e outras).

8.1. Provavelmente a fé em Javé só penetrou aos poucos no *pensamento sapiencial* israelita de cunho vétero-oriental (cf. acima § 27), que compila e interpreta experiências sob forma de *provérbios*, com o intuito de ajudar as

peessoas a enfrentarem as agruras da vida. Dentro deste contexto sapiencial desempenha um papel importante o princípio da retribuição, ou melhor, a correlação entre a boa conduta e a salvação, entre a injustiça e o infortúnio: “Quem anda em integridade anda seguro; mas o que perverte os seus caminhos será conhecido.” (Pv 10.9; cf. 26.27 e outras.) Como Deus procede diante desta ordem existente na vida? Ele “sonda os corações” (21.2; 16.2) e retribui ao ser humano de acordo com seus atos (24.12; 25.21s.; Jr 17.10 e outras). “O homem de bem alcança o favor de Javé” (Pv 12.2); injustiça e arrogância lhe são “abomináveis” (11.1,20; 16.5 e outras). Cabe ao ser humano ser humilde (20.24; 21.30; 26.12); pois diante da ação misteriosa (25.2) de Deus a percepção humana se mostra limitada: “O coração do homem traça o seu caminho, mas Javé lhe dirige os passos” (16.9; cf. 16.1; 19.21); não é o esforço próprio, mas “a bênção de Javé [que] enriquece” (10.22). Desta perspectiva resultam também consequências éticas. Assim, não se deve oprimir o pobre; pois ele encontra proteção junto ao seu Criador (14.31; 17.5; 22.22s.; 23.1s.). Já que o próprio Deus executa o castigo ou a “vingança” (cf. Gn 9.5; 2 Sm 16.8; Is 35.4; 47.3 e outras; em relação a Israel: Is 1.24), não compete ao ser humano vingar-se (Pv 20.22; 23.17s.; 24.29; 1 Sm 24.13; Sl 37.1s.).

Na fé se integram de forma mais eficaz a experiência do mundo e da vida sob o lema — decerto mais recente — da coleção de provérbios: “O temor de Javé é o princípio do saber.” (Pv 1.7; cf. 9.10; 14.26; Jó 28.28; Jr 9.22s. e outras.) O profeta Isaías até incorpora de forma crítica a tradição sapiencial na sua mensagem do juízo de Deus e chega a afirmar: “Pois bem, também ele é sábio e traz a desgraça.” (31.2; cf. 5.21.)

Diante do destino comum de todos — a morte — o “pregador”, *Cohélet* (Eclesiastes), tem dúvidas a respeito da sabedoria (1.16s.; 2.14ss. e outras) e em relação ao princípio de retribuição, pois “há justos a quem sucede segundo as obras dos perversos, e perversos a quem sucede segundo as obras dos justos” (8.14; cf. 7.15). No entanto, Eclesiastes aceita o curso das coisas e as dádivas desta vida provenientes da mão de Deus (2.24s.; 7.14; 12.1,7 e outras). Em tudo Deus agiu bem e deve ser temido. O ser humano, no entanto, não consegue desvendar a obra de Deus (3.11; 8.17) e por conseguinte também não sabe do seu próprio futuro (3.21; 8.7; 9.12; 10.14).

Enquanto que Eclesiastes persiste na fé de que Deus dirige o destino do ser humano, apesar de a existência humana ser imperscrutável, Jó luta com o Deus que o persegue e oprime (16.9ss.; 19.6ss.): “Arruinou-me de todos os lados, e eu me vou; e arrancou-me a esperança, como a uma árvore.” (19.10; cf. 14.19.) Mas contra o Deus que lhe tira o direito (27.2; cf. 9.20ss.), Jó invoca o Deus que defende seu direito: “A minha testemunha está no céu.” (16.9-21; 19.25s.). E quando Jó recebe a resposta esperada (31.35), que lhe mostra a limitação do saber e do agir humanos (38ss.), acaba concordando com Deus e

volta a ser humilde diante dele, depois de ter-se rebelado profundamente (42.5s.; 2.8; cf. acima § 29.6).

Certa vez Jó ousa pronunciar o desejo de que Deus o oculte de sua ira no reino dos mortos, para então lá se compadecer dele (14.13; cf. 19.26). Entretanto, a confissão de que a comunhão com Deus continua mesmo depois da morte extrapola o livro de Jó: “Todavia, estou sempre contigo. (...) Ainda que a minha carne e o meu coração desfaleçam, Deus (...) é a minha porção, para sempre.” (Sl 73.23-26; cf. 49.16.)

8.2. Ao contrário da experiência terrível com Deus feita por Jó: “Clamo a ti, e não me respondes” (30.20; cf. 19.7), os *Salmos* testemunham: “Na minha angústia clamei a Javé, e ele me respondeu.” (120.1; 18.7; 22.6; 40.2; Lm 3.55ss.; Jr 29.12; Is 55.6; 65.24 e outras.) Este clamor pode vir das profundezas (Sl 130.1), da experiência de abandono por parte de Deus (22.2) ou da absconditude de Deus (13.2; 88.15 e outras). E o salmista lembra e se anima: “Por que estás tão abatida, ó minha alma? Por que te perturbas dentro em mim? Espera em Deus!” (42.6,12; cf. 27.14; 37.3ss.) A pergunta: “E eu, Javé, que espero?” é respondida logo em seguida: “Tu és a minha esperança!” (39.8; cf. 71.5; 130.5ss.) O salmista confia que Deus conduzirá até “no vale da sombra da morte” a cada um (23; 27; cf. Jr 15.20 e outras) e a comunidade (Sl 46; 125 e outras). Na confissão de culpa se encontra uma concentração similar: “Pequei contra ti, contra ti somente.” (51.6; cf. 32.) De muitas maneiras os Salmos testemunham distância e proximidade, ira e graça de Deus, impotência e altivez do ser humano. Por um lado, louvam o Criador (v. acima sob 4.1): Fizeste o homem “por um pouco menor do que Deus” (8.6); mas, por outro lado, lamentam: “Somos consumidos pela tua ira.” (90.7.) Deus, porém, “sabe que somos [apenas] pó” (103.14). Assim, o louvor a Deus deve ressoar além da comunidade (22.23), em todo o mundo: “Todo ser que respira louve a Javé!” (150.6; cf. 33; 96-99; 145; 148.) Até “os céus proclamam a glória de Deus.” (19.2; cf. 29.1s.)

9.1. O sensato “busca a Deus”; só “o insensato diz no seu coração: Não há Deus.” (Sl 14.1s.; cf. Pv 19.3.) Tais *dúvidas* que surgem no AT não provêm de nenhum ateísmo teórico, mas antes de um ateísmo prático, não contestam a existência de Deus, mas a eficácia de sua atuação na vida humana: “Ele não castiga” (Sl 10.4,11), “Javé não faz bem nem faz mal.” (Sf 1.12; cf. Ml 2.17; 3.14s.; Jr 5.12; Sl 73.)

Em contrapartida, o AT confessa com muitas vozes e de múltiplas maneiras: “É certo que não dormita nem dorme o guarda de Israel” (Sl 121.4), “nem se cansa nem se fatiga” (Is 40.28). Comprovar isto constitui a finalidade dos antropomorfismos. Proibidas são em Israel imagens visuais de Deus, mas se empregam com frequência imagens auditivas, lingüísticas para anunciar o Deus que intervém no destino humano. E é na luta renhida com Deus que se vivencia

a tribulação mais profunda que o AT conhece. Ele pode exprimir as aflições existenciais no lamento diante de Deus ou até na acusação a Deus (Sl 22; Jr 15.10ss.; 20.7ss.; Jó; cf. Is 53; também 1 Rs 19.4; Jn 4 e outras). No decorrer da história se fazem constantemente novas experiências com este Deus, novas esferas existenciais são exploradas e interpretadas a partir da fé. Assim a compreensão veterotestamentária de Deus não é determinada de forma estática, mas está inacabada e em constante movimento, em busca de respostas, porém também se professa com segurança. Articula-se em diversas categorias literárias, como a oração e a palavra profética, a lamentação e a palavra consoladora.

9.2. Esta compreensão de Deus alcança as maiores amplitudes, alturas e profundezas e abarca inclusive contrastes: Deus é Deus do povo (cf. a assim chamada fórmula da aliança: “Eu serei vosso Deus, vós sereis o meu povo”), do indivíduo e do mundo: “Bendize, ó minha alma, a Javé (...). Bendizei a Javé, vós, todas as suas obras, em todos os lugares do seu domínio!” (Sl 103.1,22; cf. 139.7ss.) Deus abarca o princípio e o fim dos tempos (Gn 1.1; Is 41.1; 44.6; 48.12; 65.17 e outras); está perto e distante: o Excelso está junto aos humildes (Sl 33.13ss.; 34.19; 113.5ss.; Is 57.15; 66.1s. e outras). O céu presenteia a terra com aquilo de que ela necessita (55.10s.); assim a transcendência e a imanência não se excluem.

Embora o AT diferencie muitas vezes entre a ação de Deus e a ação do ser humano (Êx 14.13s.; Is 43.24s.; Zc 4.6; Sl 115.1s. e várias outras), é só com o decorrer do tempo que começa a destacar mais a diferença entre Deus e o ser humano (Os 11.9; Is 31.3; Ez 28.2,9; Jó 9.2,32; Ec 5.1 e outras). O nome próprio “Javé” é progressivamente substituído pela designação genérica “Deus” (*El, Elohim*, inclusive na oração: Sl 5.11; 51.3 e outras). Contudo, para tanto concorrem ainda outros motivos: a proibição de abusar do nome de Deus (Êx 20.7) é interpretada com maior rigor, e a confissão de adesão a um só Senhor do universo (Sl 136.26; Lm 3.41; Jn 1.9 e outras) contesta o poder e a existência de outros deuses.

Embora os dois relatos de criação em Gn 1-2 diferenciem entre a realidade condizente com a criação e a realidade existente, ambivalente e até dolorosa (v. acima sob 4.1.), persiste a esperança de um mundo sem derramamento de sangue, sem mortes violentas (Is 11.6ss.; cf. 2.4; 65.25) ou mesmo sem morte (25.8). Mas Deus propicia o *bem* e o *mal* sobre a terra, concede alegria e sofrimento ao ser humano (Gn 30.2,22; Ex 4.11; 21.12; 1 Sm 16.13s.; Am 3.6; Is 45.7; Lm 3.37s. e várias outras). Também a Sabedoria israelita insiste em afirmar: “Javé repreende a quem ama” (Pv 3.11s., cf. 16.4; 22.2), e mesmo Eclesiastes exorta, face ao curso insondável da vida (7.14): “No dia da prosperidade goza do bem, mas no dia da adversidade considera: Deus fez tanto este como aquele!” Desta forma é fundamental para o AT a percepção, apenas radicalizada pelos profetas maiores: Deus “tira e dá a vida”, “humilha e exalta” (1 Sm 2.6s.; Ez 17.24; cf. Dt 32.39; 2 Rs 5.7; Is 19.22 e várias

outras). “Pois, ainda que ele entristeça a alguém, usará [de novo] de compaixão segundo a grandeza das suas misericórdias.” (Lm 3.31.)

9.3. Neste aspecto o AT de forma alguma enfoca exclusivamente a Israel, mas inclui muitas vezes os povos em sua reflexão (Sl 115.1s.; 126.1s.; Jonas e várias outras) e especialmente em sua esperança. Todo o mundo verá a glória de Javé (Is 40.5) e experimentará: “Tão-somente em Javé há salvação e força.” (45.23; cf. 19.21ss.; 25.6; Zc 2.15; Sl 22.28; 83.19 e outras.) Nas suas expectativas mais ousadas, o AT até é capaz de renunciar ao vínculo com o Sião (Is 2.2ss.): “Todas as ilhas das nações, cada uma *do seu* lugar, o adorarão.” (Sf 2.11; cf. 3.9s.; Ml 1.11; Is 66.21.)

Com os relatos de criação o AT abarca desde o princípio toda a *humanidade* e considera todo ser humano, independentemente de sua nacionalidade e de seu sexo, “imagem” de Deus (Gn 1.26s.) — o que acarreta certas consequências éticas (9.6). O AT também formula diversas concepções teológicas com validade básica, genérica: “Frente a ti nenhum vivente é justo!” (Sl 143.2; cf. Gn 8.21; Jó 4.17; também Êx 33.20; Dt 8.3; 1 Sm 16.7; Is 2.17; Mq 6.8 e várias outras.) Assim o AT ajuda ao ser humano a questionar-se a si mesmo, diante dos “céus, obra dos teus dedos”, e a admitir diante de si mesmo que vive graças à providência de Deus (Sl 8.4s.): “Que é o homem, que dele te lembres?”

§ 31

A QUESTÃO DA UNIDADE DO ANTIGO TESTAMENTO

Aspectos de uma “Teologia do Antigo Testamento”

Uma “Teologia do AT” é condicionada pelo texto bíblico — que precisa ser constantemente reinterpretado — e, ao mesmo tempo, pelo contexto, com os respectivos problemas daí decorrentes, em que surge a tentativa de sintetizar as percepções decisivas do AT. Neste intento qualquer nova proposta irá aceitar ou rejeitar versões anteriores. Por isto é conveniente examinar a história da disciplina, a fim de alcançar uma melhor compreensão de uma possível “Teologia”.

1. Enquanto pelo final do século XVIII se havia reconhecido e declarado a autonomia do AT em relação à dogmática (J. Ph. Gabler, *Rede über die rechte Unterscheidung biblischer und dogmatischer Theologie*, 1787) e pouco tempo depois também em relação ao NT, aprendeu-se no século XIX a diferenciar mais e mais dentro do próprio AT, entre suas épocas e seus fenômenos. Passou-se, assim, a distinguir entre o hebraísmo e o judaísmo, isto é, entre a religião pré- e pós-exílica (W. M. L. de Wette, 1813 e outros); compreendeu-se o profetismo como fenômeno autônomo (B. Duhm, 1875) e se delimitou o apocalipsismo da época helenística/romana. Por um lado, se obtiveram aí percepções irrenunciáveis sobre a peculiaridade do AT e de suas épocas. Por outro lado, a compreensão histórica da religião veterotestamentária se tornou a via de acesso predominante. Desta situação R. Smend tirou em 1893 a conclusão lógica: chamou sua exposição de “Manual da História da Religião Veterotestamentária”, em vez de “Teologia Bíblica”, e estruturou-a não conforme critérios sistemáticos, mas por períodos da história de Israel: Israel Antigo, profetas, judaísmo.

Pouco tempo depois K. Marti defendeu o título “História da Religião Israelita”, que escolhera para substituir a “Teologia do Antigo Testamento” (1897, 3. ed.; 1907, 5. ed.), argumentando que “é impossível derivar uma teologia uniforme de um livro tão multiforme e multifacetado, como é o Antigo Testamento” (IV). Pretendia também “proceder de forma *histórica*, apresentando as concepções religiosas dos diversos períodos, suas modificações e seu desenvolvimento no decorrer dos tempos” (3).

O enfoque “meramente histórico” trouxe consigo numerosas e profundas

percepções, mas a multiplicidade dos distintos fenômenos históricos e as reviravoltas das diversas épocas fizeram com que se perdesse de vista o objetivo de ver o AT na sua totalidade e unidade. Além disto as relações da ciência veterotestamentária com a teologia como um todo se perderam progressivamente; a autonomia do AT acarretava o risco da marginalidade.

2. Por isto irrompeu pouco antes da Primeira Guerra Mundial — como aconteceu também com outras disciplinas teológicas — um novo questionamento que não se contentava mais com conhecimentos históricos gradativamente mais depurados. Numa palestra intitulada “O Futuro da Ciência Veterotestamentária”, R. Kittel exigiu, em 1921, não só “que se observassem as manifestações e formas vitais da religião veterotestamentária”, mas que se avançasse para uma “apresentação [religioso-sistemática] da natureza e do cerne da religião e de sua verdade” (ZAW 39, 1921, pp. 96s.).

O empenho em assumir uma outra perspectiva buscava fazer jus ao fato de que a ciência veterotestamentária faz parte da teologia. Assim, C. Steuernagel entendeu ser uma necessidade “libertar a teologia veterotestamentária das amarras da história da religião veterotestamentária em que periga definhar por completo”. A divisa deve ser: “teologia veterotestamentária e história da religião veterotestamentária” (*Festschrift K. Marti*, 1925, p. 269).

Questionamentos histórico-religiosos e teológicos deveriam ter o seu espaço e não se excluir mutuamente, mas, pelo contrário, complementar-se. Esta reivindicação certamente importante e correta de uma convivência de ambos os enfoques foi assumida pela pesquisa de uma forma tal que não podia, em última análise, satisfazer; pois conseguiu-se apenas colocar ambas as abordagens lado a lado, bipartilas e com isto duplicá-las. A “história da religião” manteve a configuração de uma narrativa histórica, a “teologia” obteve de novo — como já no século XIX — uma estruturação sistemática (E. König, 1912/22; E. Sellin, 1933; posicionamento similar mais tarde assumido por G. Fohrer, 1969/72).

3. Já W. Eichrodt tentou conciliar no seu significativo esboço (com três temáticas principais — “Deus e povo, Deus e mundo, Deus e ser humano” — bem como com o conceito central da aliança), ao “colocar ao lado do princípio sistemático o princípio histórico, complementando-o e incorporando na abordagem dos diversos conceitos de fé os traços principais do seu desenvolvimento histórico” (*Theologie des AT I*, 1933, 8. ed., p. 4). Neste intuito se esforçou em “expor a religião de que relatam os documentos do Antigo Testamento como uma grandeza coesa, com uma tendência básica constante e de um tipo básico permanente, apesar das vicissitudes da história” (Prefácio da 1ª edição).

W. Eichrodt preocupava-se em conseguir “uma exposição do mundo das idéias e do mundo da fé no Antigo Testamento” (I, 4. ed., p. 2). E também L.

Köhler oferece uma “compilação daquelas concepções, idéias e termos do AT que são teologicamente pertinentes ou o poderiam ser” (*Theologie des AT*, 1935, Prefácio, 1966, 4. ed.). Embora a proposta e sua execução tivessem sido diferentes, relacionaram-se os enunciados essenciais do AT sobre Deus, Israel, o mundo e o ser humano a um enfoque básico, para assim indicar a correlação dos distintos aspectos com o todo, a historicidade da revelação e seu caráter normativo. Quanto mais se buscava, no entanto, a unidade do AT, tanto mais se arriscava perdê-la, já que podia ser determinada de várias maneiras.

Como centro do AT se mencionaram, p. ex.: a santidade de Deus (A. Dillmann, G. Hänel), a aliança (W. Eichrodt), a presença do Senhor que exerce o domínio (L. Köhler), o conhecimento de Deus como relação de comunhão (Th. C. Vriezen), a promessa fundamental: “Eu sou o Senhor, teu Deus” (F. Baumgärtel), o reinado de Deus (também W. Eichrodt e outros), a conjunção do senhorio de Deus e da comunhão com Deus (G. Fohrer e outros).

As diversas tentativas de extrair da multiplicidade e contextualidade do AT uma idéia unificadora não levaram a nenhum resultado incontestado. Nenhuma proposta logrou manter o enfoque básico em todos os âmbitos do AT. Ou a exposição sistemática oculta a multiplicidade histórica ou então o enfoque é logo abandonado no tratamento específico dos diversos fenômenos. É difícil sistematizar os enunciados do AT, sendo mais difícil ainda fundi-los num só conceito.

4. G. von Rad partiu desta percepção na sua abordagem inovadora, que marcou época; rompeu com a bipartição entre história e doutrina, tentando destacar o testemunho veterotestamentário de fé a respeito da atuação de Deus na história: “Se não podemos dissociar o mundo das concepções teológicas israelitas do seu mundo histórico, cuja exposição afinal já constituía uma operação complicada da fé de Israel, isto significa ao mesmo tempo que temos de nos submeter à seqüência dos acontecimentos como a fé de Israel os viu (...). A forma mais legítima de falar teologicamente do Antigo Testamento por isto continua sendo uma reprodução narrativa.” (*Theologie des AT I*. 1957. 1962, 4. ed., p. 134). G. von Rad conseguiu aproximar “introdução” (ou ciência da literatura) e “teologia”, “recontando” os testemunhos históricos; procedendo em grande parte de forma exegetica, fazia teologia em vinculação estreita com os textos. Assim, von Rad não compôs mais complexos conceituais a partir de manifestações isoladas, provenientes de contextos diversificados, respondendo, entretanto, de maneira reticente à pergunta pela unidade do Antigo Testamento; pois os diversos testemunhos históricos não se reportam ao mesmo evento de revelação.

A revelação de Javé no Antigo Testamento se secciona “numa longa sucessão de atos de revelação distintos, de conteúdos muito diferenciados. Parece carecer de um centro que determine o todo, a partir de onde os muitos atos distintos poderiam obter

sua interpretação e também encontrar o relacionamento teológico apropriado entre si” (I, 4. ed., p. 128). Ao AT “falta o centro de que o Novo Testamento dispõe” — nem mesmo Javé pode ser considerado como tal, “pois não vemos quase nunca este Israel repousando de fato no seu Deus” (II, 4. ed., p. 386).

C. Westermann concorda: “Não [é] possível transferir a questão da definição do centro do Novo Testamento ao Antigo Testamento.” (*Theologie des AT in Grundzügen*, 1978, p. 5.)

Prosseguindo neste raciocínio, A. H. J. Gunneweg pergunta “se o Antigo Testamento de fato pode ter um ‘centro’ na perspectiva de uma teologia cristã, visto que na teologia cristã Cristo constitui o seu centro e fundamento” (*Vom Verstehen des AT*, 1977, p. 79; cf. *Festschrift E. Würthwein*, 1979, p. 42). Mas será que sem a herança veterotestamentária até mesmo este “centro” pode ser enunciado?

Todavia, G. von Rad insiste na busca da unidade na medida em que formula “a pergunta pelo que é típico na fé em Javé e nos testemunhos da mesma” (II, 4. ed., p. 447; cf. *Gesammelte Studien II*, 1973, p. 295). Enfaticamente W. Zimmerli considera que não se pode desistir de buscar esclarecer a questão do centro do AT (EvTh 35, 1975, p. 102).

Para destacar a coerência interna do falar veterotestamentário de Deus ao longo da mudança da história, W. Zimmerli realça “a mesmidade de Deus”, que o AT “conhece pelo nome Javé”, e inicia seu manual de teologia do AT (*Grundriss der alttestamentlichen Theologie*) com o “nome revelado” (1972, 1982, 4. ed., pp. 10s. ou § 1). Mas, seguindo no desenvolvimento do tema, este programa é relegado a segundo plano. Expressamente o AT só reflete em determinadas camadas literárias (como Êx 3.14s.; Os 1.9; Dt) sobre o nome “Javé”; e uma parte considerável de escritos pós-exílicos (Jó, Ec, Sl 42-83 e outras) evita mencionar este nome. Assim, a unidade da fé só pode ser enunciada levando-se em conta a alteração dos nomes (cf. Êx 6.2): “Sem dúvida a mesmidade deste único Deus é pressuposta, mesmo quando em épocas mais recentes se evita timidamente mencionar o nome de Javé (...).” (*Theologische Realenzyklopädie*, VI, p. 445). Mas esta identidade não deveria ser detectável linguisticamente em textos veterotestamentários?

Em sua exposição abrangente do problema, R. Smend encontra o centro do AT — seguindo o raciocínio de J. Wellhausen — na assim chamada fórmula da aliança: “Javé o Deus de Israel, Israel o povo de Javé”. Esta expressão bastante característica para o AT (embora seja comprovada apenas em escritos tardios) também abarca a literatura sapiencial ou torna compreensível o processo de confrontação com as religiões circundantes que perpassa o AT? A crítica profética do relacionamento entre Deus e o povo, como também a esperança de que este relacionamento seja ampliado, ao ponto de o Deus uno ser reconhecido universalmente, não são suficientemente contemplados nesta abordagem.

5. Apesar de todas as dificuldades permanece a tarefa de buscar um elemento unificador, que na sua essência seja comum às diversas partes ou que represente um motivo fundamental do AT. Pois o problema sugerido pela

habitual — embora controvertida — metáfora do “centro” (entendido não como um centro, no sentido espacial, mas no sentido de fio condutor) implica certos aspectos significativos.

a) A questão da identidade da fé em Javé, definida em relação ao meio circundante: o que a distingue objetivamente na sua essência das religiões vizinhas? Isto significa também: o que muda quando se “segue” a Javé em vez de Baal (1 Rs 18.21), quando em vez de Baal Javé é sujeito de manifestações de fé?

Numa “teologia do AT” não se pode ignorar o reconhecimento exegético de que o AT, por um lado, nega concepções das religiões circundantes, por outro lado, porém, também as integra e reinterpreta, modificando profundamente seu significado. Desta maneira se impõem intenções da assim chamada escola da história das religiões no sentido de captar “a originalidade de Israel” (H. Gressmann, ZAW 42, 1924, p. 10) e a peculiaridade da fé veterotestamentária, em comparação com as religiões do Antigo Oriente. Nesta tarefa está implícita a questão mais difícil dos critérios que o AT adota quando entra em contato com as concepções de seu meio circundante: segundo que critérios a fé veterotestamentária seleciona entre a multitude de fenômenos manifestados em outras religiões, segundo que critérios transforma o que assimila e rejeita o que considera incompatível com sua essência?

b) A questão da continuidade na descontinuidade da história: que enfoques e motivações persistem — sobretudo no que diz respeito à relação com Deus — nas rupturas histórico-traditivas e na sucessão de períodos históricos? Entretanto, qualquer tentativa de procurar algo que permaneça constante nas mudanças, não encontrará aspectos constantes sem variação; por isto não basta distinguir entre essência e manifestação ou entre núcleo e invólucro.

c) A questão dos aspectos comuns entre os escritos multiformes do Antigo Testamento: há uma intenção básica que interligue estilos tão variados e obras literárias tão diversificadas — seja de forma implícita ou explícita? Sem dúvida uma intenção comum só pode, por sua vez, encontrar expressão válida numa forma de linguagem que vai se alterando.

d) A questão do legado deixado pelo Antigo Testamento, os seus efeitos posteriores para além de Israel: o AT somente é “cristianizado” pela história dos seus efeitos, ou há uma concordância profunda, última entre o Antigo e o Novo Testamento? O que o AT tem de “singular, peculiar, essencial” é, ao mesmo tempo, aquilo que tem em comum com o NT?

Levando em consideração tudo isto, a unidade buscada na multiplicidade não deve ocultar a amplitude do AT, suas experiências diferenciadas ou até seus enunciados antagônicos, nem sua longa caminhada histórica.

Mas será que não há mesmo nenhuma resposta para as questões básicas

acima mencionadas? A exclusividade da fé em Javé, que a distingue das outras religiões vétero-orientais e que se expressa no primeiro mandamento, determina amplos segmentos do AT (livros históricos, códigos de leis, profetismo, Saltério), seja desde o princípio ou (como no caso da tradição patriarcal e talvez da Sabedoria) apenas num estágio de tradição mais tardio. Esta exclusividade abrange a bipolaridade ou o antagonismo existencial, como vida e morte (1 Sm 2.6s.; 2 Rs 5.7; Ez 17.24), luz e trevas, desgraça e salvação (Is 45.7; Lm 3.37s.; Êx 4.11; Pv 29.13; Jó 2.10; Ec 7.14) ou passado e futuro (Gn 1.1; Is 43.18s.; 65.17 e outras).

No NT o primeiro mandamento como que automaticamente continua valendo (Mt 6.24,33; 22.37s. e outras) — mesmo na expectativa escatológica (1 Co 15.28; cf. Zc 14.9). Não só é interpretado de forma renovada pelo “evento de Cristo”, mas este mesmo fato é interpretado de tal maneira — até no desenvolvimento do dogma da trindade na Igreja Antiga — que a intenção do primeiro mandamento é mantida. Quem, além disto, pode se esquecer das conseqüências deste legado veterotestamentário na história da teologia?

§ 32

A FAVOR E CONTRA O ANTIGO TESTAMENTO

Temas da hermenêutica veterotestamentária

A continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento apresenta problemas. Na Igreja o AT é um livro estimado, mas também controvertido, e desde cedo foi ao mesmo tempo reconhecido e visto criticamente. A cristandade tem um relacionamento tenso com o AT, marcado por aceitação e contestação, proximidade e distância, afirmação e negação, concordância e discordância. O AT contém aspectos que podemos assumir incondicionalmente e aspectos que dificilmente podemos reafirmar.

1. A comunidade cristã primitiva aceitou o AT naturalmente e o relacionou consigo mesma — movida por três percepções fundamentais: o Deus do AT é Pai de Jesus; Jesus é o Messias prometido, o Cristo; e a nova comunidade é o verdadeiro povo eleito de Deus. Embora se delineie desta maneira a identidade, também se destaca logo a diferença — acentuada ainda mais por acontecimentos contemporâneos, como a destruição do templo: considera-se que os sacrifícios foram substituídos pela morte de Jesus na cruz, em vez da circuncisão é o batismo que constitui o sinal da integração na comunidade, os preceitos rituais e legais do AT são suspensos, a lei perde seu significado unificador.

No decorrer da história eclesiástica, sobretudo desde o iluminismo, descobrem e destacam-se outras diferenças, de modo que se acentuam as ressalvas ao AT, ao ponto de se rejeitá-lo. Kant, por exemplo, aprofunda em *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1794, 2. ed., pp. 185ss.) a diferença entre os Testamentos, compreendendo-a como a ruptura entre o judaísmo e o cristianismo. Retomando pensamentos de J. S. Semler, comenta o tema mais de passagem: a fé judaica de fato “precedeu imediatamente” à fundação da igreja cristã, mas não se encontra “de forma alguma essencialmente vinculada a ela, isto é, não há nenhuma unidade na conceituação” com a fé da Igreja. “A história eclesiástica geral, na medida em que pretende representar um sistema”, só pode iniciar com o cristianismo, “que se fundamenta num princípio totalmente novo, visto que implica o abandono total do judaísmo, de onde se originou”; a nova fé não continua a fé antiga. À continuidade histórica, portan-

to, corresponde a descontinuidade de conteúdo. Há teólogos que chegaram a juízos similares.

2. Essencialmente são três os motivos recorrentes que (desde B. Espinoza ou J. S. Semler) são levantados como objeções lançadas contra o AT e que podemos delinear, a grosso modo, da seguinte forma:

a) Particularismo ou nacionalismo:

A fé veterotestamentária está vinculada a um determinado povo, e a religião nacional parece constituir a característica de um certo estágio cultural do passado.

b) Legalismo:

O AT ameaça desvirtuar a fé cristã com preceitos legais.

c) Imanência:

O AT desconhece “uma fé em uma vida futura” (Kant). Assim existe o perigo de que a compreensão cristã de salvação seja secularizada pelas expectativas imanentes do AT.

Se a exegese do AT não quer simplesmente deixar de lado os problemas que surgiram na história da interpretação do mesmo, deve levar em consideração estas objeções. Todavia, tais recriminações apenas dizem respeito a partes do AT (mais ou menos extensas), mas não à sua totalidade e multiplicidade. Principalmente na sua esperança o AT consegue ultrapassar seus próprios “limites” — tanto em relação aos outros povos (Is 2.2ss.; 40.5; 45.6; 66.21; Sf 2.11; 3.9), como também diante da morte (Sl 22.28ss.; 73.23ss.; Is 25.8 e outras).

Se quisermos encontrar para a contraposição de lei e evangelho uma correspondência no AT, podemos achá-la antes na diferenciação, fundamental para o AT, entre o agir de Deus e o agir do ser humano (Êx 14.13s.; 20.2ss.; Dt 7.6s.; Os 13.4; 14.5; Is 5.1ss.; 43.25; 56.1; 60.1; Jr 1.5ss.; 3.12; Dn 2.34,45; cf. Gn 50.19s.; 2 Rs 5.7 e várias outras).

3. Diante da peculiaridade ou até alteridade do AT, a pergunta pelo que o vincula ao NT não se torna menos importante. Há diversas possibilidades de expressar a correlação sem ignorar a diferença:

a) Promessa e cumprimento:

O fenômeno já é familiar ao AT (Gn 21.1; Nm 23.19; Js 21.45; 1 Rs 17.16; Is 44.26; cf. 55.11; Ez 37.14 e outras); até promessas já cumpridas podem ser renovadas para o futuro (cf. Os 2.1 com Gn 22.17; 32.13; também Is 54.7s.; 55.3) e esperanças não-realizadas (40.5; 52.7,10 e outras) podem ser mantidas vivas. O Novo Testamento pode caracterizar o Antigo com o termo “promessa” (Rm 4.13ss.; 9.3; 15.8; Gl 3.14ss.; cf. 2 Co 1.20; Mt 1.22s.; Jo 19.24s. e outras). De fato este enfoque por um lado salienta um traço característico do AT: sua abertura para o futuro; em longas passagens (Gn, Êx, livros proféticos e outros) o AT se constitui de promessa. Seu cumprimento, por outro lado, pode superar a expectativa ou até mesmo corrigi-la. Desta maneira a liberdade e a autonomia do NT são mantidas, nem sempre tendo o AT como ponto de referência.

b) Tipologia:

Enquanto a promessa por si só já é anúncio do futuro, na interpretação tipológica uma pessoa, um evento ou até uma palavra podem se tornar, na retrospectiva, paradigmas ou modelos que antecipam exemplarmente o futuro. Assim a passagem pelo deserto (Êx 16s.; 32 e outras) aconteceu de uma forma “exemplar” (1 Co 10.6,11; cf. Jo 19.36 com Êx 12.46; também Rm 5.14; dentro do AT, compare Is 52.11s. com Êx 12.11 e outras; na arte, cf., p. ex., a representação do sacrifício de Isaque como prefiguração do sacrifício de Cristo). Apesar da distância histórica que separa dois fatos, eles são relacionados diretamente por apresentarem certas semelhanças, partindo-se evidentemente do pressuposto de que em ambos os acontecimentos atua o mesmo Deus. Além disto este procedimento de relacionar eventos pode ser associado à categoria “promessa e cumprimento” ou pode ser vinculado a uma concepção que afirma a continuidade histórico-salvífica e, com isto, sofrer várias transformações. Como o acontecimento posterior pode completar o acontecimento anterior ou se colocar em oposição a ele, a relação “tipo-antitipo” pode expressar tanto identidade como diferença. Mas podemos de fato depreender de um acontecimento além de seu significado próprio ainda um significado futuro que ele, por si só, não tem? — G. von Rad antigamente defendia a interpretação tipológica, que poderia, “por princípio avançar além da autocompreensão do respectivo texto veterotestamentário e superá-la” (EvTh 12, 1952, pp. 17-33, sobretudo p. 31); mais tarde, porém, compreendeu a interpretação mais no sentido de uma história da tradição (*Theologie des AT II*, 4. ed., pp. 350ss., 387ss.).

c) História da tradição:

Observa a recepção e adaptação da tradição no transcurso histórico e com isto se mantém dentro do contexto da metodologia histórica. Por causa da contingência da história, o processo traditivo, porém, não é nenhum *continuum* sem profundas cisões e rupturas; tradições podem se modificar profundamente, podem se perder e renovar-se.

d) Analogia estrutural:

Na comparação entre o Antigo e o Novo Testamento (ou a atualidade) procuram-se analogias na concepção de Deus, do mundo e do ser humano, correspondências na interpretação de experiências ou no jeito de lidar com situações. C. H. Ratschow (*Der angefochtene Glaube*, 2. ed., 1960, pp. 67ss.) mencionou algumas destas analogias estruturais, p. ex.: a atuação de Deus em acontecimentos determinados pelo tempo e pelo espaço, uma atuação ao mesmo tempo velada e evidente, a dedicação de Deus ao que está perdido e o sofrimento de Deus por causa do ser humano (cf. também A. H. J. Gunneweg, H. D. Preuss).

Segundo R. Bultmann, no AT o ser humano “é visto em sua temporalidade e historicidade (...). Esta compreensão da existência, porém, é idêntica à do Novo Testamento.” (*Glauben und Verstehen I*, 1933, p. 324.)

Mas será que a coesão interna e a identidade próprias de cada Testamento não impossibilitam, em última análise, qualquer esquema, de sorte que persistem e são necessárias maneiras distintas de abordar e comparar os Testamentos? Ambas as perspectivas, qual seja, o olhar a partir do Antigo para

o Novo Testamento (expectativas concernentes ao futuro no AT; adoção de linguagem e tradição por parte do NT), como também o olhar a partir do Novo para o Antigo Testamento (identificação de similaridades) não se deveriam excluir mutuamente, mas podem se complementar. Visto que o Antigo e o Novo Testamento estão colocados em sequência e lado a lado, cabe inquirir sobre sua similaridade, isto é, sua unidade na “causa”, apesar de todas as profundas diferenças.

No entanto, o AT deveria ter oportunidade de manifestar seu sentido próprio.

E. Haenchen reivindicou com razão: podemos “apropriar-nos de sua consciência do legado do Antigo Testamento tão-somente quando e na medida em que reconhecermos a afinidade do sentido original dos escritos veterotestamentários, redescoberto pela pesquisa histórica, com a mensagem neotestamentária” (*Die Bibel und Wir*, 1968, p. 27).

4. Entre os aspectos que ambos os Testamentos têm em comum também está — além das citações literais do AT no NT — uma certa similaridade na linguagem. O Novo Testamento toma do Antigo uma linguagem teológica já configurada, para poder expressar as novas experiências. P. ex., a expressão “Ele apareceu a (...)” (Gn 12.7 e outras), que remonta a tempos longínquos, ajuda à tradição protocristã, anterior a Paulo, a formular a aparição do Ressurreto; a confissão (1 Co 15.3s.) torna a referência inclusive explícita: “segundo as Escrituras”. Como a Páscoa é celebrada como “memorial” da salvação da aflição (Êx 12.14; cf. Dt 16.3,12; Sl 111.4 e outras), assim também a Santa Ceia mantém a referência à história: “Fazei isto em memória de mim” (1 Co 11.24s.; Lc 22.19); aqui como lá, a respectiva geração é incorporada na salvação ao ser identificada com outra geração do passado (Êx 12.27: “as nossas casas”; 1 Co 11.24; Lc 22.19s.: “por vós”).

Certamente é útil examinar determinados conceitos comuns a ambos os Testamentos (como “Espírito”, “justiça”, “reinado” de Deus, “pecado”, ou ainda “crer”, “perdoar” e outros), mas isto não basta; pois nem sempre o AT raciocina em termos conceituais; conhece fenômenos que não converte em conceitos.

Até que ponto a concordância na linguagem implica, até além desta concordância, uma unidade em termos de conteúdo? Que perguntas ou percepções se mantêm e continuam na passagem do Antigo para o Novo Testamento? Até onde a fé cristã se embasa no AT?

Certamente temos que destacar sobretudo a fala veterotestamentária de Deus como se expressa de forma concentrada no primeiro mandamento. Com suas múltiplas configurações e implicações o primeiro mandamento constitui o legado do AT — e ao mesmo tempo o questionamento constante do cristianismo. Assim, H. Grass (*Christliche Glaubenslehre II*, 1974, p. 97) pode chamar o AT de “a consciência monoteísta da Igreja”.

R. Bultmann, que interpretava a concepção veterotestamentária da existência como ser sob a lei (*Glauben und Verstehen I*, 1933, pp. 313-336), também sublinhava

o importante efeito do AT: para a comunidade gentílico-cristã o AT, que tinha “uma compreensão de Deus segundo a qual ele atua na *história* junto aos seres humanos”, se torna “um contrapeso contra as idéias da ‘teologia natural’ que desde cedo se infiltraram. A noção de que Deus se manifesta naquilo que *faz* se conserva graças ao AT; e a partir do AT também surge a possibilidade de compreender a pessoa de Jesus e sua cruz.” (*Theologie des NT*, 6. ed., 1968, p. 120.)

De forma semelhante opina H. Braun (ZThK 59, 1962, p. 30): “Se os autores do Novo Testamento não tivessem sido marcados pela mentalidade veterotestamentário-judaica, o cristianismo helenístico teria resultado em êxtase e misticismo.”

Contra a doutrina de Marcião, conforme a qual havia dois deuses (o Senhor justo deste mundo e o Deus estranho e bondoso), e contra concepções semelhantes do gnosticismo, a Igreja cristã conservou, no século II, a profissão de fé em um só Deus Criador e Salvador; desta maneira manteve ao mesmo tempo o AT — que já exprime esta unidade (Is 43.1; 44.6 e outras) — como testemunho da fé.

Sem o Antigo Testamento, o Novo Testamento não estaria à mercê de mal-entendidos? Por isto também não é possível substituir, nas assim chamadas igrejas novas, o AT pela respectiva tradição local.

5. Na configuração tradicional da dogmática cristã mostram-se conseqüências do AT de forma mais acentuada em três complexos temáticos: a doutrina de Deus (propriedades de Deus, como a de ser “Deus vivo”, criação, historicidade da revelação), antropologia (semelhança com Deus, integridade do ser humano, criação e responsabilidade pelo mundo, culpa e perdão), escatologia (expectativa messiânica, reino de Deus, etc.). Além disto, no âmbito da cristologia é principalmente a doutrina dos três ministérios (do profeta, do sumo sacerdote e do rei) que retoma elementos traditivos veterotestamentários; também na pneumatologia aproveitam-se testemunhos veterotestamentários para expressar a atuação do Espírito. Especialmente no culto se preserva a linguagem veterotestamentária (Nm 6.24ss.; Is 6.3; Salmos).

Será que não se deveria atribuir à proibição de fazer imagens — que distingue, no fundo, entre o falar de Deus e a representação plástica de Deus — uma maior importância para a teologia? O AT não mostra apenas o entrelaçamento da fé com o seu contexto, mas também lança o desafio de refletirmos sobre a historicidade de nossas concepções de fé, mundo e ser humano. Estímulos poderão surgir a partir da esperança que não se contenta com as aflições da nossa existência atual e aguarda que este mundo se transforme (Is 2.4; 11; 65.17 e outras). Onde quer que se fale da fé em um só Deus, isto acontece em conseqüência direta ou indireta do AT. E esta percepção não pode levar a uma nova busca de aspectos comuns das religiões (sobretudo do judaísmo, cristianismo, islamismo)?

Em última análise não há uma *única* resposta à pergunta pela importância do AT. E isto não poderia ser diferente, já que tanto o conteúdo do AT quanto os seus efeitos sobre a história são por demais multiformes.

No final do livro quero resumir e destacar, em algumas *teses* (que ampliam o artigo publicado em EvTh 47, 1987, pp. 457-459), certos traços básicos do Antigo Testamento:

1. O Antigo Testamento conserva e testemunha uma história de fé — a fé num mesmo e único Deus (Êx 6.2s. e outras) — e integra o crente contemporâneo (tanto a comunidade cristã como o indivíduo) nesta história de fé.

Para quem tem fé não é importante ter e conhecer além dos irmãos também os pais na fé (cf. Rm 4.10ss. a respeito de Abraão; Hb 11)?

2. O Antigo Testamento pergunta: “Que é o ser humano?” (Sl 8.5) e retrata — muitas vezes num estilo colorido e metafórico — a amplitude e profundidade da condição humana, inclusive a sua culpabilidade e finitude. Desta maneira o AT compartilha percepções e interpretações da realidade humana a partir da fé, ou seja, de experiências do ser humano diante de Deus (*homo coram Deo*).

Neste sentido o AT pode compreender as experiências vividas em Israel de forma genérica e atribuir-lhes validade geral: “Não só de pão viverá o homem.” (Dt 8.3; cf. Gn 1.26s.; 8.21; 9.6; Mq 6.8; Is 2.17; Pv 16 e várias outras.)

3. O Antigo Testamento não só pergunta pelo ser humano, mas também dá uma resposta a esta questão — dando continuidade àquela citação acima (Sl 8.5): “E dele te lembrás.” Esta resposta não é provisória, titubeante, mas é dada com convicção, como promessa incondicional.

4. Na polifonia do AT o tom básico predominante (Os 13.4; Is 45.21) é:

“Não conhecerás outro deus além de mim,
porque não há salvador senão eu.”

Correspondentemente, no Decálogo (Êx 20.2s.) a reivindicação de exclusividade é consequência do comprometimento de Deus: “Eu sou teu Deus”; assim também os mandamentos e códigos de leis (Êx 20ss.) apenas resultam da promessa de Deus (Êx 3; 6), da sua atuação libertadora e provedora (Êx 14-17).

Tudo o que o Antigo Testamento transmitiu à cristandade e tudo o que ainda tem importância para a linguagem da fé até hoje, é marcado profundamente por esta exclusividade que se expressa de forma radical no primeiro mandamento — p. ex.: a profissão de fé no Criador, a lamentação e o louvor dos Salmos, a invocação de Deus como “Pai” (cf. Is 63.16; Ml 2.10 em confronto com Jr 2.27) ou a expectativa do reinado de Deus (cf. Zc 14.9 em contraposição a Sl 95.3).

Por conseguinte, o primeiro mandamento de forma alguma constitui apenas um

elemento “formal” que serve para interligar temas ou como mero motivo básico, mas marca profundamente tradições, concepções e experiências, inclusive posicionamentos éticos (cf. Lv 19.2; Pv 20.22; Rm 12.17ss.) e esperanças.

Também as profecias messiânicas prometem, em última análise, a atuação *de Deus*: “A alegria lhe aumentaste (...). O zelo de Javé Zebaote fará isto.” (Is 9.2,6; cf. 11.2); o rei vindouro (Jr 23.6) tem o nome “Javé-Justiça-Nossa [ou Salvação-Nossa]”. Assim de fato é Deus quem é o Redentor (cf. Sl 130.7s.).

5. A fé veterotestamentária engloba a ambivalência, se não ambigüidade da experiência humana: “Há tempo de nascer, e tempo de morrer; (...) tempo de chorar, e tempo de rir” (Ec 3), confessando a Deus tanto em tempos ruins como em tempos bons: “Quem faz com que alguém possa ver ou seja cego? Não sou eu, Javé?” (Êx 4.11; cf. Is 45.7; Jó 1.21; também Rt; Lm e várias outras.)

Apesar da percepção: “Tu reduces o homem ao pó”, o Sl 90 se refere a Deus como “refúgio”, lembrando desta forma a limitação temporal do ser humano na invocação a Deus (cf. Jó 14). Face a experiências dolorosas, as lamentações no livro dos Salmos, as acusações de Jó ou as confissões de Jeremias expressam a luta renhida por e com este “tu” divino. O Antigo Testamento preserva tais palavras, constata que a pessoa crítica para com Deus não só pode falar sobre Deus (na terceira pessoa: “Não há Deus” — Sl 14.1; cf. 10.4,11; 73.11; Sf 1.12 e outras), mas se pode dirigir com sua lamentação ou acusação diretamente a Deus. Assim atribulações e dúvidas não precisam necessariamente fazer a pessoa abandonar a sua fé, mas podem ser expressas dentro do âmbito da fé.

6. Quando o Antigo Testamento destaca a santidade (Is 6) ou o senhorio de Deus (Sl 47.8s.; 145.13 e outras) e proíbe que se façam imagens de Deus, ele ressalta com isto que Deus não se deixa prender em concepções humanas, nem é fiador dos desejos humanos (cf. Am 5.18; Jr 6.14), mas, pelo contrário, pode ser um Deus “que se oculta” (Is 8.17; cf. 29.14; 45.15) ou está distante (Jr 23.23).

Com isto o Antigo Testamento mantém viva a percepção de que Deus “tira a vida, e a dá” (1 Sm 2.6 e outras), ocultando-se nesta sequência certa intencionalidade. Assim, a explicação de Lutero no Catecismo Menor corresponde a uma intenção do Antigo Testamento (Dt 6.15,13 e outras): “Devemos temer e amar a Deus.”

De maneira análoga, o Antigo Testamento transmite a promessa de que, em última análise, Deus não protege *de*, mas *em* perigos (Jr 1.8; 15.20 e outras). Os profetas que podem imaginar que a graça de Deus acabe (Jr 16.5 e outras), prometem nova salvação na desgraça (Is 1.21-26; 11.1; Jr 29; 32; Ez 37 e outras), e os que oram os Salmos confiam que também nas trevas são sustentados: também no “vale tenebroso — tu estás comigo” (Sl 23.4; cf. 73.23ss. e outras).

7. Os Salmos confessam: “Perto está Javé dos que têm o coração quebrantado.” (Sl 34.19; cf. 51; Is 57.15.) De Moisés se diz: “Era (...) muito humilde, o mais humilde dos homens que havia na terra.” (Nm 12.3.) Até o rei vindouro pelo qual se espera vai ser (conforme o texto hebraico de Zc 9.9s.) pobre e dependente da ajuda de Deus e pregará a salvação aos povos. Se, além disto, nos lembrarmos de como, p. ex., Jere-

mias sofre no meio de seu povo por causa de sua pregação ou o servo de Deus sofre por seu povo, temos de concordar com o juízo de D. Bonhoeffer de que “no AT a bênção também implica a cruz, como no NT a cruz também implica a bênção”.

8. O juízo positivo de Deus sobre sua criação: “viu tudo quanto fizera e eis que era muito bom” (Gn 1.31) não se aplica ao mundo atual, ambivalente, onde há alegria e sofrimento, mas vale para um mundo sem derramamento de sangue (1.29s.), ao menos sem sofrimento provocado por atos de violência. Com isto se estabelece uma diferença entre o mundo criado e o mundo existente; assim como está, o mundo não agrada a Deus. Por isto a injustiça e o sofrimento não precisam ser acobertados.

Esta diferenciação é retomada pela esperança profético-escatológica que esquadriinha o horizonte em busca de uma “paz sem fim” (Is 9.6; 2.4), do aniquilamento da morte (25.8; cf. Sl 22.28ss.; 73.23ss.) ou de “novos céus e nova terra” (Is 65.17). Já Isaías (2.17) formula a expectativa futura a partir da exclusividade da fé: “A altivez do homem será humilhada; só Javé será exaltado naquele dia.” Embora a comunidade cristã — extrapolando o Antigo Testamento — professe o futuro daquele que veio, espera também — com o Antigo Testamento e em conformidade com o seu sentido (Zc 14.9; cf. Is 24.23; 60.19s. e outras) — que “Deus seja tudo em todos” (1 Co 15.28).

9. Quando a comunidade cristã repete e acompanha no culto as palavras da bênção aarônica (Nm 6.24-26; cf. Sl 90.17; 121.8 e outras) ou uma oração como:

“Rendei graças ao Senhor,
porque ele é bom,
porque a sua misericórdia dura para sempre”
(Sl 136.1; cf. Êx 34.6s.; Sl 103 e outras),

ela se coloca sob a promessa — já concedida no Antigo Testamento — da presença graciosa de Deus (“Estou contigo”) e professa a sua convicção de que esta promessa foi reafirmada no Novo Testamento.

Para a comunidade cristã, o Antigo Testamento é desde o princípio, e não só *a posteriori*, testemunho da fé no Deus único.

Incontestado, o primeiro mandamento continua em vigor no Novo Testamento: “Ninguém pode servir a dois senhores.” (Mt 6.24; cf. 6.33; 22.37s.; Rm 3.30 e outras.) Segundo Mc 15.34, quando Jesus se sente abandonado por Deus na cruz, ele se entrega a este mesmo Deus com as palavras do Sl 22: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?”

Enquanto os primeiros testemunhos da Páscoa se reportam à obra deste Deus, “que ressuscitou Jesus dentre os mortos” (Gl 1.1 e outras), a Igreja Antiga desenvolve mais tarde inclusive a doutrina da trindade de tal forma, que o primeiro mandamento continua em vigor. Assim, por um lado, o Novo Testamento compreende Deus de forma renovada, mas, por outro lado, se interpreta a experiência com Cristo de tal maneira, que a relação com o Antigo Testamento é mantida.

Já o Antigo Testamento profere a importante confissão da identidade do Criador com o Redentor (Is 43.1; 44.6 e outras), tão significativa para a Igreja Antiga — p. ex., para enfrentar Marcião.

10. A comunidade cristã interpreta o conceito “povo”, extraído do Antigo Testamento, que espera o reconhecimento do Deus uno por parte de todos os povos (Is 19.24s.; 25.6s.; 45.23; Sf 2.11; Sl 22.28s.; 100 e outras), e o emprega para designar em sentido figurado o povo constituído por judeus e pagãos (Ef 2; 3.6). A Igreja, apesar de ser “corpo de Cristo”, se entende também como “povo de Deus” (1 Pe 2.9s., segundo Êx 19.6) — no entanto, nem como “o povo de Deus”, nem simplesmente como “*um* povo de Deus”.

Assim, a Igreja tem consciência de que não se fundou a partir de si mesma, mas que, como Israel, é “chamada” (Os 11.1), “escolhida” (Dt 7.7s.) e “criada” (Is 43.1 e outras).

Ao atribuir à Torá autoridade superior dentro da Bíblia hebraica, a comunidade judaica também confessa estar na “aliança eterna” concedida a Abraão (Gn 17.19 e outras). A comunidade cristã, por sua vez, invoca a promessa profética da “nova aliança” (Jr 31.31-34; cf. 1 Co 11.25 e outras).

Mesmo que esta diferença seja profunda, a Torá e o profetismo coincidem ao compreenderem, por um lado, a dedicação de Deus como opção espontânea por parte dele, sem ignorarem, por outro lado, a desobediência do ser humano.

Enquanto a salvação prometida pelos profetas pressupõe a denúncia profética, inclusive a acusação de o povo ter rompido a aliança (Jr 31.32), o povo, segundo a Torá, em seguida responde à promessa de ajuda divina “não ouvindo” (Êx 6.9) e murmurando (14.11s. e passim). Nem o próprio Moisés é poupado (Nm 20.12 e outras), como já os patriarcas ou Davi de forma alguma são retratados como se fossem perfeitos. Neste sentido a Torá narra a respeito da dedicação permanente de Deus e o profetismo espera nova dedicação de Deus àqueles que se tornam ou são pecadores (Gn 8.21; Jr 17.1; Sl 143.2 e várias outras).

BIBLIOGRAFIA

§ 1

Relato da pesquisa: R. SMEND, *Ein halbes Jahrhundert Einleitungswissenschaft*, ThR, 49:3-30, 1984.

As “Introduções” ao Antigo Testamento de A. BENTZEN, 5. ed., 1959 (ingl.) [trad. port.: *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo, ASTE, 1968]; O. EISSFELDT, (3. ed., 1964) 4. ed., 1976; A. WEISER, 6. ed., 1966; (E. SELLIN &) G. FOHRER, 12. ed., 1979 [trad. port.: *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo, Paulinas, 1978, 2 vols.]; A. ROBERT & A. FEUILLET, 1963 [trad. port.: *Introdução à Bíblia*, São Paulo, Herder, 1967-70, 5 vols.]; O. KAISER, 5. ed., 1984; J. A. SOGGIN, 2. ed., 1980 (ingl.); R. SMEND, *Die Entstehung des Alten Testaments*, 3. ed., 1983; B. S. CHILDS, 1979 (ingl.); R. RENDTORFF, *Das Alte Testament; eine Einführung*, 1983.

H. HAAG, Kanon, in: *Bibel-Lexikon*, 2. ed., 1968, 915-922 (bibl.); H. GESE, Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie (1970), in: —, *Vom Sinai zum Zion*, 1974, 11-30; J. CONRAD, Zur Frage nach der Rolle des Gesetzes bei der Bildung des alttestamentlichen Kanons, ThVers, 11:11-19, 1980; G. WANKE, Bibel I, in: TRE, 1980, vol. VI, 1-8 (bibl.); H. J. ZOBEL, Einleitungswissenschaft I, in: *ibid.*, 1982, vol. IX, 460-469 (bibl.). H. J. BOECKER, H.-J. HERMISSEON et al., *Altes Testament*, 2. ed., 1986; W. H. SCHMIDT; W. THIEL; R. HANHART, *Altes Testament*, in: *Grundkrus Theologie 1*, 1989.

Sobre o problema do cânone bíblico: JBTh, 3, 1988 (bibl.).

§ 2

Panorama: S. HERRMANN, *Geschichte Israels*, in: TRE, 1984, vol. XII, 698-740 (bibl.).

A. ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 1953ss., vols. I-III; seleção em: *Zur Geschichte des Volkes Israel*, 2. ed., 1979 [seleção em português: *Terra Prometida; Ensaios sobre a História do Povo de Israel*, São Leopoldo, Sinodal, 1987]; M. NOTH, *Geschichte Israels*, (2. ed., 1954) 9. ed., 1981 [trad. esp.: *Historia de Israel*, Barcelona, Garriga, 1966]; E. L. EHRLICH, *Geschichte Israels von den Anfängen bis zur Zerstörung des Tempels*, (1958) 2. ed., 1980; J. BRIGHT, *A History of Israel*, 3. ed., 1981 [trad. port.: *História de Israel*, São Paulo, Paulinas, 1978]; M. METZGER, *Grundriss der Geschichte Israels*, (1963) 6. ed., 1983 [trad. port.: *História de Israel*, 5. ed., São Leopoldo, Sinodal, 1989]; R. DE VAUX, *Histoire Ancienne d'Israel*, vol. I, 1971; vol. II, 1973 [trad. esp.: *Historia Antigua de Israel*, Madrid, Cristiandad, 1975]; A. H. J. GUNNEWEG, *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, (1972) 5. ed., 1984; S. HERRMANN, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, (1973) 2. ed., 1980 (cf. R. SMEND, EvTh, 34:304-313, 1974) [trad. esp.: *Historia de Israel en la Época del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1979]; A. JEPSEN, *Von Sinuhe bis Nebukadnezar*, (1975) 3. ed., 1979 (com tabela cronológica e fontes do Antigo Oriente); G. FOHRER, *Geschichte Israels*, 3. ed., 1982; J. H. HAYES & J. M. MILLER, *Israelite and Judaeen History*, 1977; H. H. BEN-SASSON, ed., *Geschichte des jüdischen Volkes*,

(1978) 2. ed., 1981, vol. I; H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, 1984, vol. I; 1986, vol. II [trad. port.: São Leopoldo, Sinodal, em preparação].

§ 3

Relatos da pesquisa: W. SCHOTTROFF, *Soziologie und Altes Testament*, VF, 19(2):46-66, 1974 (bibl.); ID., *Zur Sozialgeschichte Israels in der Perserzeit*, VF, 27(1):46-68, 1982 (bibl.).

M. WEBER, *Das antike Judentum*, (1920) 7. ed., 1983 (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III [trad. esp.: *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, 2. ed., Madrid, Taurus, 1987-88]); W. SCHLUCHTER, ed., *Max Webers Studie über das antike Judentum*; Interpretation und Kritik, 1981; L. KÖHLER, *Der hebräische Mensch*, (1953) 1980; R. DE VAUX, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, (1960), 2. ed., 1964, vol. I; (1962) 1966, vol. II [trad. esp.: *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, Herder, 1976]; H. E. VON WALDOW, *Social Responsibility and Social Structure*, CBQ, 32:182-204, 1970; G. C. MACHHOLZ, *Die Stellung des Königs in der israelitischen Gerichtsverfassung*, ZAW, 84:157-182, 1972; F. STOLZ, *Aspekte religiöser und sozialer Ordnung im alten Israel*, ZEE, 17:145-159, 1973; J. EBACH, *Sozialethische Erwägungen zum alttestamentlichen Bodenrecht*, BN, 1:31-46, 1976; M. SCHWANTES, *Das Recht des Armen*, 1977 (BET, 4); F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum*, 1978 (WMANT, 49); H. G. KIPPENBERG, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa*, 2. ed., 1982 [trad. port.: *Religião e Formação de Classes na Antiga Judéia*, São Paulo, Paulinas, 1988]; W. DIETRICH, *Israel und Kanaan*, 1979; N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, 1979 [trad. port.: *As Tribos de Iahweh*, São Paulo, Paulinas, 1986]; ID., *Sociological Method in the Study of the Ancient Israel*, in: M. J. BUSS, ed., *Encounter with the Text*, 1979, 69-81; W. SCHOTTROFF & W. STEGEMANN, eds., *Der Gott der kleinen Leute*, 2. ed., 1981, vol. I; ID., *Traditionen der Befreiung*, 1980, vol. I; W. THIEL, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*, 2. ed., 1984 [trad. port.: *A Sociedade de Israel na Época Pré-Estatal*, São Leopoldo, Sinodal, 1993]; G. FOHRER, *Zur Einwirkung der gesellschaftlichen Struktur Israels auf seine Religion*, in: BZAW 155, 1981, 117-131; M. KLOPFENSTEIN, *Jahweglauben und Gesellschaftsordnung*, IKZ, 72:118-131, 1982; U. WORSCHCH, *Abraham; eine sozialgeschichtliche Studie*, 1983 (EHS.T, 225); L. & W. SCHOTTROFF, eds., *Mitarbeiter der Schöpfung*, 1983; R. SMEND, *Der Ort des Staates im Alten Testament*, ZThK, 80:245-261, 1983; N. K. GOTTWALD, *The Hebrew Bible; a Socio-Literary Introduction*, 1985 [trad. port.: *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*, São Paulo, Paulinas, 1988]; N. P. LEMCHE, *Early Israel; Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, 1985 (VTS, 37); H. NIEHR, *Herrschen und Richten*, 1986.

Sobre a crítica social dos profetas: H. DONNER, *Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung Israels*, OrAnt, 2:229-245, 1963 = P. H. A. NEUMANN, ed., *Das Prophetenverständnis* (infra § 13), 493-514; K. KOCH, *Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Propheten*, in: *Festschrift G. von Rad*, 1971, 236-257; G. WANKE, *Zu Grundlagen und Absicht prophetischer Sozialkritik*, KuD, 18:1-17, 1972; M. FENDLER, *Zur Sozialkritik des Amos*, EvTh, 33:32-53, 1973; O. LORETZ, *Die prophetische Kritik des Rentenkapitalismus; Grundfragen — Probleme der Prophetenforschung*, UF, 7:271-278, 1975; W. KORNFELD, *Die Gesellschafts- und Kultkritik alttestamentlicher Propheten*, in: *Festschrift Kardinal König*, 1980, 181-200.

§ 4

História da pesquisa: H. J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 3. ed., 1982; E. OSSWALD, *Das Bild des Mose*, 1962; R. J. THOMPSON, *Moses and the Law in a Century of Criticism since Graf*, 1970 (VTS, 19); R. E. CLEMENTS, *Pentateuchal Problems*, in: *Tàl*, 96-124.

Monografias importantes: J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, (1876s.) 4. ed., 1963; ID., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, (1883; 6. ed., 1905) 1981; H. HOLZINGER, *Einleitung in den Hexateuch*, 1893; O. EISSFELDT, *Hexateuch-Synopse*, (1922) 1980; G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (1938), in: —, *Gesammelte Studien*, (1958) 4. ed., 1971, vol. I, 9-86 [trad. esp.: *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1976]; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, (1948) 3. ed., 1966; G. HÖLSCHER, *Geschichtsschreibung in Israel*, 1952; S. MOWINCKEL, *Erwägungen zur Pentateuch-Quellenfrage*, 1964.

Trabalhos mais recentes: R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, 1976 (BZAW, 147); E. OTTO, *Stehen wir vor einem Umbruch in der Pentateuchkritik?*, VF, 22(1):82-97, 1977; P. WEIMAR, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, 1977 (BZAW, 146); B. DIEBNER, *Neue Ansätze in der Pentateuch-Forschung*, DBAT, 13:2-13, 1978; H. C. SCHMITT, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte*, 1980, especialmente 175ss. (BZAW, 154) (cf. H. SEEBASS, VF, 27(1):89-91, 1982); ID., *Redaktion des Pentateuch im Geiste der Prophetie*, VT, 32:170-189, 1982; E. ZENGER, *Wo steht die Pentateuchforschung heute?*, BZ, 24:101-116, 1980; ID., *Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise*, ThRv, 78:353-362, 1982; H. H. SCHMID, *Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung*, in: Congress Volume Vienna 1980, 1981, 375-394 (VTS, 32); R. NORTH, *Can Geography Save J from Rendtorff?*, Bib, 63:47-55, 1982; A. H. J. GUNNEWEG, *Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung*, ThR, 48:227-253, 1983; ID., ThR, 50:107-131, 1985; L. RUPPERT, *Die Aporie der gegenwärtigen Pentateuchdiskussion und die Josephserzählung der Genesis*, BZ, 29:31-48, 1985; H. C. SCHMITT, *Die Hintergründe der "neuesten Pentateuchkritik" und der literarische Befund der Josephsgeschichte Gen 37-50*, ZAW, 97:161-179, 1985; C. J. LABUSCHAGNE, *Neue Wege und Perspektiven in der Pentateuchforschung*, VT, 36:146-162, 1986; F.-L. HOSSFELD, *Der Pentateuch*, in: E. SITARZ, ed., *Höre, Israel!*, 1987, 11-68; T. L. THOMPSON, *The Origin Tradition of Ancient Israel*; 1. The Literary Formation of Genesis and Exodus 1-23, 1987 (JSOT. SS, 55); R. N. WHYBRAY, *The Making of the Pentateuch*, 1987 (JSOT.SS, 53); W. H. SCHMIDT, *Plädoyer für die Quellenscheidung*, BZ, 32:1-14, 1988.

Comentários e obras semelhantes sobre Gênesis: H. GUNKEL (HK), 3. ed., 1910; O. PROCKSCH (KAT), 2. e 3. ed., 1924; G. VON RAD (ATD), (1953) 11. ed., 1981 [tra. esp.: *El Libro del Genesis*, Salamanca, Sígueme, 1977]; U. CASSUTO, ingl., 1961, vol. I; 1964, vol. II; E. A. SPEISER (AB), 1964; C. WESTERMANN (BK), 3. ed., 1983, vol. I/1; 1981, vol. I/2; 1982, vol. I/3; W. ZIMMERLI (ZBK), 3. ed., 1984, vol. I; 1976, vol. II; J. SCHARBERT (NEB), 1983.

Relatos da pesquisa: C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 1972 (EdF, 7); ID., *Genesis 12-50*, 1975 (EdF, 48).

Trabalhos mais recentes: E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, 1984 (WMANT, 57); M. KÖCKERT, *Vätergott und Väterverheissungen*, 1988 (FRLANT, 142).

Sobre Êxodo: H. HOLZINGER (KHC), 1900 (Êx, Nm); B. BAENTSCH (HK), 1903 (Êx-Nm); H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit*, 1913; G. BEER & K. GALLING (HAT), 1939; M. NOTH (ATD), (1958) 6. ed., 1978; G. FOHRER, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, 1964 (BZAW, 91); U. CASSUTO, ingl. 1967; B. S. CHILDS (OTL), 1974; W. H. SCHMIDT (BK), 1974ss.; P. WEIMAR & E. ZENGER, *Exodus*, 1975 (SBS, 75) (bibl.); J. JEREMIAS, *Theophanie*, 2. ed., 1977, 194ss. (WMANT, 10) (bibl.); P. WEIMAR, *Die Meerwundererzählung*, 1985; F. KOHATA, *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14*, 1986 (BZAW, 166) (cf. ID., AJBI, 12:3-28, 1986; 14:10-37, 1988).

Relatos da pesquisa: R. SMEND, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth*, 1959 (bibl.); E. OSSWALD (supra § 4); H. SCHMID, *Mose; Überlieferung und Geschichte*, 1968, 1-13 (BZAW, 110); R. THOMPSON (supra § 4); H. ENGEL, *Die Vorfahren Israels in Ägypten; forschungsgeschichtlicher Überblick über die Darstellungen seit R. Lepsius* (1849), 1979 (FThSt, 27) (bibl.); W. H. SCHMIDT, *Exodus, Sinai und Mose*, 1983 (EdF, 191) (bibl.); H. SCHMID, *Die Gestalt des Mose*, 1986 (EdF, 237).

Sobre Levítico: M. NOTH (ATD), (1962), 4. ed., 1978; K. ELLIGER (HAT), 1966; W. KORNFIELD (NEB), 1983; R. RENDTORFF (BK), 1985.

Sobre Números: M. NOTH (ATD), (1966) 4. ed., 1982; J. DE VAULX, 1972.

Sobre Deuterônimo: v. § 10.

§ 5a

J. HEMPEL, *Glaube, Mythos und Geschichte im Alten Testament*, ZAW, 62:109-167, 1953; B. S. CHILDS, *Myth and Reality in the Old Testament*, 1960 (SBT, 1960); W. H. SCHMIDT, *Mythos im Alten Testament*, EvTh 27:237-254, 1967; A. OHLER, *Mythologische Elemente im Alten Testament*, 1969; J. SCHREINER, *Mythos im Alten Testament*, BiLe 12:141-153, 1971; W. PANNENBERG, *Christentum und Mythos*, 1972; J. W. ROGERSON, *Myth in Old Testament Interpretation*, 1974 (BZAW, 134); H. P. MÜLLER, *Jenseits der Entmythologisierung*, 2. ed., 1979; ID., *Mythos — Anpassung — Wahrheit*, ZThK, 80:1-25, 1983 (bibl.); B. OTZEN et al., *Myths in the Old Testament*, 1980; J. ASSMANN; W. BURKERT; F. STOLZ, *Funktionen und Leistungen des Mythos*, 1982 (OBO, 48); H. GRAF REVENTLOW, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert*, 1982, 168-183 (EdF, 173) (bibl.); C. PETERSEN, *Mythos im Alten Testament*, 1982 (BZAW, 157).

Sobre as genealogias: C. WESTERMANN, BK, 1974, vol. I/1, 8ss.; R. R. WILSON, *The Old Testament Genealogies in Recent Research*, JBL, 94:169-189, 1975; ID., *Genealogy and History in the Biblical World*, 1977.

§ 5b

H. GUNKEL, *Genesis*, 3. ed., 1910, VIIss.; ID., RGG, 2. ed., 1930, vol. V, 381-380; C. WESTERMANN, *Arten der Erzählung in der Genesis*, in: *Forschung am Alten Testament*, 1964, 9-91 = *Die Verheissungen an die Väter*, 1976, 9-91 (FRLANT, 116); ID., *Genesis 12-50*, 1975, 20ss. (EdF, 48); K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?*, 4. ed., 1982, 182ss.; J. H. WILCOXEN, in: J. HAYES, ed., *Old Testament Form Criticism*, 1974, 57ss.; H. J. HERMISSE, in: *Enzyklopädie des Märchens*, 1975, vol. I, 419-441; J. P. FOKKELMANN, *Narrative Art in Genesis*, 1975; R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, 1981; J. J. SCULLION, *Märchen, Sage, Legende*, VT, 34:321-336, 1984; G. W. COATS, ed., *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable; Narrative Forms in Old Testament Literature*, 1985 (JSOT.SS, 35); H. GUNKEL, *Das Märchen im Alten Testament*, (1921) 1987; H.-J. HERMISSE, *Altes Testament und Märchen*, EvTh, 45:299-322, 1985.

Sobre a etiologia: S. MOWINCKEL, *Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch*, 1964, 78ss. (BZAW, 90); B. O. LONG, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament*, 1968 (BZAW, 108); R. SMEND, *Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens*, 1968, 15ss. (ThSt, 95); B. S. CHILDS, *The Etiological Tale Re-Examined*, VT, 24:387-397, 1974; F. W. GOLKA, VT, 20:90-98, 1970; 26:410-428, 1976; 27:36-47, 1977 (bibl.); THAT, vol. II, 945s. (bibl.).

§ 5c

L. RUPPERT, *Die Josephserzählung der Genesis*, 1965; D. B. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, 1970; C. WESTERMANN, *Genesis 12-50*, 1975, 56ss. (EdF, 48); G. W. COATS, *From Canaan to Egypt*, 1976; H. DONNER, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte*, 1976; E. OTTO, Die "synthetische Lebensauffassung"..., ZThK, 74:387-400, 1977; F. CRÜSEMANN (supra § 3), 143ss. (bibl.); H. SEEBASS, *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung*, 1978; I. WILLI-PLEIN, *Historiographische Aspekte der Josephsgeschichte*, in: *Henoch 1*, 1979, 305-331; H. C. SCHMITT (supra § 4); L. RUPPERT (supra § 4); L. SCHMIDT, *Literarische Studien zur Josephsgeschichte*, 1986.

§ 6

Panorama: H. SEEBASS, in: TRE, 1987, vol. XVI, 441-451 (bibl.).

G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (supra § 4); M. L. HENRY, *Jahwist und Priesterschrift*, 1960; H. W. WOLFF, *Das Kerygma des Jahwisten*, in: —, *Gesammelte Studien*, 1964, 345-373 [trad. port.: *O Querigma do Javista*, in: ID. & W. BRUEGGEMANN, *O Dinamismo das Tradições do Antigo Testamento*, São Paulo, Paulinas, 1984, 47-77]; P. F. ELLIS, *The Yahwist*, 1968; L. RUPPERT, *Der Jahwist — Kündler der Heilsgeschichte*, in: WuB, 101-120; H. P. MÜLLER, *Ursprünge und Strukturen der alttestamentlichen Eschatologie*, 1969, 50ss. (BZAW, 109); V. FRITZ, *Israel in der Wüste*, 1970, 113ss.; F. J. STENDEBACH, *Theologische Anthropologie des Jahwisten*, tese de doutorado, Bonn, 1970; E. ZENGER, *Die Sinaitheophanie*, 1971, especialmente 138ss. (FzB, 3); H. SCHULTE, *Die Entstehung der Geschichtsschreibung in Israel*, 1972 (BZAW, 128); C. WESTERMANN, BK, 1974, vol. I/1, 782ss.; H. H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist*, 1976; R. RENDTORFF, *Der "Jahwist" als Theologe?*, in: *Congress Volume Edinburgh*, 1975, 158-166 (VTS, 28); ID. (supra § 4), 86ss.; L. SCHMIDT, *Überlegungen zum Jahwisten*, EvTh 37:230-247, 1977 (bibl.); P. WEIMAR, *Untersuchungen* (supra § 4); E. OTTO (supra § 4); H. VORLAENDER, *Die Entstehung des jehovistischen Geschichtswerkes*, 1978; H. LUBSCYK, *Elohim beim Jahwisten*, in: *Congress Volume Göttingen*, 1978, 226-253 (VTS, 29); F. CRÜSEMANN, *Widerstand* (supra § 3), 167ss.; W. H. SCHMIDT, *Ein Theologe in salomonischer Zeit?*; Plädoyer für den Jahwisten, BZ, 25, 82-102, 1981; M. ROSE, *Deuteronomist und Jahwist*, 1981 (ATHANT, 67); F. KOHATA (supra § 4).

Sobre Gênesis 2-11 e 12,1-3: R. RENDTORFF, *Gen 8,21 und die Urgeschichte des Jahwisten* (1961), in: —, *Gesammelte Studien*, 1975, 188-197; W. H. SCHMIDT, *Schöpfungsgeschichte* (infra § 8), 194ss. (sobre Gn 2-3); O. H. STECK, *Die Paradieserzählung*, 1970 (BSt, 60); ID., *Gen 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten*, in: *Festschrift G. von Rad*, 1971, 525-554 (bibl.); J. JEREMIAS, *Die Reue Gottes*, 1975 (BThSt, 65); W. DIETRICH, "Wo ist dein Bruder?", in: *Festschrift W. Zimmerli*, 1977, 94-111; I. VON LOEWENCLAU, *Gen 4,6-7 — eine jahwistische Erweiterung?*, in: *Congress Volume Göttingen*, 1978, 177-188 (VTS, 29); E. RUPRECHT, ...Gen XII,1-3, VT, 29:171-188, 444-464, 1979; F. CRÜSEMANN, *Die Eigenständigkeit der Urgeschichte; ein Beitrag zur Diskussion um den "Jahwisten"*, in: *Festschrift H. W. Wolff*, 1981, 11-29; R. OBERFORCHER, *Die Flutprologe als Kompositionsschlüssel der biblischen Urgeschichte*, 1981; V. FRITZ, "Solange die Erde steht" — vom Sinn der jahwistischen Fluterzählung in Gen 6-8, ZAW, 94:599-614, 1982; E. ZENGER, *Beobachtungen zu Komposition und Theologie der jahwistischen Urgeschichte*, in: *Dynamik im Wort; Festschrift Katholisches Bibelwerk*, 1983, 35-54 (bibl.); E.-J. WASCHKE, *Untersuchungen zum Menschenbild der Urgeschichte*, 1984 (ThA, 43); H.-P. MÜLLER, *Das Motiv für die Sintflut*, ZAW, 97:295-316, 1985; C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod; die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Genesis 2/3*, 1988 (SBB, 17).

§ 7

Panorama: H. SEEBASS, Elohlist, in: TRE, 1982, vol. IX, 520-524 (bibl.).

O. PROCKSCH, *Das nordhebräische Sagenbuch*; die Elohimquelle, 1906; P. VOLZ & W. RUDOLPH, *Der Elohlist als Erzähler — ein Irrweg der Pentateuchkritik?*, 1933 (BZAW, 63); W. RUDOLPH, *Der "Elohlist" von Exodus bis Josua*, 1938 (BZAW, 68); J. BECKER, *Gottesfurcht im Alten Testament*, 1965, 193ss. (AnBib, 25); L. RUPPERT, *Der Elohlist — Sprecher für Gottes Volk*, in: WuB, 121-132; H. W. WOLFF, *Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch* (1969), in: —, *Gesammelte Studien*, 2. ed., 1973, 402-417; K. JAROS, *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion*, 2. ed., 1982 (OBO, 4); J. SCHÜPPHAUS, *Volk Gottes und Gesetz beim Elohisten*, ThZ, 31:193-210, 1975; J. F. CRAGHAN, *The Elohlist in Recent Literature*, *Biblical Theological Bulletin*, 7:23-35, 1977; A. W. JENKS, *The Elohlist and North Israelite Tradition*, 1977; H. KLEIN, *Ort und Zeit des Elohisten*, EvTh, 37:247-260, 1977; P. WEIMAR (supra § 4); H. C. SCHMITT (supra § 4); H. VORLAENDER (supra § 6); S. E. McEVENUE, *The Elohlist at Work*, ZAW, 96:315-332, 1984; H. C. SCHMITT, *Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22,1-9 und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte*, BN, 34:82-109, 1986.

§ 8

T. NÖLDEKE, *Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments I*; die sogenannte Grundschrift des Pentateuch, 1869; J. J. P. VALETON, *Bedeutung und Stellung des Wortes berit im Priesterkodex*, ZAW, 12:1-22, 1892; G. VON RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch*, 1934 (BWANT, 65) (sobre isso: P. HUMBERT, ZAW, 58:30-57, 1940/1); K. ELLIGER, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung* (1952), in: —, *Kleine Schriften zum Alten Testament*, 1966, 174-198; J. HEMPEL, *Priesterkodex*, in: PW, 1954, vol. 22, 1943-1967; R. RENDTORFF, *Die Gesetze in der Priesterschrift*, 1954 (FRLANT, 62); K. KOCH, *Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung*, ZThK, 55:36-51, 1958; ID., *Die Priesterschrift von Ex 25 bis Lev 16*, 1959 (FRLANT, 71); ID., *Saddaj*, VT, 26:316ss., 1976; M. L. HENRY (supra § 6); W. ZIMMERLI, *Sinaibund und Abrahambund* (1960), in: —, *Gottes Offenbarung*, 1963, 205-216; S. R. KUELLING, *Zur Datierung der "Genesis-P-Stücke"*, 1964; W. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, (1964) 3. ed., 1973 (WMANT, 17); A. H. J. GUNNEWEG, *Levitén und Priester*, 1965 (FRLANT, 89); R. KILIAN, *Die Priesterschrift — Hoffnung auf Heimkehr*, in: WuB, 243-260; W. GROSS, *Jakob, der Mann des Segens*, Bib, 49:321-344, 1968; G. C. MACHHOLZ, *Israel und das Land*, tese de habilitação para a docência universitária, Heidelberg, 1969; J. G. VINK, *The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament*, OTS, 15:1-144, 1969 (bibl.); A. EITZ, *Studien zum Verhältnis von Priesterschrift und Deuteronomium*, tese de doutorado, Heidelberg, 1970; D. KELLERMANN, *Die Priesterschrift von Num 1,1 bis 10,10*, 1970 (BZAW, 120); R. J. THOMPSON (supra § 4); N. LOHFINK, *Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung*, in: *Festschrift H. Schlier*, 1970, 38-57 (cf. ID., *Unsere grossen Wörter*, 1977, 209-224); C. WESTERMANN, *Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift* (1970), in: —, *Forschung am Alten Testament*, 1974, vol. II, 115-137; ID., BK, vol. I/1 (supra § 4), 754ss.; S. E. McEVENUE, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, 1971 (AnBib, 50); W. BRUEGGEMANN, *The Kerygma of the Priestly Writer*, ZAW, 84:397-414, 1972 [trad. port.: *O Querigma dos Escritores Sacerdotais*, in: ID. & H. W. WOLFF, op. cit (§ 6), 121-137]; F. M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973, 293ss.; P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte*, 1973 (FzB, 9); ID., *Aufbau und Struktur der priesterschriftlichen Jakobsgeschichte*, ZAW, 86:174-203, 1974; ID., *Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung*, BN, 23:81-134, 1984 (bibl.); A. HURVITZ, *The Evidence of Language in Dating the Priestly Code*, RB, 81:24-56,

1974; E. KUTSCH, “Ich will euer Gott sein”, ZThK, 71:361-388, 1974; E. RUPRECHT, Stellung und Bedeutung der Erzählung vom Mannawunder..., ZAW, 86:269-307, 1974; M. V. FOX, The Sign of the Covenant, RB, 81:557-596, 1974; J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, 1975, 279ss.; O. H. STECK, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, 2. ed., 1981 (FRLANT, 115); J. BLENKINSOPP, The Structure of P, CBQ, 38:275-292, 1976; R. RENDTORFF (supra § 4), 112ss.; V. FRITZ, *Tempel und Zelt*, 1977 (WMANT, 47); N. LOHFINK, Die Priesterschrift und ihre Geschichte, in: Congress Volume Göttingen, 1978, 189-225 (VTS, 29) (bibl.); R. W. KLEIN, *Israel in Exile*, 1979, 125-148 [trad. port.: *Israel no Exílio*, São Paulo, Paulinas, 1990]; ID., The Message of P, in: *Festschrift H. W. Wolff*, 1981, 57-66; M. SAEBO, Priestertheologie und Priesterschrift, in: Congress Volume Vienna, 1981, 357-374 (VTS, 32); R. SMEND, “Das Ende ist gekommen” — ein Amoswort in der Priesterschrift, in: *Festschrift H. W. Wolff*, 1981, 67-72; S. TENGSTRÖM, Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch, 1982 (CB.OT, 17); B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen*, 1982, 183ss. (WMANT, 55); E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken*; Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, 1983 (SBS, 112); P. WEIMAR, Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung, BN, 23:81-143, 1983; ID., Gen 17 und die priesterschriftliche Abrahamsgeschichte, ZAW, 100:22-60, 1988; W. H. SCHMIDT, Nachwirkungen prophetischer Botschaft in der Priesterschrift, in: *Festschrift M. Delcor*, 1985, 369-377 (AOAT, 215); ID., BK, 1988, vol. II/1, 266ss. (sobre Êx 6; bibl.); F. KOHATA (supra § 4); V. FRITZ, Das Geschichtsverständnis der Priesterschrift, ZThK, 84:426-439, 1987; K. KOCH, P — kein Redaktor!, VT, 37:446-467, 1987; L. PERLITT, Priesterschrift im Deuteronomium?, ZAW, 100:65-88, 1988 (supl.); H. UTZSCHNEIDER, *Das Heiligtum und das Gesetz*, 1988 (OBO, 77); N. LOHFINK, *Studien zum Pentateuch*, 1988 (SBAB, 4).

§ 9

Introdução: H. J. BOECKER, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, 2. ed., 1984 (NSTb, 10) (bibl.).

Relato da pesquisa: W. SCHOTTROFF, Zum alttestamentlichen Recht, VF, 22(1):3-29, 1977 (bibl.).

A. ALT, Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934), in: —, *Kleine Schriften*, vol. I, 278-332 = *Grundfragen* (supra § 2), 203-257 [trad. port.: *As Origens do Direito Israelita*, in: —, *Terra Prometida*; Ensaios sobre a História do Povo de Israel, São Leopoldo, Sinodal, 1987, 179ss.]; M. NOTH, Die Gesetze im Pentateuch (1940), in: —, *Gesammelte Studien*, 1957, 9-141 [trad. esp.: *Las Leyes en el Pentateuco*, in: —, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1985, 11-128]; E. WÜRTHWEIN, Der Sinn des Gesetzes im Alten Testament (1958), in: —, *Wort und Existenz*, 1970, 39-54; H. J. BOECKER, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, 2. ed., 1970 (WMANT, 14); E. GERSTENBERGER, *Wesen und Herkunft des “apodiktischen Rechts”*, 1965 (WMANT, 20); R. HENTSCHKE, Erwägungen zur israelitischen Rechtsgeschichte, ThVat, 10:108-133, 1965/66; W. SCHOTTROFF, *Der altisraelitische Fluchspruch*, 1969 (WMANT, 30); H. SCHULZ, *Das Todesrecht im Alten Testament*, 1969 (BZAW, 114); G. LIEDKE, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze*, 1971 (WMANT, 39); V. WAGNER, *Rechtssätze in gebundener Sprache...*, 1972 (BZAW, 127); K. KOCH, ed., Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, 1972 (WdF, 125); G. WALLIS, Der Vollbürgereid in Dtn 27,15-26, HUCA, 45:47-63, 1974; J. HALBE, *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26*, 1975 (FRLANT, 114); S. SEGERT, Genres of Ancient Israelite Legal Sentences, WZKM, 68:131-142, 1976; R. SMEND (& U. LUTZ), *Gesetz*, 1981; H. LENHARD, Die kultischen Anordnungen Gottes im Zusammenhang mit den übrigen Gesetzen des Alten Testaments, ZAW, 97:414-423, 1985.

Relatos da pesquisa: L. KÖHLER, *Der Dekalog*, ThR, 1:161-184, 1929; J. J. STAMM, *Dreissig Jahre Dekalogforschung*, ThR, 27:189-239, 281-305, 1961; ID., *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, 2. ed., 1962, ampliado para J. J. STAMM & M. E. ANDREWS, *The Ten Commandments in Recent Research*, 1967; E. ZENGER, *Eine Wende in der Dekalogforschung?*, ThRv, 64:189-198, 1968; B. LANG, *Neues über den Dekalog*, ThQ, 164:58-65, 1984; R. OBERFORCHER, *Arbeit am Dekalog*, BiLi, 59:74-85, 1986; J. VINCENT, *Neuere Aspekte der Dekalogforschung*, BN, 32:83-104, 1986.

Panorama: L. PERLITT, *Dekalog I*, in: TRE, 1981, vol. VIII, 408-413 (bibl.).

H. SCHMIDT, *Mose und der Dekalog*, in: *Festschrift H. Gunkel*, 1923, 78-119 (FRLANT, 36); H. SCHNEIDER, *Der Dekalog in den Phylakterien von Qumrân*, BZ, 3:18-31, 1959; H. H. ROWLEY, *Moses and the Decalogue*, in: —, *Men of God*, 1963, 1-36 (bibl.); G. J. BOTTERWECK, *Form- und überlieferungsgeschichtliche Studie zum Dekalog*, Conc, 1:392-401, 1965; E. NIELSEN, *Die zehn Gebote*, 1965; J. SCHREINER, *Die zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes*, 1966; H. GESE, *Der Dekalog als Ganzheit betrachtet* (1967), in: —, *Vom Sinai zum Zion*, 1974, 63-80; A. JEPSEN, *Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs* (1967), in: —, *Der Herr ist Gott*, 1978, 76-95; A. PHILLIPS, *Ancient Israel's Criminal Law*, 1970; W. H. SCHMIDT, *Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zur Komposition des Dekalogs*, in: *Congress Volume Uppsala*, 1972, 201-220 (VTS, 22); H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Der Dekalog — Gottes Gebot?*, 1973 (SBS, 67); E. W. NICHOLSON, *The Decalogue as the Direct Address of God*, VT, 27:422-433, 1977; S. BEN CHORIN, *Die Tafeln des Bundes*, 1979; A. LEMAIRE, *Le Decalogue*, in: AOAT 212, 1981, 259-195; F.-L. HOSSFELD, *Der Dekalog*, 1982 (OBO, 45) (bibl.); F. CRÜSEMANN, *Bewahrung der Freiheit*; das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, 1983 (KT, 78) [trad. port.: São Leopoldo, Sinodal, em preparação]; C. LEVIN, *Der Dekalog am Sinai*, VT, 35:165-191, 1985; A. GRAUPNER, *Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5*, ZAW, 99:308-329, 1987; J. SCHREINER, *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes*, 1988; W. JOHNSTONE, *The Decalogue and the Redaction of the Sinai Pericope in Exodus*, ZAW, 100:361-385, 1988.

Sobre o Código da Aliança: H. J. BOECKER (v. supra), 116ss. (bibl.); F. C. FENSHAM, *The Role of the Lord in the Legal Sections of the Covenant Code*, VT, 26:262-274, 1976; G. WANKE, *Bundesbuch*, in: TRE, 1981, vol. VII, 412-415 (bibl.).

Sobre a Lei de Santidade: W. THIEL, *Erwägungen zum Alter des Heiligkeitgesetzes*, ZAW, 81:40-73, 1969 (bibl.); V. WAGNER, *Zur Existenz des sog. "Heiligkeitgesetzes"*, ZAW, 86:307-316, 1974; A. CHOLEWINSKI, *Heiligkeitgesetz und Deuteronomium*, 1976 (AnBib, 66) (bibl.); G. BETTENZOLI, *Geist der Heiligkeit*, 1979, 51ss.; S. F. BIGGER, *The Family Laws of Leviticus 18 in Their Setting*, JBL, 98:187-203, 1979; W. ZIMMERLI, *"Heiligkeit" nach dem sogenannten Heiligkeitgesetz*, VT, 30:493-512, 1980; H. D. PREUSS, *Heiligkeitgesetz*, in: TRE, 1985, vol. XIV, 713-715.

§ 10

Comentários: C. STEUERNAGEL (HK), 2. ed., 1923; G. VON RAD (ATD), (1964) 4. ed., 1984; A. D. H. MAYES (NCeB), 1979; G. BRAULIK (NEB), 1986, vol. I.

História da pesquisa: W. BAUMGARTNER, *Der Kampf um das Deuteronomium*, ThR, 1:7-25, 1929; S. LOERSCH, *Das Deuteronomium und seine Deutungen*, 1967 (SBS, 22); H. D. PREUSS, *Deuteronomium*, 1982 (EdF, 164).

G. VON RAD, Das Gottesvolk im Deuteronomium (1929), in: —, *Gesammelte Studien*, 1973, vol. II, 9-108 [trad. esp.: El Pueblo de Diós en el Deuteronomio, in: —, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1976]; ID., Deuteronomium-Studien, in: *ibid.*, 109-153; F. HORST, Das Privilegrecht Jahwes (1930), in: —, *Gottes Recht*, 1961, 17-154; A. ALT, Die Heimat des Deuteronomium (1953), in: —, *Kleine Schriften*, vol. II, 250-275; F. DUMMERMUTH, Zur deuteronomischen Kulttheologie und ihren Voraussetzungen, ZAW, 70:59-98, 1958; O. BÄCHLI, Israel und die Völker, 1962 (ATHANT, 41); G. MINETTE DE TILLESSE, Sections “tu” et sections “vous” dans le Dtn, VT, 12:29-87, 1962; N. LOHFINK, Das Hauptgebot, 1963 (AnBib 20); ID., Botschaft vom Bund, in: WuB, 179-193; D. J. MCCARTHY, Treaty and Covenant, 2. ed., 1978 (AnBib, 21 A); ID., Old Testament Covenant, 1973; H. H. SCHMID, Das Verständnis der Geschichte im Deuteronomium, ZThK, 64:1-15, 1967; R. DE VAUX, “Le lieu que Yāhvé a choisi...”, in: *Festschrift L. Rost*, 1967, 219-228; J. G. PLÖGER, Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium, 1967 (BBB, 26); R. P. MERENDINO, Das deuteronomische Gesetz, 1969 (BBB, 31) (cf. A. SHIM, Bib, 54:452-456, 1973); ID., Die Zeugnisse..., in: *Festschrift G. J. Botterweck*, 1977, 185-208; R. E. CLEMENTS, God’s Chosen People, 1968; L. PERLITT, Bundestheologie im Alten Testament, 1969 (WMANT, 36); L. ROST, Zur Vorgeschichte der Kultusreform des Josia, VT, 19:113-120, 1969; S. HERRMANN, Die konstruktive Restauration, in: *Festschrift G. von Rad*, 1971, 155-170; G. SEITZ, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium, 1971 (BWANT, 93); J. LINDBLOM, Erwägungen zur Herkunft der josianischen Tempelurkunde, 1971; P. DIEPOLD, Israels Land, 1972 (BWANT, 95); M. WEINFELD, Deuteronomy and Deuteronomist School, 1972; S. MITTMANN, Dtn 1,1-6,3..., 1975 (BZAW, 139) (sobre este título G. BRAULIK, Bib, 59:351-383, 1978); M. ROSE, Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes, 1975 (BWANT, 106); H. J. BOECKER (supra § 9); A. CHOLEWINSKI (supra § 9); E. WÜRTHWEIN, Die Josianische Reform und das Deuteronomium, ZThK, 73:395-423, 1976; R. ABBA, Priests and Levites in Deuteronomy, VT, 27:257-267, 1977; S. AMSLER, La motivation de l’éthique dans la parénèse du Deutéronome, in: *Festschrift W. Zimmerli*, 1977, 11-22; E. NIELSEN, “Weil Jahwe unser Gott ein Jahwe ist”, in: *ibid.*, 288-301; F. GARCÍA-LÓPEZ, Analyse littéraire de Deutéronome, RB, 84:481-522, 1977; 85:5-49, 1978; S. A. KAUFMANN, The Structure of the Deuteronomist Law, Maarav 1:105-158, 1978/9; R. POLZIN, Moses and the Deuteronomist, 1980; R. RENDTORFF, Die Erwählung Israels als Thema der deuteronomischen Theologie, in: *Festschrift H. W. Wolff*, 1981, 75-86; L. PERLITT, Motive und Schichten der Landtheologie im Deuteronomium, in: G. STRECKER, ed., Das Land Israel in biblischer Zeit, 1983, 46-58 (GTA, 25); J. G. McCONVILLE, Law and Theology in Deuteronomy, 1984 (JSOT.SS, 33); N. LOHFINK, Zur deuteronomischen Zentralisationsformel, Bib, 65:297-329, 1984; ID., ed., Das Deuteronomium, 1985 (BETHL, 68); D. KNAPP, Deuteronomium 4, 1987 (GTA, 35); U. RÜTERSWÖRDEN, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde, 1987 (BBB, 65); G. BRAULIK, Studien zur Theologie des Deuteronomiums, 1988 (SBAB, 2); J. BUCHHOLZ, Die Ältesten Israels im Deuteronomium, 1988 (GTA, 36).

§ 11

História da pesquisa: E. JENNI, Zwei Jahrzehnte Forschung an den Büchern Josua bis Könige, ThR, 27:1-32, 97-146, 1961; A. N. RADJAWANE, Das deuteronomistische Geschichtswerk, ThR, 38:177-216, 1974; H. WEIPPERT, Das deuteronomistische Geschichtswerk, ThR, 50:213-249, 1985.

Panorama: W. ROTH, Deuteronomistisches Geschichtswerk/Deuteronomische Schule, in: TRE, 1981, vol. VIII, 543-552 (bibl.).

M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, (1943) 4. ed., 1973; A. JEPSEN, *Die Quellen des Königsbuches*, (1953) 2. ed., 1956; G. VON RAD, Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern, in: —, *Gesammelte Studien*, (1958) 4. ed., 1971, vol. I, 189-204 [trad. esp.: La Teología Deuteronomística de la Historia en los Libros de los Reyes, in: —, op. cit. (§ 10), 177-189]; H. J. KRAUS, Gesetz und Geschichte (1951), in: —, *Biblisch-theologische Aufsätze*, 1972, 50-65; O. PLÖGER, Reden und Gebete im deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerk (1957), in: —, *Aus der Spätzeit des Alten Testaments*, 1971, 50-66; H. W. WOLFF, Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks (1961), in: —, *Gesammelte Studien*, (1964) 2. ed., 1973, 308-324 (cf. H. TIMM, EvTh, 26:509-526, 1966) [trad. port.: O Querigma da Obra Histórico-Deuteronomista, in: ID. & W. BRUEGGEMANN, op. cit. (§ 6), 99-120]; A. GAMPER, Die heilsgeschichtliche Bedeutung des salomonischen Tempelweihgebets, ZKTh, 85:55-61, 1963; G. MINETTE DE TILLESSE, Martin Noth et la "Redaktionsgeschichte" des livres historiques, in: —, *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament*, 1966, 51-76; J. DEBUS, Die Sünde Jerobeams, 1967 (FRLANT, 93); N. LOHFINK, Bilanz nach der Katastrophe, in: WuB, 212-225; J. A. SOGGIN, Deuteronomistische Geschichtsauslegung während des babylonischen Exils, in: *Festschrift O. Cullmann*, 1967, 11-17; ID., Der Entstehungsort des deuteronomistischen Geschichtswerkes, ThLZ, 100:3-8, 1975; O. H. STECK, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, 1967 (WMANT, 23); G. SAUER, Die chronologischen Angaben in den Büchern Deuteronomium bis 2 Könige, ThZ, 24:1-14, 1968; H. J. BOECKER, Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des 1. Samuelbuches, 1969 (WMANT, 31); G. C. MACHOLZ (supra § 8); R. SMEND, Das Gesetz und die Völker, in: *Festschrift G. von Rad*, 1971, 494-509; ID., Die Entstehung des Alten Testaments, 1978, 111ss.; P. DIEPOLD (supra § 10); W. DIETRICH, Prophetie und Geschichte, 1972 (FRLANT, 108); H. WEIPPERT, Die "deuteronomistischen" Beurteilungen der Könige..., Bib, 53:301-339, 1972 (cf. M. WEIPPERT, VT, 23:436ss., 1973; W. B. BARRICK, Bib, 55:257ss., 1974; E. CORTESE, Bib, 56:37ss., 1975); M. ROSE (supra § 10); T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie, 1975; ID., Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie, 1977; I. L. SEELIGMANN, Die Auffassung von der Prophetie in der deuteronomistischen und chronistischen Geschichtsschreibung, in: Congress Volume Göttingen, 1978, 254-284 (VTS 29); U. KÖPPEL, Das deuteronomistische Geschichtswerk und seine Quellen, 1979 (EHS.T, 122); R. BICKERT, Die Geschichte und das Handeln Jahwes, in: *Festschrift E. Würthwein*, 1979, 9-27; N. LOHFINK, Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: *Festschrift H. W. Wolff*, 1981, 87-100; K. KOCH, Das Prophetenschweigen des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: *ibid.*, 115-128; R. D. NELSON, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, 1981 (JSOT SS, 18); R. STAHL, *Aspekte der Geschichte deuteronomistischer Theologie*, tese de doutorado B, Jena, 1982.

Sobre Josué: A. ALT, Josua (1936), in: —, *Kleine Schriften*, vol. I, 176ss. = *Grundfragen* (supra § 2), 186ss.; M. NOTH (HAT) (2. ed., 1953), 3. ed., 1971; H. W. HERTZBERG (ATD) (1954) 5. ed., 1974 (Js, Jz, Rt); S. MOWINCKEL, *Tetrateuch — Pentateuch — Hexateuch*, 1964 (BZAW, 90); J. A. SOGGIN (CAT), 1970 (ingl. OTL, 1972); E. OTTO, *Das Mazzotfest in Gilgal*, 1975 (BWANT, 107) (bibl.); H. MÖLLE, *Der sogenannte Landtag zu Sichem*, 1980 (FzB, 42); L. SCHWIENHORST, *Die Eroberung Jerichos*, 1986 (SBS, 122); H. J. ZOBEL, Josua/Josuauch, in: TRE, 1988, vol. XVII, 269-278 (bibl.).

Sobre Juízes: E. JENNI, Vom Zeugnis des Richterbuches, ThZ, 12:257-274, 1956; W. BEYERLIN, Gattung und Herkunft des Rahmens im Richterbuch, in: *Festschrift A. Weiser*, 1963, 1-29; ID., Geschichtliche und heilsgeschichtliche Traditionsbildung im Alten Testament, VT, 13:1-25, 1963; W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, (1963) 2. ed., 1966 (BBB, 18); ID., Die Bearbeitung des "Retterbuches" in der deuteronomischen Epoche, 1964 (BBB, 21); J. SCHLAURI, W. Richters Beitrag zur Traditionsgeschichte des Richterbuches, Bib, 54:367-403, 1973 (bibl.); THAT, vol. II, 999ss. (bibl. sobre "Richter"); A. J. HAUSER, The

“Minor Judges”, JBL, 94:190-200, 1975; J. A. SOGGIN (OTL), 1981; F. E. GREENSPAHN, *The Theology of the Framework of Judges*, VT, 36:385-396, 1986.

Sobre Samuel: L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (1926), in: —, *Das kleine Credo*, 1965, 119-253; H. W. HERTZBERG (ATD), (1956) 6. ed., 1982; A. WEISER, *Samuel*, 1962 (FRLANT, 81); R. A. CARLSON, *David the Chosen King*, 1964; G. WALLIS, *Geschichte und Überlieferung*, 1968; L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative*, 1970 (WMANT, 38); J. H. GRONBAEK, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids*, 1971; R. RENDTORFF, *Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung...*, in: *Festschrift G. von Rad*, 1971, 428-439; H. J. STOEBE (KAT), 1973, vol. I; E. WÜRTHEIN, *Die Erzählung von der Thronfolge Davids*, 1975 (ThSt, 115); V. FRITZ, *Die Deutungen des Königtums Sauls...*, ZAW, 88:346-362, 1976 (bibl.); F. LANGLAMET, RB, 83:114-137, 321-379, 481-528, 1976; T. N. D. METTINGER, *King and Messiah*, 1976; T. ISHIDA, *The Royal Dynasties in Ancient Israel*, 1976 (BZAW, 142); B. C. BIRCH, *The Rise of the Israelite Monarchy*, 1976; W. DIETRICH, *David in Überlieferung und Geschichte*, VF, 22(1):44-64, 1977 (bibl.); J. KEGLER, *Politisches Geschehen und theologisches Verstehen*, 1977 (CThM A, 8); E. OTTO (supra § 5c); D. M. GUNN, *The Story of King David*; Genre and Interpretation, 1978 (JSOT.SS, 6); H. SEEBASS, *David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens*, 1980; F. STOLZ (ZBK), 1981; F. LANGLAMET, RB, 93:115-132, 1986 (bibl.); T. SEIDL, *David statt Saul*, ZAW, 98:39-55, 1986; W. DIETRICH, *David, Saul und die Propheten*, 1987 (BWANT, 122).

Sobre Reis: M. NOTH (BK), 2. ed., 1983, vol. I; J. GRAY (OTL), 2. ed., 1970; E. WÜRTHEIN (ATD), 1977, vol. I; 1984, vol. II; M. REHM (NEB), 1979, vol. I; 1982, vol. II; H.-D. HOFFMANN, *Reform und Reformen*, 1980 (ATHANT, 66); S. TIMM, *Die Dynastie Omri*, 1982 (FRLANT, 124); H. SPIECKERMANN, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 1982 (FRLANT, 129); G. HENTSCHEL (NEB), 1984, vol. I; A. LEMAIRE, *Vers L'histoire de la Rédaction des Livres des Rois*, ZAW, 98:221-236, 1986; E. WÜRTHEIN, *Prophetisches Wort und Geschichte in den Königsbüchern*, in: *Festschrift A. H. J. Gunneweg*, 1987, 399-411.

Sobre as narrativas de/sobre profetas cf. § 13.

§ 12

Relatos da pesquisa: E. JENNI, *Aus der Literatur zur chronistischen Geschichtsschreibung*, ThR, 45:97-108, 1980; D. MATHIAS, *Die Geschichte der Chronikforschung im 19. Jahrhundert*, ThLZ, 105:474s., 1980.

Panorama: M. SAEBO, *Chronistische Theologie/Chronistisches Geschichtswerk*, in: TRE, 1981, vol. VIII, 74-87; ID., *Esra, Esraschriften*, in: TRE, 1982, vol. X, 374-386.

Comentários: H. G. M. WILLIAMSON (NIC), 1982 (1/2 Cr); J. BECKER (NEB), 1986, vol. I (1 Cr); A. H. J. GUNNEWEG (KAT), 1985, vol. I (Ed); 1987, vol. II (Ne).

G. VON RAD, *Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik* (1934), in: —, *Gesammelte Studien*, 1958, 248-261; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (supra § 11), 110s.; W. RUDOLPH (HAT), 1949/1955; K. GALLING (ATD), 1954; ID., *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, 1964; S. MOWINCKEL, *Studien zu dem Buche Esra-Nehemia I-III*, 1964/5; U. KELLERMANN, *Nehemia*; Quellen, Überlieferung und Geschichte, 1967 (BZAW, 102) (bibl.); K.-F. POHLMANN, *Studien zum dritten Esra*, 1970 (FRLANT, 104); T. WILLI, *Die Chronik als Auslegung*, 1972 (FRLANT, 106); ID., *Thora in den biblischen Chronikbüchern*, Jud, 36:102-105, 148-151, 1980; R. MOSIS, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen*

Geschichtswerkes, 1973 (FThSt, 92); P. WELTEN, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern*, 1973 (WMANT, 42); ID., Lade — Tempel — Jerusalem; zur Theologie der Chronikbücher, in: *Festschrift E. Würthwein*, 1979, 169-183; W. T. IN DER SMITTEN, *Esra, Quellen, Überlieferung und Geschichte*, 1973 (bibl.); K. KOCH, Esra and the Origins of Judaism, JSSt, 19:173-197, 1974; J. D. NEWSOME, Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purposes, JBL, 94:201-217, 1975; H. G. M. WILLIAMSON, *Israel in the Book of Chronicles*, 1977; I. L. SEELIGMANN (supra § 11); S. JAPHET, Conquest and Settlement in Chronicles, JBL, 94:205-218, 1979; ID., Sheshbazzar and Serubbabel; against the Background of the Historical and Religious Tendencies of Ezra-Nehemia, ZAW, 94:66-98, 1982; 95:218-229, 1983; J. P. WEINBERG, Das Eigengut in den Chronikbüchern, OLoP, 10:161-181, 1979; ID., Die Natur im Weltbild des Chronisten, VT, 31:324-345, 1981; R. L. BRAUN, Chronicles, Ezra, and Nehemia, in: VTS 30, 1979, 52-64; A. H. J. GUNNEWEG, Zur Interpretation der Bücher Esra-Nehemia, in: Congress Volume Vienna, 1981, 146-161 (VTS, 32); ID., Die aramäische und die hebräische Erzählung über die nachexilische Restauration; ein Vergleich, ZAW, 94:299-302, 1982; M. A. THRONTVEIT, Linguistic Analysis and the Question of Authorship in Chronicles, Ezra and Nehemia, VT, 32:201-216, 1982; R. MICHEEL, *Die Seher- und Prophetenüberlieferungen in der Chronik*, 1983 (BET, 18); A. H. J. GUNNEWEG (KAT), 1985; T.-S. IM, *Das David-Bild in den Chronikbüchern*, 1985 (EHS.T, 263); S. JAPHET, The Historical Reliability of Chronicles, JSOT, 33:83-107, 1985; W. JOHNSTONE, Guilt and Atonement; the Theme of 1 and 2 Chronicles, in: *Festschrift W. McKane*, 1986, 113-138 (JSOT.SS); P. R. ACKROYD, Chronicles-Ezra-Nehemiah; the Concept of Unity, ZAW, 100:189-201, 1988 (supl.); M. OEMING, *Das wahre Israel*; die genealogische Vorhalle 1 Chronik 1-9 (BWANT).

§ 13ss.

Relatos da pesquisa sobre o profetismo: G. FOHRER, ThR, 28:1-75, 235-297, 301-374, 1962; 40:337-377, 1975; 41:1-12, 1976; 45:1-39, 109-132, 193-225, 1980; 47:105-135, 205-218, 1982; F. VAWTER, Neue Literatur über die Propheten, Conc, 1:848-854, 1965; J. SCHARBERT, Die prophetische Literatur, in: *Festschrift J. Coppens*, 1969, vol. I, 58-118; J. M. SCHMIDT, Probleme der Prophetenforschung, VF, 17(1):39-81, 1972; ID., Ausgangspunkt und Ziel prophetischer Verkündigung im 8. Jahrhundert, VF, 22(1):65-82, 1977; H. D. PREUSS, ed., *Eschatologie im Alten Testament*, 1978; D. KINET, Kündiger des Gerichts oder Mahner zur Umkehr?, BiKi, 33:98-101, 1978; P. H. A. NEUMANN, ed., *Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit H. Ewald*, 1979 (WdF, 307); W. McKANE, Prophecy and Prophetic Literature, in: TdI, 163-188; B. LANG, Prophetie, prophetische Zeichenhandlung und Politik in Israel, ThQ, 161:275-280, 1981; W. H. SCHMIDT, UTB 1238, 1983, 31-48; J. JEREMIAS, Grundtendenzen gegenwärtiger Prophetenforschung, EvErz, 36:6-22, 1984; E. OSSWALD, Aspekte neuerer Prophetenforschung, ThLZ, 109:641-650, 1984.

Panorama: R. RENDTORFF, ThWNT, 1959, vol. VI, 796-813; R. MEYER; J. FICHTNER; A. JEPSEN, RGG, 3. ed., 1961, vol. V, 613-633; J. JEREMIAS, THAT, 1976, vol. II, 7-26.

Exposições sumariantes: B. DUHM, *Israels Propheten*, 2. ed., 1922; H. GUNKEL, in: H. SCHMIDT, *Die grossen Propheten*, 2. ed., 1923, XVIIss. (SAT, II/2); M. BUBER, Der Glaube der Propheten (1950), in: —, *Werke*, 1964, vol. II, 231-484; C. KÜHL, *Israels Propheten*, 1956; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, (1960) 7. ed., 1980, vol. II (cf. *Die Botschaft der Propheten*, 4. ed., 1981) [trad. port.: *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo, ASTE, 1973, vol. II]; J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, 1962; J. SCHARBERT, *Die Propheten Israels bis 700 v.Chr./um 600 v.Chr.*, 1965/7; G. FOHRER, *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, 1967; ID., *Die Propheten des Alten Testaments*, 1974/7, vols. I-VII; K. KOCH, *Die Propheten*, 1978/80, vols. I-II; G. WALLIS, ed., *Von Bileam bis Jesaja*, 1984; ID., ed., *Zwischen Heil und Gericht*, 1987; H. W. WOLFF, *Studien zur Prophetie*, 1987 (TB, 76).

§ 13ab

H. GUNKEL (supra § 13ss.); H. W. WOLFF, *Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche* (1934), in: —, *Gesammelte Studien*, 1964, 9-35; C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede*, 5. ed., 1978; R. RENDTORFF, *Botenformel und Botenspruch* (1962), in: —, *Gesammelte Studien*, 1975, 243-255; K. KOCH, *Was ist Formgeschichte?*, 4. ed., 1982, 258ss.; H. W. WOLFF, BK, XIV/2, 165s.; W. E. MARCH, in: J. H. HAYES (supra § 5b), 141ss. (bibl.); A. BJORNDALLEN, *Zu den Zeitstufen der Zitatformel...*, ZAW, 86:393-403, 1974; ThWAT, vol. I, 365ss.; vol. II, 108, 119ss.; W. ZIMMERLI, *Vom Prophetenwort zum Prophetenbuch*, ThLZ, 104:481-496, 1979; D. VETTER, *Satzformen prophetischer Rede*, in: *Festschrift C. Westermann*, 1980, 174-193.

Sobre a narrativa de profetas: G. FOHRER, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*, 2. ed., 1968 (ATHANT, 54); A. ROFÉ, *The Classification of the Prophetical Stories*, JBL, 89:427-440, 1970; ID., *Classes in the Prophetical Stories*, in: VTS 26, 143-167, 1974; B. O. LONG, *2 Kings III and Genres of Prophetic Narrative*, VT, 23:337-348, 1973; B. LANG, *Prophetie, prophetische Zeichenhandlung und Politik in Israel*, ThQ, 161:275-280, 1981; S. AMSLER, *Les actes des prophètes*, 1985 (cf. *Festschrift C. Westermann*, 1980, 194-201).

Sobre a visão: F. HORST, *Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten*, EvTh, 20:193-205, 1960; B. O. LONG, *Prophetic Call Traditions and Reports of Visions*, ZAW, 84:494-500, 1972; ID., *Reports of Visions among the Prophets*, JBL, 95:353-365, 1976; C. JEREMIAS, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, 1977 (FRLANT, 117) (bibl.); G. BARTCZEK, *Prophetie und Vermittlung*, 1980.

Sobre o relato de vocação ainda: E. KUTSCH, *Gideons Berufung und Altarbau*, ThLZ, 81:75-84, 1956; W. ZIMMERLI, *Ezechiel*, (1969) 2. ed., 1979, 16-21 (BK, XIII/1); N. HABEL, *The Form and Significance of the Call Narratives*, ZAW, 77:297-323, 1965; R. KILIAN, *Die prophetischen Berufungsberichte*, in: —, *Theologie im Wandel*, 1967, 356-376; W. RICHTER, *Die sogenannte vorprophetischen Berufungsberichte*, 1970 (FRLANT, 101); W. H. SCHMIDT, *Exodus*, 1977, 123-129 (BK, II/2) (bibl.); B. O. LONG, *Berufung I*, in: TRE, 1980, vol. V, 676-684 (bibl.).

Sobre o discurso de juízo: H. J. BOECKER, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, 2. ed., 1970 (WMANT, 14) (bibl.); E. WÜRTHWEIN, *Kultpolemik oder Kultbescheid?*, in: —, *Wort und Existenz*, 1970, 144-160; J. JEREMIAS, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, 1970, 151ss. (WMANT, 35) (bibl.); J. BLENKINSOPP, *The Prophetic Reproach*, JBL, 90:267-278, 1971; THAT, vol. II, 776.

Sobre lamentação fúnebre e ai: H. JAHNOW, *Das hebräische Leichenlied*, 1923 (BZAW, 36); H. W. WOLFF, *Der Aufruf zur Volksklage* (1964), in: —, *Gesammelte Studien*, 2. ed., 1973, 392-401; G. WANKE, 'ôj und hôj, ZAW, 78:215-218, 1966; H. W. WOLFF, *Joel/Amos*, 284ss. (BK, XIV/2) (bibl.); W. JANZEN, *Mourning Cry and Woe Oracle*, 1972 (BZAW, 125); H. J. KRAUS, *hôj als prophetische Leichenklage über das eigene Volk im 8. Jahrhundert*, ZAW, 85:15-46, 1973; C. HARDMEIER, *Texttheorie und biblische Exegese*, 1978 (BEvTh, 79) (bibl.).

Sobre a retrospectiva histórica: J. VOLLMER, *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja*, 1971 (BZAW, 119).

Sobre a palavra de controvérsia: J. BEGRICH, *Studien zu Deuterocesaja*, (1938) 2. ed., 1963, 41ss.; H. J. HERMISSON, *Diskussionsworte bei Deuterocesaja*, EvTh, 31:665-680, 1971 (bibl.).

Sobre a palavra de admoestação: H. W. WOLFF, Das Thema “Umkehr” in der alttestamentlichen Prophetie (1951), in: —, *Gesammelte Studien*, 1964, 130-150; W. RICHTER, *Recht und Ethos*, 1966 (StANT, 15); A. J. BJORNDALÉN, “Form” und “Inhalt” des motivierenden Mahnspruchs, ZAW, 82:347-361, 1970; T. M. RAITT, The Prophetic Summons to Repentance, ZAW, 83:30-49, 1971; G. WARMUTH, *Das Mahnwort*, 1976 (BET, 1) (bibl.); A. V. HUNTER, *Seek the Lord!*, 1982; K. A. TANGBERG, *Die prophetische Mahnrede*, 1987 (FRLANT, 143).

Sobre a palavra de salvação (cf. § 21): J. BEGRICH, Das priesterliche Heilsorakel (1934), in: —, *Gesammelte Studien*, 1964, 217-231; S. HERRMANN, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, 1965 (BWANT, 85); C. WESTERMANN, Der Weg der Verheissung durch das Alte Testament, in: —, *Forschung am Alten Testament*, 1974, vol. II, 230-249; W. H. SCHMIDT (& J. BECKER), *Zukunft und Hoffnung*, 1981, 18ss. (bibl.); C. WESTERMANN, *Prophetische Heilsworte im Alten Testament*, 1987 (FRLANT, 145) (cf. ZAW, 98:1-13, 1986).

Sobre a crítica ao culto: H. J. BOECKER, Überlegungen zur Kultpolemik der vorexilischen Propheten, in: *Festschrift H. W. Wolff*, 1981, 169-180 (bibl.).

Sobre a crítica social cf. § 3.

§ 13c

W. H. SCHMIDT, *Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik*, 1973 (bibl.); ID., “Rechtfertigung des Gottlosen” in der Botschaft der Propheten, in: *Festschrift H. W. Wolff*, 1981, 157-168; L. MARKERT & G. WANKE, Die Propheteninterpretation, KuD, 22:191-220, 1976; J. M. SCHMIDT, Ausgangspunkt und Ziel prophetischer Verkündigung im 8. Jahrhundert, VF, 22(1):65-82, 1977; H. W. WOLFF, Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten, in: *Festschrift W. Zimmerli*, 1977, 547-557; W. ZIMMERLI, Wahrheit und Geschichte in der alttestamentlichen Schriftprophetie, in: Congress Volume Göttingen, 1978, 1-15 (VTS, 29); I. L. SEELIGMANN, Die Auffassung von der Prophetie in der deuteronomistischen und chronistischen Geschichtsschreibung, in: VTS 29, 254-284, 1978.

§ 13d

H. GUNKEL, *Jahve und Baal*, 1906 (RV, II/8); R. RENDTORFF, Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums (1962), in: —, *Gesammelte Studien*, 1975, 220-242; G. FOHRER, *Elia*, 2. ed., 1968 (ATHANT, 53); O. H. STECK, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, 1968 (WMANT, 26); K. H. BERNHARDT, Prophetie und Geschichte, in: VTS 22, 20-46, 1972; H. C. SCHMIDT, *Elisa*, 1972; ID., Prophetie und Tradition, ZThK, 74:255-272, 1977; H. SCHWEIZER, *Elischa in den Kriegen*, 1974 (StANT, 37); R. SMEND, Das Wort Jahwes an Elia, VT, 25:525-543, 1975; ID., Der biblische und der historische Elia, in: VTS 28, 167-184, 1975; G. HENTSCHEL, *Die Elijaerzählungen*, 1977 (EthSt, 33); H. SEEBASS, Elia I, in: TRE, 1982, vol. IX, 498-502 (bibl.); ID., Elisa, in: *ibid.*, 506-509 (bibl.).

§ 14

Comentários sobre o livro dos 12 profetas: J. WELLHAUSEN, (3. ed., 1893) 4. ed., 1963; E. SELIN (KAT), (2. ed., 1929) 3. ed., 1930; T. ROBINSON & F. HORST (HAT), 3. ed., 1964; A. WEISER & K. ELLIGER (ATD), (7. ed., 1979) 8. ed., 1982; H. W. WOLFF (BK), 1956ss. (Os-Mq); W. RUDOLPH (KAT), 1966-1976; A. DEISSLER (NEB), 1981 (Os-Am); 1984, vol. II; H. W. WOLFF (BK), 1986 (Ag).

Sobre Amós: F. HORST, *Die Doxologien im Amosbuch* (1929), in: —, *Gottes Recht*, 1961, 155-166; A. WEISER, *Die Prophetie des Amos*, 1929 (BZAW, 53); E. WÜRTHWEIN, *Amos-Studien* (1950), in: —, *Wort und Existenz*, 1970, 68-110; V. MAAG, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, 1951; H. GRAF REVENTLOW, *Das Amt des Propheten bei Amos*, 1962 (FRLANT, 80); R. SMEND, *Das Nein des Amos*, EvTh, 23:404-423, 1963; H. W. WOLFF, *Amos' geistige Heimat*, 1964 (WMANT, 18); W. H. SCHMIDT, *Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches*, ZAW, 77:168-193, 1965; H. H. SCHMID, *Amos* (1969), in: —, *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie*, 1974, 121-144; J. VOLLMER (supra § 13); I. WILLI-PLEIN, *Vorformen der Schriftexegese*, 1971 (BZAW, 123) (sobre Am, Os, Mq); M. KRAUSE, *Das Verhältnis von sozialer Kritik und kommender Katastrophe in den Unheilsprophetisierungen des Amos*, tese de doutorado, Hamburg, 1972; M. FLENDER (supra § 3); W. BERG, *Die sogenannten Hymnenfragmente im Amosbuch*, 1974; K. KOCH, *Die Rolle der hymnischen Abschnitte des Amosbuches*, ZAW, 86:506-537, 1974; ID., *Amos*, 1976 (AOAT, 30/1-3) (bibl.); J. M. BERRIDGE, *Zur Intention der Botschaft des Amos*, ThZ, 32:321-340, 1976; L. MARKERT, *Struktur und Bezeichnung des Scheltworts*, 1977 (BZAW, 140); ID., *Amos(buch)*, in: TRE, 1978, vol. II, 471-487 (bibl.); J. VERMEYLEN (infra § 16), vol. II, 519ss.; W. SCHOTTROFF, *Der Prophet Amos*, in: —, *Der Gott der kleinen Leute* (supra § 3), vol. I, 39-66; C. I. K. STORY, *Amos — Prophet of Praise*, VT 30:67-80, 1980; W. ZIMMERLI, *Das Gottesrecht bei den Propheten Amos, Hosea und Jesaja*, in: *Festschrift C. Westermann*, 1980, 216-235; P. WEIMAR, *Der Schluss des Amos-Buches*, BN, 16:60-100, 1981; H. GESE, *Komposition bei Amos*, in: *Congress Volume Vienna*, 1981, 74-95 (VTS, 32); A. J. BJORNDALLEN, *Jahwe in den Zukunftsaussagen des Amos*, in: *Festschrift H. W. Wolff*, 1981, 181-202; A. J. BJORNDALLEN, *Untersuchungen zur allegorischen Rede der Propheten Amos und Jesaja*, 1986 (BZAW, 165); J. JEREMIAS, *Amos 3-6; Beobachtungen zur Entstehung eines Prophetenbuches*, ZAW, 100:123-138, 1988 (supl.).

§ 15

Comentários, v. § 14, especialmente H. W. WOLFF, 3. ed., 1976; W. RUDOLPH, 1966; F. I. ANDERSEN & D. N. FREEDMAN (AB), 1980; J. JEREMIAS (ATD), 1983.

G. FOHRER, *Umkehr und Erlösung beim Propheten Hosea* (1955), 1967, 222-241 (BZAW, 99); G. ÖSTBORN, *Jahwe und Baal*, 1956; H. W. WOLFF, *Hoseas geistige Heimat* (1956), in: —, *Gesammelte Studien*, 1964, 232-250; E. JACOB, *Der Prophet Hosea und die Geschichte*, EvTh, 24:281-290, 1964; J. BUSS, *The Prophetic Word of Hosea*, 1969 (BZAW, 111); J. VOLLMER (supra § 13); I. WILLI-PLEIN (supra § 14); D. KINET, *Ba'al und Jahwe*, 1977; ID., *Eschatologische Perspektiven im Hoseabuch*, in: *Festschrift E. Neuhausler*, 1981, 224-257; J. JEREMIAS, *Hosea 4-7*, in: *Festschrift E. Würthwein*, 1979, 47-58; ID., *Zur Eschatologie des Hoseabuches*, in: *Festschrift H. W. Wolff*, 1981, 217-234; H. UTZSCHNEIDER, *Hosea; Prophet vor dem Ende*, 1980 (OBO, 31); H. BALZ-COCHOIS, *Gomer*, 1982 (EHS, T, 191) (cf. EvTh 42:37-65, 1982); J. JEREMIAS, *Hosea/Hoseabuch*, in: TRE, 1986, vol. XV, 586-598 (bibl.); H. D. NEEF, *Die Heilstraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Hosea*, 1987 (BZAW, 169).

Sobre Os 1-3: A. DEISSLER, *Die Interpretation von Hos 1,2-9 in den Hosea-Kommentaren von H. W. Wolff und W. Rudolph im kritischen Vergleich*, in: *Festschrift J. Ziegler*, 1972, 129-135 (FzB, 2); S. BITTER, *Die Ehe des Propheten Hosea*, 1975; J. SCHREINER, *Hoseas Ehe, ein Zeichen des Gerichts*, BZ, 21:163-183, 1977; L. RUPPERT, *Beobachtungen zur Literar- und Kompositionskritik von Hosea 1-3*, in: *Festschrift J. Schreiner*, 1982, 163-182; ID., *Erwägungen zur Kompositions- und Redaktionsgeschichte von Hosea 1-3*, BZ, 26:208-223, 1982.

§ 16

Comentários: B. DUHM (HK), (4. ed., 1922) 5. ed., 1968; O. PROCKSCH (KAT), 1930; V. HERNTRICH (ATD), 1950; G. FOHRER (ZBK), 2. ed., 1967, vols. I, II; O. KAISER (ATD), 5. ed., 1981, vol. I; 3. ed., 1984, vol. II; W. EICHRODT (BAT), 2. ed., 1976, vol. I; 1967, vol. II; H. WILDBERGER (BK), 2. ed., 1980, vol. I; 1978, vol. II; 1982, vol. III (Is 1-12; 13-27; 28-39); R. CLEMENTS (NCeB), 1980 (Is 1-39); R. KILIAN (NEB), 1986, vol. I.

Panorama: O. KAISER, *Jesaja/Jesajabuch*, in: TRE, 1987, vol. XVI, 636-658.

Relato da pesquisa: C. HARDMEIER, *Jesajaforschung im Umbruch*, VF, 31(1):3-31, 1986.

J. FICHTNER, *Gottes Weisheit*, 1965, 18ss., 27ss., 44ss.; G. FOHRER, *Entstehung, Komposition und Überlieferung von Jesaja 1-39* (1962), 1967, 113-147 (BZAW, 99); ID., *Wandlungen Jesajas* (1967), 1981, 11-23 (BZAW, 155); H. W. WOLFF, *Frieden ohne Ende*, 1962 (BSt, 35); R. FEY, *Amos und Jesaja*, 1963 (WMANT, 12); H. DONNER, *Israel unter den Völkern*, 1964 (VTS, 11); B. S. CHILDS, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, 1967; J. BECKER, *Isaías — der Prophet und sein Buch*, 1968 (SBS, 30); R. KILIAN, *Die Verheissung Immanuels*, 1968 (SBS, 35) (bibl.); ID., *Der Verstockungsauftrag Jesajas*, in: *Festschrift G. J. Botterweck*, 1977, 209-225; U. STEGEMANN, *Der Restgedanke bei Isaías*, BZ, 13:161-186, 1969; G. SAUER, *Die Umkehrforderung in der Verkündigung Jesajas*, in: *Festschrift W. Eichrodt*, 1970, 277-295; J. VOLLMER (supra § 13); W. ZIMMERLI, *Verkündigung und Sprache der Botschaft Jesajas* (1970), in: —, *Gesammelte Aufsätze*, 1974, vol. II, 73-87; O. H. STECK, *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament*, 1982, 149-203 (TB, 70) (sobre Is 6-8); H. J. HERMISSON, *Zukunftserwartung und Gegenwartskritik in der Verkündigung Jesajas*, EvTh 33:54-77, 1973; H. W. HOFFMANN, *Die Intention der Verkündigung Jesajas*, 1974 (BZAW, 136); J. J. STAMM, *Die Immanuel-Perikope*, ThZ, 30:11-22, 1974 (bibl.); W. DIETRICH, *Jesaja und die Politik*, 1976 (BevTh, 74); F. HUBER, *Jahwe, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja*, 1976 (BZAW, 137); H. BARTH, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit*, 1977 (WMANT, 48) (bibl.); W. H. IRWIN, *Isaiah 28-33*, 1977; W. H. SCHMIDT, *Die Einheit der Verkündigung Jesajas*, EvTh, 37:260-272, 1977; J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaie à l'apocalyptique*, I-II, EtB, 1977/78; P. R. ACKROYD, *Isaiah I-XII*, in: *Congress Volume Göttingen*, 1978, 16-48 (VTS, 29); K. NIELSEN, *Das Bild des Gerichts in Jes I-XII*, VT, 29:309-324, 1979; R. E. CLEMENTS, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, 1980; ID., *The Prophecies of Isaiah and the Fall of Jerusalem in 587 B.C.*, VT, 30:421-436, 1980; ID., *The Unity of the Book of Isaiah*, Interp, 36:117-129, 1982; C. HARDMEIER, *Jesajas Verkündigungsabsicht und Jahwes Verstockungsauftrag* in: *Jes 6*, in: *Festschrift H. W. Wolff*, 1981, 235-251; ID., *Verkündigung und Schrift bei Jesaja*, ThGl, 73:119-134, 1983; W. WERNER, *Eschatologische Texte in Jesaja 1-39*, 1982 (FzB, 46); R. KILIAN, *Jesaja 1-39*, 1983 (EdF, 200); H. WILDBERGER, *Königsherrschaft Gottes; Jesaja 1-39*, 1984 (Kleine Biblische Bibliothek); R. RENDTORFF, *Zur Komposition des Buches Jesaja*, VT, 34:295-320, 1984; A. J. BJORNDALLEN (supra § 14); W. WERNER, *Vom Prophetenwort zur Prophetentheologie*, BZ, 29:1-30, 1985 (sobre Is 6-8).

§ 17

Comentários, v. § 14, especialmente W. RUDOLPH, 1975 (bibl.); H. W. WOLFF, 1982. W. BEYERLIN, *Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha*, 1959 (FRLANT, 72); T. LESCOW, *Micha 6,6-8*, 1966 (AzTh, 25); ID., *Redaktionsgeschichtliche Analyse...*, ZAW, 84:46-85, 182-212, 1972; G. FOHRER, *Micha 1* (1967), 1981, 53-68 (BZAW, 155); J. JEREMIAS, *Die Deutung der Gerichtsworte Michas in der Exilszeit*, ZAW, 83:330-354, 1971; I. WILLI-PLEIN (supra § 14); V. FRITZ, *Das Wort gegen Samaria Mi 1,2-7*, ZAW, 86:316-331, 1974; J. L. MAYES, *Micah*, 1976; B. RENAUD, *La Formation du Livre de Michée*, 1977; H. W. WOLFF, *Mit Micha*

reden, 1978; ID., Wie verstand Micha von Moreshet sein prophetisches Amt?, in: Congress Volume Göttingen, 1978, 403-417 (VTS, 29); J. VERMEYLEN (supra § 16), II, 570ss.

§ 18

Comentários, v. § 14, especialmente W. RUDOLPH, 1975, sobre Na, Hc, Sf; H. W. WOLFF, 1977, sobre Ob (bibl.).

Sobre Naum: J. JEREMIAS, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, 1970 (WMANT, 35); C. A. KELLER, Die theologische Bewältigung der geschichtlichen Wirklichkeit in der Prophetie Nahums, VT, 22:399-419, 1972; H. SCHULZ, *Das Buch Nahum*, 1973 (BZAW, 129); B. RÉNAUD, La composition du livre de Nahum, ZAW, 99:198-219, 1987.

Sobre Habacuque: J. JEREMIAS (v. supra); P. JÖCKEN, *Das Buch Habakuk*; Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung..., 1977; E. OTTO, Die Stellung der Wehe-Worte in der Verkündigung des Propheten Habakuk, ZAW, 89:73-107, 1977; E. OTTO, Habakuk/Habakukbuch, in: TRE, 1985, vol. XIV, 300-306; ID., Die Theologie des Buches Habakuk, VT, 35:274-295, 1985; A. H. J. GUNNEWEG, Habakuk und das Problem des leidenden tsadik, ZAW, 98:400-415, 1986.

Sobre Sofonias: A. S. KAPELRUD, *The Message of the Prophet Zephaniah*, 1975; H. IRSIGLER, *Gottesgericht und Jahwetag*, 1977; G. KRINETZKI, *Zefanjestudien*, 1977; R. EDLER, *Das Kerygma des Propheten Zefanja*, 1984; K. SEYBOLD, *Satirische Prophetie*, 1985.

Sobre Obadias: G. FOHRER, *Die Sprüche Obadjas* (1966), 1981, 69-80 (BZAW, 155); P. WEIMAR, Obadja, eine redaktionskritische Analyse, BN, 27:35-99, 1985.

§ 19

Introdução: C. WESTERMANN, *Jeremia*, 1967; W. THIEL, *Jeremia*, in: G. WALLIS, ed., *Gericht und Heil*, 1987, 35-57.

Panorama: S. HERRMANN, in: TRE, 1987, vol. XVI, 568-586.

Relatos da pesquisa: E. VOGT, Bib, 35:357-365, 1954; W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25.26-45*, 1973 (3ss.), 1981 (116ss.) (WMANT, 41.52); S. HERRMANN, ThLZ, 102:481-490, 1977; P. R. ACKROYD, The Book of Jeremiah — Some Recent Studies, JSOT, 28:47-59, 1984; W. THIEL, Ein Vierteljahrhundert Jeremia-Forschung, VF, 31(1):35-52, 1986.

Comentários: B. DUHM (KHC), 1901; P. VOLZ (KAT), 1922; W. RUDOLPH (HAT), 3. ed., 1968; A. WEISER (ATD), 8. ed., 1981, vol. I; 8. ed., 1983, vol. II; J. A. THOMPSON (NIC), 1980; J. SCHREINER (NEB), 1981, vol. I; 1984, vol. II; W. L. HOLLADAY (Hermeneia), 1986, vol. 1; W. McKANE (ICC), 1986, vol. I; R. P. CARROLL (OTL), 1986; S. HERRMANN (BK), 1987.

S. MOWINCKEL, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, 1914; ID., *Prophecy and Tradition*, 1946; H. GRAF REVENTLOW, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, 1963 (cf. ID., ZAW, 81:315-352, 1969, sobre Jr 7; 26); C. RIETZSCHEL, *Das Problem der Urrolle*, 1966; E. W. NICHOLSON, *Preaching to the Exiles*, 1970; W. SCHOTTROFF, Jeremia 2,1-3, ZThK, 67:263-294, 1970; G. WANKE, *Untersuchungen zur sogenannten Baruchsschrift*, 1971 (BZAW, 122); P. DIEPOLD (supra § 10); G. FOHRER, *Vollmacht über Völker und Königreiche (Jer 46-51)* (1972), 1981, 44-52 (BZAW, 155); W. THIEL (v. supra); H. WEIPPERT, *Die Prosareden des Jeremiabuches*, 1973 (BZAW, 132); ID., *Schöpfer des Himmels und der Erde*, 1981 (SBS, 102) (cf. ID., VT

29:336-351, 1979, sobre Jr 31.31ss.); M. ROSE (supra § 10); L. SCHMIDT, *Die Berufung Jeremias*, ThViat, 13:189-209, 1975/6; S. BÖHMER, *Heimkehr und neuer Bund*, 1976; W. L. HOLLADAY, *The Architecture of Jeremiah 1-10*, 1976; M. WEINFELD, *Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel*, ZAW, 88:17-56, 1976; C. WOLF, *Jeremia im Frühjudentum und Christentum*, 1976; A. H. J. GUNNEWEG, *Heil im Gericht*, in: *Festschrift W. Zeller*, 1976, 1-9; T. SEIDL, *Texte und Einheiten in Jeremiah 27-29*, 1977; *Formen und Formeln in Jeremiah 27-29*, 1978; K. POHLMANN, *Studien zum Jeremiabuch*, 1978 (FRLANT, 118); C. DE JONG, *De volken bij Jeremia*, 1979; J. KEGLER, *Prophetisches Reden und politische Praxis Jeremias*, in: *Der Gott der kleinen Leute*, vol. I (supra § 3), 67-79; ID., *Das Leid des Nachbarvolkes*, in: *Festschrift C. Westermann*, 1980, 271-287; R. P. CARROLL, *From Chaos to Covenant*, 1981; W. McKANE, *Relations between Poetry and Prose in the Book of Jeremiah*, in: *Congress Volume Viena*, 1981, 220-237 (VTS, 32); C. LEVIN, *Noch einmal: Die Anfänge des Propheten Jeremia*, VT, 31:428-440, 1981; P.-M. BOGAERT, ed., *Le livre de Jérémie*, 1981 (BETHL, 54); A. DEISSLER, *Das "Echo" der Hosea-Verkündigung im Jeremiabuch*, in: *Festschrift J. Schreiner*, 1982, 61-75; R. ALBERTZ, *Jer 2-6 und die Frühzeitverkündigung Jeremias*, ZAW, 94:20-47, 1982; C. LEVIN, *Die Verheissung des neuen Bundes*, 1985 (FRLANT, 137); D. VIEWEGER, *Die Spezifik der Berufsberichte Jeremias und Ezechiels im Umfeld ähnlicher Einheiten des Alten Testaments*, 1986; ID., *Die Arbeit des jeremianischen Schülerkreises*, BZ, 32:15-34, 1988; A. GRAUPNER, *Jeremia 45 als "Schlusswort" des Jeremiabuches*, in: *Festschrift A. H. J. Gunneweg*, 1987, 287-308; R. LIWAK, *Der Prophet und die Geschichte*, 1987 (BWANT, 121); H. SCHULTE, *Persönliche Heilsorakel im Jeremiabuche*, BZ, 32:257-265, 1988; T. ODASHIMA, *Heilsworte im Jeremiabuch*, 1989 (BWANT, 125); N. KILPP, *Niederreißen und Aufbauen*, 1990 (BThSt).

Sobre as confissões: W. BAUMGARTNER, *Die Klagegedichte des Jeremia*, 1917 (BZAW, 32); G. VON RAD, *Die Konfessionen Jeremias*, EvTh, 3:265-276, 1936; H. J. STOEBE, *Seelsorge und Mitleiden bei Jeremia*, WuD, 4:116-134, 1955; ID., *Jeremia, Prophet und Seelsorger*, ThZ, 20:385-409, 1964; A. H. J. GUNNEWEG, *Konfession oder Interpretation im Jeremiabuch*, ZThK, 67:395-416, 1970; P. WELTEN, *Leiden und Leidenserfahrung im Buch Jeremia*, ZThK, 74:123-150, 1977; F. D. HUBMANN, *Untersuchungen zu den Konfessionen Jeremia 11,18-12,6 und 15,10-21*, 1978 (FzB, 1978); N. ITTMANN, *Die Konfessionen Jeremias*, 1981 (WMANT, 54); F. AHUIS, *Der klagende Gerichtsprophet*, 1982 (CThM, 12); R. BRANDSCHEIDT, *Gotteszorn und Menschenleid*, 1983, 236ss. (FrThSt, 41); T. POLK, *The Prophetic Persona*, 1984 (JSOT Suppl., 32); H.-J. HERMISSON, *Jahwes und Jeremias Rechtsstreit*, in: *Festschrift A. H. J. Gunneweg*, 1987, 309-343.

Sobre a problemática do verdadeiro e falso profetismo: E. OSSWALD, *Falsche Propheten im Alten Testament*, 1952; G. QUELL, *Wahre und falsche Propheten*, 1962; H. J. KRAUS, *Prophetie in der Krisis*, 1964; T. W. OVERHOLT, *The Threat of Falsehood*, 1970; F. L. HOSSFELD & I. MEYER, *Prophet gegen Prophet*, 1973 (cf. ID., ZAW, 86:30-50, 1974, sobre Jr 26); G. MÜNDERLEIN, *Kriterien wahrer und falscher Prophetie*, (1974) 2. ed., 1979 (EHS.T, 33); I. MEYER, *Jeremia und die falschen Propheten*, 1977 (OBO, 13).

§ 20

Introdução: W. ZIMMERLI, *Ezechiel; Gestalt und Botschaft*, 1972 (BSt, 62).

Comentários: G. FOHRER & K. GALLING (HAT), 1955; W. EICHRODT (ATD), 4. ed., 1977, vol. I; 2. ed., 1969, vol. II; W. ZIMMERLI (BK) (1969) 2. ed., 1979; M. GREENBERG (AB), 1983; H. F. FUHS (NEB), 1984, vol. I.

Panorama: W. ZIMMERLI, *Ezechiel/Ezechielbuch*, in: TRE, 1982, vol. X, 766-781 (bibl.).

Relatos da pesquisa: C. KUHL, ThR, 5:92-118, 1933; 20:1-26, 1952; 24:1-53, 1956/7; H. H. ROWLEY, *Men of God*, 1963, 169-210; B. LANG, *Ezechiël; der Prophet und das Buch*, 1981 (EdF, 153) (bibl.).

G. HÖLSCHER, *Hesekiel, der Dichter und das Buch*, 1924 (BZAW, 39); V. HERNTRICH, *Ezechiëlprobleme*, 1933 (BZAW, 61); G. FOHRER, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiël*, 1952 (BZAW, 72); H. GESE, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiël (Kapitel 40-48)*, 1957; H. GRAF REVENTLOW, *Wächter über Israel*, 1962 (BZAW, 82); W. ZIMMERLI, *Deutero-Ezechiël?*, ZAW, 84:501-516, 1972; ID., *Das Phänomen der "Fortschreibung" im Buche Ezechiël*, in: *Festschrift G. Fohrer*, 1980, 174-191 (BZAW, 150); H. SCHULZ, *Das Todesrecht im Alten Testament*, 1969 (BZAW, 114); D. BALTZER, *Ezechiël und Deuterocesaja*, 1971 (BZAW, 121); E. VOGT, *Die Lähmung und Stummheit des Propheten Ezechiël*, in: *Festschrift W. Eichrodt*, 1970, 87-100; J. GARSCHA, *Studien zum Ezechiëlbuch*, 1974; H. SIMIAN, *Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiëls*, 1974 (FzB, 14); R. LIWAK, *Überlieferungsgeschichtliche Probleme des Ezechiëlbuches*, tese de doutorado, Bochum, 1976; C. BARTH, *Ezechiël 37 als Einheit*, in: *Festschrift W. Zimmerli*, 1977, 39-52; F. HOSSFELD, *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechiëlbuches*, 1977 (FzB, 20); B. LANG, *Kein Aufstand in Jerusalem*, 1978 (SBB, 7); ID., *Die erste und die letzte Vision des Propheten*, Bib, 64: 225-230, 1983; G. BETTENZOLI (supra § 9); E. VOGT, *Untersuchungen zum Buch Ezechiël*, 1981 (AnBib, 95); J. BECKER, *Erwägungen zur ezechiëlschen Frage*, in: *Festschrift J. Schreiner*, 1982, 137-149; E. KUTSCH, *Die chronologischen Daten des Ezechiëlbuches*, 1985; T. KRÜGER, *Geschichtskonzepte im Ezechiëlbuch*, 1988.

§ 21

Introdução: H. D. PREUSS, *Deuterocesaja*, 1976 (bibl.).

Comentários: B. DUHM (HK), (4. ed., 1922) 5. ed., 1968; P. VOLZ (KAT), 1932; C. R. NORTH, 1964; G. FOHRER (ZBK), 1964; C. WESTERMANN (ATD), 4. ed., 1981; P. E. BONNARD, 1972; K. ELLIGER (BK), 1978 (Is 40-45.7); H.-J. HERMISSON (BK), 1987 (45.8ss.).

Panorama: D. MICHEL, *Deuterocesaja*, in: TRE, 1981, vol. VIII, 510-530 (bibl.).

Relato da pesquisa: H.-J. HERMISSON, *Deuterocesaja-Probleme*, VF, 31(1):53-84, 1986.

L. KÖHLER, *Deuterocesaja stilkritisch untersucht*, 1923 (BZAW, 37); J. HEMPEL, *Vom irrenden Glauben*, ZSTh, 7:631-660, 1930; K. ELLIGER, *Deuterocesaja in seinem Verhältnis zu Tritocesaja*, 1933 (BWANT, 63); J. BEGRICH, *Studien zu Deuterocesaja*, (1938) 1963; H. E. VON WALDOW, *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterocesaja*, tese de doutorado, Bonn, 1953; R. RENDTORFF, *Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterocesaja* (1954), in: —, *Gesammelte Studien*, 1975, 209-219; E. JENNI, *Die Rolle des Kyros bei Deuterocesaja*, ThZ, 10:241-256, 1954; P. A. H. DE BOER, *Second Isaiah's Message*, 1956; C. WESTERMANN, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas*, in: —, *Forschung am Alten Testament*, 1964, 92-170 (= 2. ed., 1982 [CThM, 11]) (panorama da pesquisa); A. EITZ, (supra § 8); O. H. STECK, *Deuterocesaja als theologischer Denker*, KuD, 15:280-293, 1969; E. NIELSEN, *Deuterocesaja*, VT, 20:190-205, 1970; C. STUHLMÜLLER, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, 1970 (cf. ID., CBQ, 42:1-29, 1980); D. BALTZER (supra § 20); H. J. HERMISSON (supra § 13ab); A. SCHOORS, *I am God Your Saviour*, 1973, (VTS, 24); E. HAAG, *Gott als Schöpfer und Erlöser..*, TThZ, 85:193-213, 1976; R. F. MELUGIN, *The Formation of Isaiah 40-55*, 1976 (BZAW, 141); F. V. REITERER, *Gerechtigkeit als Heil*, 1976; F. CRÜSEMANN, *Jahwes Gerechtigkeit im Alten Testament*, EvTh, 36:427-450, 1976; J. M. VINCENT, *Studien zur literarischen Eigenart und zur*

geistigen Heimat von Jesaja, Kapitel 40-55, 1977 (BET, 5); R. W. KLEIN, *Going Home — a Theology of Second Isaiah*, CThMi:198-210, 1978; K. KIESOW, *Exodustexte im Jesajabuch*, 1979 (OBO, 24); H. C. SCHMITT, *Pophetie und Schultheologie im Deuterojesajabuch*, ZAW, 91:43-61, 1979; Y. GITAY, *Deutero-Isaiah: Oral or Written?*, JBL, 99:185-197, 1980; R. P. MERENDINO, *Der Erste und der Letzte; eine Untersuchung zu Jesaja 40-48*, 1981 (VTS, 31); A. S. KAPELRUD, *The Main Concern of Second-Isaiah*, VT, 32:50-58, 1982; W. ZIMMERLI, *Jahwes Wort bei Deuterojesaja*, VT, 32:104-124, 1982; H. WILDBERGER, *Der Monotheismus Deuterojesajas*, in: —, *Jahwe und sein Volk*, 1979, 249-273 (TB, 66); O. H. STECK, *Bereitete Heimkehr; Jesaja 35 zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja*, 1985 (SBS, 121); H. KLEIN, *Der Beweis der Einzigkeit Jahwes bei Deuterojesaja*, VT, 35:267-273, 1985.

Sobre os cânticos do servo de Deus: W. ZIMMERLI, in: ThWNT, 1954, vol. V, 653-676; C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, 2. ed., 1956; H. HAAG, *Ebed-Jahwe-Forschung 1948-1958* (1959), in: —, *Das Buch des Bundes*, 1980, 46-72; O. KAISER, *Der königliche Knecht*, 2. ed., 1962 (FRLANT, 70); H. H. ROWLEY, *The Servant of the Lord*, 2. ed., 1965; G. SAUER, *Deuterojesaja und die Lieder vom Gottesknecht*, in: *Festschrift Evangelisch-theologische Fakultät Wien; número especial de EvTh*, 1972, 58-66; J. JEREMIAS, VT, 22:31-42, 1972; K. BALTZER, *Die Biographie der Propheten*, 1975, 171ss.; J. A. SOGIN, *Tod und Auferstehung des leidenden Gottesknechts*, ZAW, 87:346-355, 1975; R. N. WHYBRAY, *Thanksgiving for a Liberated Prophet*, 1978 (JSOT.SS, 4); G. GERLEMANN, *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja*, in: —, *Studien zur alttestamentlichen Theologie*, 1980, 38-60; R. P. MERENDINO, *Jesaja 49,1-6: ein Gottesknechtlied?*, ZAW, 92:236-248, 1980; H.-J. HERMISSE, *Der Lohn des Knechts*, in: *Festschrift H. W. Wolff*, 1981, 269-287; ID., *Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja*, ZThK, 79:1-24, 1982; ID., ThR, 49:209-222, 1984; T. N. D. METTINGER, *A Farewell to the Servant Songs*, 1983; E. HAAG, in: N. LOHFINK, ed., *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, 1983, 159-213; O. H. STECK, *Aspekte des Gottesknechts...*, ZAW, 96:372-390, 1984; 97:36-58, 1985; H. HAAG, *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja*, 1985 (EdF, 233); E. E. VON WALDOW, *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja*, ThZ, 41:201-219, 1985; E. KUTSCH, *Kleine Schriften zum Alten Testament*, 1986, 169-196 (BZAW, 168).

Sobre Trito-Isaías (Is 56-66): K. ELLIGER, *Die Einheit des Tritojesaja*, 1928 (BWANT, 45); ID., *Der Prophet Tritojesaja*, ZAW, 49:112-141, 1931; W. ZIMMERLI, *Zur Sprache Tritojesajas* (1950), in: —, *Gottes Offenbarung*, 1963, 217-233; D. MICHEL, *Zur Eigenart Tritojesajas*, ThViat, 10:213-230, 1965/6; H. J. KRAUS, *Die ausgebliebene Endtheophanie* (1966), in: —, *Biblisch-theologische Aufsätze*, 1972, 134-150; F. MAASS, “Tritojesaja?”, in: *Festschrift L. Rost*, 1967, 153-163; G. WALLIS, *Gott und seine Gemeinde*, ThZ, 27:182-200, 1971; K. PAURITZSCH, *Die neue Gemeinde*, 1971 (AnBib, 47) (bibl.); E. SEHMSDORF, *Studien zur Redaktionsgeschichte von Jesaja 56-66*, ZAW, 84:517-576, 1972; P. D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, 1975, 32ss.; J. VERMEYLEN (supra § 16), vol. II, 445ss.; S. SEKINE, *Die Tritojesajanische Sammlung (Jer 56-66) redaktionsgeschichtlich untersucht*, 1989 (BZAW, 175).

§ 22

Comentários, supra § 14, especialmente K. ELLIGER, 7. ed., 1975; W. RUDOLPH, 1976 (bibl.).

Sobre Ageu (e Zacarias): W. A. M. BEUKEN, *Haggai-Sacharja 1-8*, 1967; K. KOCH, *Haggais unreines Volk*, ZAW, 79:52-66, 1967; O. H. STECK, *Zu Haggai 1,2-11*, ZAW, 83:355-379, 1971; K. M. BEYSE, *Scrubbabel und die Königserwartungen der Propheten Haggai und Sacharja*, 1972; K. SEYBOLD, *Die Königserwartung bei den Propheten Haggai und Sacharja*, Jud, 28:69-78, 1972; F. SAUER, *Die Tempeltheologie des Propheten Haggai*, tese de doutorado, Freiburg, 1978; H. W. WOLFF, *Haggai/Haggaiabuch*: in: TRE, 1985, vol. XIV, 355-360 (bibl.).

Sobre Zacarias ainda: H. GESE, *Anfang und Ende der Apokalyptik* (1973), in: —, *Vom Sinai zum Zion*, 1974, 202-230 [trad. port.: *Início e Fim do Apocalipsismo, à Base do Livro de Zacarias*, in: VVAA, *Apocalipsismo*; Coletânea de Estudos, São Leopoldo, Sinodal, 1983, 190-218]; K. SEYBOLD, *Bilder zum Tempelbau*, 1974 (SBS, 70); C. JEREMIAS (supra § 13ab); G. WALLIS, *Die Nachtgesichte des Propheten Sacharja*, in: *Congress Volume Göttingen*, 1978, 377-391 (VTS, 29); A. S. VAN DER WOUDE, *Scrubbabel und die messianischen Erwartungen des Propheten Sacharja*, ZAW, 100:138-156, 1988 (supl.).

Sobre Dêutero-Zacarias (Zc 9-14): O. PLÖGER, *Theokratie und Eschatologie*, (1959) 3. ed., 1968 (WMANT, 2); B. OTZEN, *Studien über Deuteriosacharja*, 1964; H. M. LUTZ, *Jahwe, Jerusalem und die Völker*, 1968 (WMANT, 27); M. SAEBO, *Die deuteriosacharjanische Frage*, StTh, 23:115-140, 1969; ID., *Sacharja 9-14*, 1969 (WMANT, 34); I. WILLI-PLEIN, *Prophetie am Ende*, 1974 (BBB, 42).

Sobre Malaquias: E. PFEIFFER, *Die Disputationsworte im Buche Maleachi*, EvTh, 19:546-568, 1959 (sobre isto H. J. BOECKER, ZAW, 78:78-80, 1966); G. WALLIS, *Wesen und Struktur der Botschaft Maleachis*, in: *Festschrift L. Rost*, 1967, 229-237; A. RENKER, *Die Tora bei Maleachi*, 1979 (FThSt, 112); W. RUDOLPH, *Zu Maleachi 2,10-16*, ZAW, 93:85-90, 1981.

§ 23

Comentários, supra § 14, especialmente W. RUDOLPH, 1971; H. W. WOLFF, 2. ed., 1975 ou 1977 (bibl.).

Sobre Joel: O. PLÖGER (supra § 22); E. KUTSCH, *Heuschreckenplage und Tag Jahwes in Joel 1 und 2*, ThZ, 18:81-94, 1962; H. W. WOLFF, *Die Botschaft des Buches Joel*, 1963 (TEH, 109); H. P. MÜLLER, *Prophetie und Apokalyptik bei Joel*, ThViat, 10:231-252, 1965/6; G. W. AHLSTRÖM, *Joel and the Temple Cult*, 1971 (VTS, 21); J. JEREMIAS, *Die Reue Gottes*, 1975, 87ss. (BSt, 65); W. S. PRINSLOO, *The Theology of the Book of Joel*, 1985 (BZAW, 163); J. JEREMIAS, *Joel/Joelbuch*, in: TRE, 1988, vol. XVII, 91-97 (bibl.); S. BERGLER, *Joel als Schriftinterpret*, 1988.

Sobre Jonas: H. W. WOLFF, *Studien zum Jonabuch*, (1965) 2. ed., 1975 (BSt, 47); G. H. COHN, *Das Buch Jona im Lichte der biblischen Erzählkunst*, 1969; A. JEPSEN, *Anmerkungen zum Buche Jona* (1970), in: —, *Der Herr ist Gott*, 1978, 163-169; O. KAISER, *Wirklichkeit, Möglichkeit und Vorurteil*, EvTh 33:91-103, 1973; J. JEREMIAS (v. supra), 98ss.; J. MAGONET, *Form and Meaning*, 1976 (BET, 2); L. SCHMIDT, *“De Deo”*, 1976 (BZAW, 143); T. E. FRETHEIM, *The Message of Jonah*, 1977; ID., *Jonah and Theodicy*, ZAW, 90:227-237, 1978; S. SCHREINER, *Das Buch Jona...*, ThVers, 9:37-45, 1977; G. VANONI, *Das Buch Jona*, 1978; H. WITZENRATH, *Das Buch Jona*, 1978; S. SEGERT, *Syntax and Style in the Book of Jonah*, in: *Festschrift G. Fohrer*, 1980, 121-130 (BZAW, 150); P. WEIMAR, *Jonapsalm und Jonaerzählung*, BZ, 28:43-68, 1984; H.-J. ZOBEL, *Jona/Jonabuch*, in: TRE, 1988, vol. XVII, 229-234 (bibl.).

§ 24

História da pesquisa: W. BAUMGARTNER, *Ein Vierteljahrhundert Danielforschung*, ThR, 11:59-83, 125-144, 201-228, 1939; F. DEXINGER, *Das Buch Daniel und seine Probleme*, 1969 (SBS, 36); K. KOCH et al., *Das Buch Daniel*, 1980 (EdF, 144) (bibl.).

Comentários: A. BENTZEN (HAT), 2. ed., 1952; N. W. PORTEOUS (ATD), 3. ed., 1978; O. PLÖGER (KAT), 1965; A. LACOCQUE, 1976; L. F. HARTMAN & A. A. DiLELLA (AB), 1978; J. C. H. LEBRAM (ZBK), 1984; K. KOCH (BK), 1985.

I. WILLI-PLEIN, Ursprung und Motivation der Apokalyptik im Danielbuch, ThZ, 35:265-274, 1979; O. H. STECK, Weltgeschehen und Gottesvolk im Buche Daniel, in: *Festschrift G. Bornkamm*, 1980, 53-78; E. HAAG, *Die Errettung Daniels aus der Löwengrube*, 1983 (SBS, 110).

Sobre o chamado Apocalipse de Isaías (Is 24-27), por último: H. WILDBERGER, BK, 1978, vol. X/2, 885ss. (bibl.)

Sobre o apocalipsismo: P. v. d. OSTEN-SACKEN, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit*, 1969 (TEH, 157) [trad. port.: O Apocalipsismo em Sua Relação com o Profetismo e a Sabedoria, in: VVAA, op. cit. (§ 22), 121-170]; J. C. H. LEBRAM, Apokalyptik/Apokalypsen II, in: TRE, 1978, vol. III, 192-202 (bibl.); L. WÄCHTER, Apokalyptik im Alten Testament, Zdz, 9:334-340, 1979; O. H. STECK, Überlegungen zur Eigenart der späts israelitischen Apokalyptik, in: *Festschrift H. H. Wolff*, 1981, 301-315; K. KOCH & J. M. SCHMIDT, eds., *Apokalyptik*, 1982 (WdF, 365) (bibl.); D. HELLMOLM, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 1983.

§ 25

Introduções: C. BARTH, *Einführung in die Psalmen*, 1961 (BSt, 32); C. WESTERMANN, *Der Psalter*, 4. ed., 1980; J. H. HAYES, *Understanding the Psalms*, 1976; H. SEIDEL, *Auf den Spuren der Beter; Einführung in die Psalmen*, 1980; K. SEYBOLD, *Die Psalmen*, 1986; E. ZENGER, *Mit meinem Volk überspringe ich Mauern*, 1987.

Relatos da pesquisa: M. HALLER, ThR, 1:378-402, 1929; J. J. STAMM, ThR, 23:1-68, 1955; A. S. KAPELRUD, VF, 11(1):62-93, 1966; E. GERSTENBERGER, VF, 17(1):82-99, 1972; 19(2):22-45, 1974; ID., in: J. H. HAYES (supra § 5b), 179ss.; J. BECKER, *Wege der Psalmenexegese*, 1975 (SBS, 78); P. H. A. NEUMANN, ed., *Zur neueren Psalmenforschung*, 1976 (WdF, 192); J. H. EATON, The Psalms and Israelite Worship, in: TaI, 238-273; F.-J. STENDEBACH, Die Psalmen in der neueren Forschung, BiKi, 35:60-70, 1980; B. FLUSINGER, A Decade of German Psalm-Criticism, JSOT, 20:91-103, 1981; K. SEYBOLD, Beiträge zur Psalmenforschung, ThR, 46:1-18, 1981.

Panorama: K. GALLING, RGG, 3. ed., 1961, vol. V, 672-684, 689-691; E. LIPINSKI et al., DBS, 1973, vol. IX/48, 1-214 (bibl.).

Comentários: B. DUHM (KHC), 2. ed., 1922; H. GUNKEL (HK), (1929) 5. ed., 1968; R. KITTEL (KAT), 5. e 6. ed., 1929; H. SCHMIDT (HAT), 1934; A. WEISER (ATD), 9. ed., 1979; H. J. KRAUS (BK), (1960) 5. ed., 1978 (bibl.); M. J. DAHOOD (AB), 1966/70; L. JACQUET, 1975/7; E. BEAUCAMP, 1976.

H. GUNKEL & J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen*, (1933) 4. ed., 1984; S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, 1921/4, vols. I-VI; ID., *The Psalms in Israel's Worship*, 1962, vols. I/II; H. SCHMIDT, *Das Gebet des Angeklagten im Alten Testament*, 1928 (BZAW, 49); C. WESTERMANN, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, 1954; ampliado: *Lob und Klage in den Psalmen*, 6. ed., 1983; ID., *Ausgewählte Psalmen*, 1984; L. DELEKAT, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum*, 1967; N. FÜGLISTER, *Das Psalmengebet*, 1965; F. CRÜSEMANN, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, 1969 (WMANT, 32); O. KEEL, *Feinde und Gottesleugner*,

1969 (SBM, 7); W. BEYERLIN, *Die Rettung des Bedrängten in den Feindpsalmen des Einzelnen...*, 1970 (FRLANT, 99); N. H. RIDDERBOS, *Die Psalmen (Ps 1-41)*, 1972 (BZAW, 117); H. GESE, *Die Entstehung der Bücherteilung des Psalters* (1972), in: —, *Vom Sinai zum Zion*, 1974, 159-167; L. RUPPERT, *Der leidende Gerechte*, 1972 (FzB, 5); J. KÜHLEWEIN, *Geschichte in den Psalmen*, 1973 (CThM, 2); K. SEYBOLD, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament*, 1973 (BWANT, 99); ID., *Die Wallfahrtspsalmen*, 1978 (BThSt, 3); L. VOSBERG, *Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen*, 1975 (BEvTh, 69); H. J. KRAUS, *Theologie der Psalmen*, 1979 (BK, XV/3) [trad. esp.: *Teología de los Salmos*, Salamanca, Sígueme, 1985]; O. LORETZ, *Die Psalmen*, 1979, vol. II (AOAT, 207/2); A. R. JOHNSON, *The Cultic Prophet and Israel's Psalmody*, 1979; E. S. GERSTENBERGER, *Der bittende Mensch*, 1980 (WMANT, 51); W. BRUEGGEMANN, *The Psalms and the Life of Faith*, JSOT, 17:3-32, 1980; J. REINDL, *Weisheitliche Bearbeitung von Psalmen*, VTS, 32:333-356, 1981; F. STOLZ, *Psalmen im nachkultischen Raum*, 1983 (ThSt, 129); C. BARTH, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (1947), 2. ed., 1987; H. GRAF REVENTLOW, *Gebet im Alten Testament*, 1986; F.-L. HOSSFELD, ed., *Freude an der Weisung des Herrn*; Festschrift H. Gross, 2. ed., 1987; H. STRAUSS, *Gott preisen heisst vor ihm leben*, 1988 (BThSt, 12); H. SPIECKERMANN, *Heilsgegenwart; eine Theologie der Psalmen*, 1989 (FRLANT, 148).

Sobre os salmos régios: K. H. BERNHARDT, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament*, 1961 (VTS, 8) (bibl.); G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, 1969, 360ss. (bibl.); W. H. SCHMIDT, *Kritik am Königtum*, in: *Festschrift G. von Rad*, 1971, 440-461 (452ss.); J. H. EATON, *Kingship and the Psalms*, 1976; S. S. PATRO, *Royal Psalms in Modern Scholarship*, tese de doutorado, Kiel, 1976 (história da pesquisa); H. J. KRAUS, *Theologie der Psalmen*, 134ss.

Sobre os salmos de Sião: H. SCHMID, *Jahwe und die Kultrationen von Jerusalem*, ZAW, 67:168-197, 1955; G. WANKE, *Die Zionstheologie der Korachiten*, 1966 (BZAW, 97); J. JEREMIAS, *Lade und Zion*, in: *Festschrift G. von Rad*, 1971, 183-198; O. H. STECK, *Friedensvorstellungen im alten Jerusalem*, 1972 (ThSt, 111); W. H. SCHMIDT, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, 4. ed., 1982, 206ss. (bibl.); H. J. KRAUS, *Theologie der Psalmen*, 94ss.

Sobre os chamados salmos de entronização: P. VOLZ, *Das Neujahrsfest Jahwes*, 1912; S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien II*; das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie, 1922; H. GUNKEL & J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen* (v. supra), 94ss.; D. MICHEL, *Studien zu den sog. Thronbesteigungpsalmen* (1956); in: *Zur neueren Psalmenforschung* (v. supra), 367-399; W. H. SCHMIDT, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel*, 2. ed., 1966, 74ss. (BZAW, 80); J. A. SOGGIN, in: THAT, 1971, vol. I, 914ss. (bibl.); E. LIPINSKI, in: DBS, 1973, vol. IX/48, 32ss. (bibl.); E. OTTO (& T. SCHRAMM), *Fest und Freude*, 1977, 46ss.; J. GRAY, *The Biblical Doctrine of the Reign of God*, 1979; F. STOLZ, *Erfahrungsdimensionen im Reden von der Herrschaft Gottes*, WuD, 15:9-32, 1979; H. J. KRAUS, *Theologie der Psalmen*, 29ss., 103ss.; P. WELTEN, *Königsherrschaft Jahwes und Thronbesteigung*, VT, 32:297-310, 1982; J. JEREMIAS, *Das Königtum Gottes in den Psalmen*, 1987 (FRLANT, 141).

§ 26

Sobre o Cântico dos Cânticos:

Comentários: H. RINGGREN (ATD), 3. ed., 1981; W. RUDOLPH (KAT), 1962; G. GERLEMAN (BK), 2. ed., 1981; E. WÜRTHEIN (HAT), 1969; M. H. POPE (AB), 1977; G. KRINETZKI (NEB), 1980; O. KEEL (ZBK), 1986.

História da pesquisa: C. KUHL, ThR, 9:137-167, 1937; E. WÜRTHWEIN, ThR, 32:177-212, 1967.

H. SCHMÖKEL, *Heilige Hochzeit und Hohes Lied*, 1956; O. LORETZ, *Das althebräische Liebeslied*, 1971 (AOAT, 14/1); J. B. WHITE, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, 1978; G. KRINETZKI, *Kommentar zum Hohenlied*, 1981 (BET, 16); O. KEEL, *Vergleich und Metapher im Hohenlied*, 1984; H. GRAF REVENTLOW, *Hoheslied*, in: TRE, 1988, vol. XV, 499-502.

Sobre as Lamentações:

Comentários: H. K. KRAUS (BK), (1956) 4. ed., 1983; A. WEISER (ATD), 1958; W. RUDOLPH (KAT), 1962; O. PLÖGER (HAT), 2. ed., 1969; D. R. HILLERS (AB), 1972; O. KAISER (ATD), 3. ed., 1981; H. J. BOECKER (ZBK), 1985; H. GROSS (NEB), 1986.

B. ALBREKTSON, *Studies in the Text and Theology of the Book of Lamentations*, 1963 (ATL, 21); R. BRANDSCHEIDT (supra § 19).

Sobre Rute:

Comentários: H. W. HERTZBERG (ATD), 5. ed., 1974; W. RUDOLPH (KAT), 1962; G. GERLEMAN (BK), 2. ed., 1981; E. WÜRTHWEIN (HAT), 2. ed., 1969; E. F. CAMPBELL (AB), 1975; E. ZENGER (ZBK), 1986.

H. WITZENRATH, *Das Buch Ruth*, 1975 (StANT, 40); O. LORETZ, *Das Verhältnis zwischen Rut-Story und David-Genealogie...*, ZAW, 89:124-126, 1977; K. K. SACON, *The Book of Ruth*, AJBI, 4:3-22, 1978; J. M. SASSON, *Ruth*, 1979; W. S. PRINSLOO, *The Theology of the Book of Ruth*, VT, 30:330-341, 1980; B. GREEN, *The Plot of the Biblical Story of Ruth*, JSOT, 23:55-68, 1982; R. VUILLEUMIR, ThZ, 44:193-210, 1988.

Sobre Ester:

Comentários: H. RINGGREN (ATD), 3. ed., 1981; H. BARDTKE (KAT), 1963; E. WÜRTHWEIN (HAT), 2. ed., 1969; G. GERLEMAN (BK), 2. ed., 1981 (bibl.); C. A. MOORE (AB), 1971; W. DOMMERSHAUSEN (NEB), 1980.

W. DOMMERSHAUSEN, *Die Estherrolle*, 1968 (SBM, 6); J. C. H. LEBRAM, *Purimfest und Estherbuch*, VT, 22:208-222, 1972; ID. & J. VAN DER KLAAUW, *Esther*, in: TRE, 1982, vol. X, 391-395 (bibl.); A. MEINHOLD, *Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches; Diasporanovelle*, ZAW, 88:72-93, 1976; ID., *Theologische Erwägungen zum Buch Esther*, ThZ, 34:321-333, 1978; ID., *Zu Aufbau und Mitte des Estherbuches*, VT, 33:435-445, 1983 (bibl.); J. A. LOADER, *Esther as a Novel...*, ZAW, 90:417-421, 1978 (sobre isto C. H. MILLER, ZAW, 92:145-148, 1980).

§ 27

Introdução: C. BAUER-KAYATZ, *Einführung in die alttestamentliche Weisheit*, 1969 (BSt, 55).

Relatos da pesquisa: W. BAUMGARTNER, ThR, 5:259-288, 1933; ID., *The Wisdom Literature*, in: H. H. ROWLEY, ed., *The Old Testament and Modern Study*, 1951, 210-237; R. MURPHY, *Conc*, 1:855-862, 1965; E. GERSTENBERGER, VF, 14(1):28-44, 1969; R. B. Y. SCOTT, *Interp*,

24:20-45, 1970; J. A. EMERTON, *Wisdom*, in: *TaI*, 214-237; H. GRAFREVENTLOW, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie...* (infra § 30), 183ss.

Panorama: H. GESE, in: *RGG*, 3. ed., 1962, vol. VI, 1574-1581; G. FOHRER, in: *ThWNT*, 1964, vol. VII, 476-496 = *BZAW* 115, 1969, 242-274; M. SAEBO, in: *THAT*, 1971, vol. I, 557-567; H. P. MÜLLER, in: *ThWAT*, 1977, vol. II, 920-944 (bibl.).

Comentários: F. DELITZSCH, 1873; B. GEMSER (HAT), 2. ed., 1963; H. RINGGREN (ATD), (1962) 3. ed., 1980; W. McKANE (OTL), 1970; O. PLÖGER (BK), 1984.

W. ZIMMERLI, *Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit*, *ZAW*, 51:177-204, 1933; ID., *Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie*, in: —, *Gottes Offenbarung*, 1963, 300-315; J. FICHTNER, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung*, 1933 (*BZAW*, 62); H. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, 1958; U. SKLADNY, *Die ältesten Spruchsammlungen in Israel*, 1961; W. McKANE, *Prophets and Wise Men*, 1965; C. KAYATZ, *Studien zu Proverbien 1-9*, 1966 (*WMANT*, 22); W. RICHTER, *Recht und Ethos*, 1966 (*StANT*, 15); H. H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, 1966 (*BZAW*, 101); H. J. HERMISSON, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit*, 1968 (*WMANT*, 28); G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, 1970 [trad. esp.: *La Sabiduría en Israel*, Madrid, FAX, 1973]; C. WESTERMANN, *Weisheit im Sprichwort* (1971), in: —, *Forschung am Alten Testament*, 1974, vol. II, 149-161; H. D. PREUSS, *Das Gottesbild der älteren Weisheit Israels*, *VTS*, 23:117-145, 1972 [trad. port.: *O Conceito de Deus na Sabedoria mais Antiga de Israel*, in: E. GERSTENBERGER, org., *Deus no Antigo Testamento*, São Paulo, ASTE, 1981, 313-344]; B. LANG, *Die weisheitliche Lehrrede*, 1972 (*SBS*, 54); ID., *Frau Weisheit*, 1973; R. N. WHYBRAY, *The Intellectual Tradition of the Old Testament*, 1974 (*BZAW*, 135); W. BÜHLMANN, *Vom rechten Reden und Schweigen*, 1976 (*OBO*, 12); J. L. CRENSHAW, *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, 1976; C. A. KELLER, *Zum sogenannten Vergeltungsglauben im Proverbienbuch*, in: *Festschrift W. Zimmerli*, 1977, 223-238; E. HORNUNG & O. KEEL, eds., *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 1979 (*OBO*, 28); M. GILBERT, ed., *La Sagesse de l'Ancien Testament*, 1979; P. DOLL, *Menschenschöpfung und Welterschöpfung in der alttestamentlichen Weisheit*, tese de doutorado, Heidelberg, 1980; P. J. NEL, *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs*, 1982 (*BZAW*, 158); O. KAISER, *Der Mensch unter dem Schicksal*, 1985 (*BZAW*, 161); H. D. PREUSS, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, 1987.

§ 28

Relatos da pesquisa: K. GALLING, *Stand und Aufgabe der Kohelet-Forschung*, *ThR*, 6:355-373, 1934; O. KAISER, *Judentum und Hellenismus*, *VF*, 27(1), 68-88, 1982.

Comentários: W. ZIMMERLI (ATD), (1962), 3. ed., 1980; H. W. HERTZBERG (KAT), 1963; K. GALLING (HAT), 2. ed., 1969; A. LAUHA (BK), 1978 (bibl.); N. LOHFINK (NEB), 1980.

E. WÖLFEL, *Luther und die Skepsis*, 1958; K. GALLING, *Das Rätsel der Zeit...*, *ZThK*, 58:1-15, 1961; H. GESE, *Die Krisis der Weisheit bei Kohelet* (1963), in: —, *Vom Sinai zum Zion*, 1974, 168-179; R. KROEBER, *Der Prediger*, 1963; O. LORETZ, *Qohelet und der Alte Orient*, 1964; H. H. SCHMID (supra § 27), 186ss.; F. ELLERMEIER, *Qohelet*, 1967, vol. I/1; H. P. MÜLLER, *Wie sprach Qohälät von Gott?*, *VT*, 18:507-521, 1968; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, (1969) 2. ed., 1973, 210ss.; M. A. KLOPFENSTEIN, *Die Skepsis des Qohelet*, *ThZ*, 28:97-109, 1972; R. BRAUN, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, 1973 (*BZAW*, 130); A. STIGLMAIR, *Weisheit und Jahweglaube im Buche Kohelet*, *TThZ*, 83:257-283, 339-368, 1974; W. ZIMMERLI, *Das Buch Kohelet — Traktat oder Sentenzensammlung?*, *VT*, 24:221-230,

1974; D. LYS, *L'Éclésiaste ou Que vaut la vie?*, 1977; H. P. MÜLLER, Neige der althebräischen Weisheit, ZAW, 90:238-264, 1978; F. CRÜSEMANN, Die unveränderbare Welt, in: —, *Der Gott der kleinen Leute* (supra § 3), 80-104; ID., Hiob und Kohelet, in: *Festschrift C. Westermann*, 1980, 373-393; J. A. LOADER, *Polar Structures in the Book of Qohelet*, 1979 (BZAW, 152); C. F. WHITLEY, *Kohelet*, 1979 (BZAW, 148); A. SCHMITT, Zwischen Anfechtung, Kritik und Lebensbewältigung; zur theologischen Thematik des Buches Kohelet, TThZ, 88:114-131, 1979; B. LANG, Ist der Mensch hilflos?, ThQ, 159:109-124, 1979 = *Wie wird man Prophet in Israel?*, 1980, 120-136; A. LAUHA, Kohelets Verhältnis zur Geschichte, in: *Festschrift H. W. Wolff*, 1981, 393-401; W. ZIMMERLI, “Unveränderbare Welt” oder “Gott ist Gott”?, in: *Festschrift H. J. Kraus*, 1983, 103-144; I. VON LOEWENCLAU, Kohelet und Sokrates, ZAW, 98:327-338, 1986; O. KAISER (supra § 27), especialmente 91ss., 135ss.; ID., Schicksal, Leid und Gott; ein Gespräch mit dem Kohelet, Prediger Salomo, in: *Festschrift A. H. J. Gunneweg*, 1987, 30-51; H. P. MÜLLER, Theonome Skepsis und Lebensfreude, BZ, 30:1-19, 1986; D. MICHEL, *Qohelet*, 1988 (EdF, 258); ID., *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet*, 1989 (BZAW).

§ 29

Introdução: A. JEPSEN, *Das Buch Hiob und seine Deutung*, 1963.

Relatos da pesquisa: C. KUHL, ThR, 21:163-205, 257-317, 1953; 22:261-316, 1954; H. P. MÜLLER, *Das Hiobproblem*, 1978 (EdF, 84) (bibl.); B. LANG, Neue Literatur zum Buch Ijob, ThQ, 160:140-142, 1980; D. KINET, Der Vorwurf an Gott; neue Literatur zum Ijobbuch, BiKi, 36:255-259, 1981.

Comentários: G. HÖLSCHER (HAT), 2. ed., 1952; A. WEISER (ATD), (1951) 6. ed., 1974; G. FOHRER (KAT), 1963; F. HORST (BK), 1968 (Jó 1-18); F. HESSE (ZBK), 1978; H. GROSS (NEB), 1986.

Panorama: J. EBACH, Hiob/Hiobbuch, in: TRE, 1986, vol. XV, 360-380 (bibl.).

E. WÜRTHEIN, Gott und Mensch in Dialog und Gottesreden des Buches Hiob (1938), in: —, *Wort und Existenz*, 1970, 217-292; C. WESTERMANN, *Der Aufbau des Buches Hiob*, 1956, ampliado com um relato da pesquisa (J. KEGLER): 2. ed., 1977 (CThM, 6); H. RICHTER, *Studien zu Hiob*, 1959; G. FOHRER, *Studien zum Buche Hiob*, 2. ed., 1983 (BZAW, 159); H. H. SCHMID (supra § 27), 173ss.; E. KUTSCH, Hiob: leidender Gerechter — leidender Mensch, KuD, 19:197-214, 1973; E. RUPRECHT, Leiden und Gerechtigkeit bei Hiob, ZThK, 73:426-445, 1976; H. D. PREUSS, Jahwes Antwort an Hiob, in: *Festschrift W. Zimmerli*, 1977, 323-343; O. KEEL, *Jahwes Entgegnung an Ijob*, 1978; V. KUBINA, *Die Gottesreden im Buche Hiob*, 1979 (FThSt, 115); F. CRÜSEMANN (supra § 28); P. WEIMAR, Literarkritisches zur Ijobnovelle, BN, 12:62-80, 1980; S. WAGNER, “Schöpfung” im Buche Hiob, ZdZ, 34:93-96, 1980; R. ALBERTZ, Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der “Babylonischen Theodizee”, in: *Festschrift H. W. Wolff*, 1981, 349-372; N. C. NABEL, “Naked I Came...”; Humanness in the Book of Job, in: *ibid.*, 373-392; V. MAAG, *Hiob*, 1982 (FRLANT, 128); H. GESE, Die Frage nach dem Lebenssinn: Hiob und die Folgen, ZThK, 79:161-179, 1982; E. KUTSCH, Unschuldsbekenntnis und Gottesbegegnung; der Zusammenhang zwischen Hiob 31 und 38ff, in: —, *Kleine Schriften zum Alten Testament*, 1986, 308-335 (BZAW, 168); J. VAN OORSCHOT, *Gott als Grenze*; eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches, 1987; H.-P. MÜLLER, Gottes Antwort an Ijob und das Recht religiöser Wahrheit, BZ, 32:210-231, 1988.

§ 30

TRE, 1984, vol. XIII, 608-626 (af as indicações).

§ 31

Relatos da pesquisa sobre a teologia do AT: H. J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 3. ed., 1982, especialmente 503ss.; R. SMEND, *Die Mitte des Alten Testaments* (1970), in: —, *Gesammelte Studien*, 1986, vol. I, 40-84; ID., *Theologie im Alten Testament* (1982), in: —, *ibid.*, 104-117; W. H. SCHMIDT, *Das erste Gebot*, 1970 (TEH, 165); ID., “Theologie des Alten Testaments” vor und nach Gerhard von Rad, VF, 17(1):1-25, 1972; ID., *Die Frage nach der Einheit des Alten Testaments — im Spannungsfeld von Religionsgeschichte und Theologie*, in: JBTh II, 1987, 33-57; ID. et al., *Altes Testament*, in: *Grundkurs Theologie I*, 1989, 69ss., 72ss. (bibl.); E. WÜRTHWEIN, *Zur Theologie des Alten Testaments*, ThR, 36:185-208, 1971; G. F. HASEL, *Old Testament Theology*, 3. ed., 1982 (sobre isto E. OSSWALD, ThLZ, 99:641-658, 1974) [trad. port.: *Teologia do Antigo Testamento*, Rio de Janeiro, JUERP, 1987]; ID., *The Problem of the Center in the Old Testament Theology Debate*, ZAW, 86:65-82, 1974; ID., *A Decade of Old Testament Theology*, ZAW, 93:165-183, 1981; W. ZIMMERLI, *Zum Problem der “Mitte des Alten Testaments”*, EvTh, 35:97-118, 1975; W. BRUEGGEMANN, *A Convergence in Recent Old Testament Theologies*, JSOT, 18:2-18, 1980; H. GRAF REVENTLOW, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert*, 1982 (EdF, 173); ID., *Zur Theologie des Alten Testaments*, ThR, 52:221-267, 1987; J. GOLDINGAY, *Diversity and Unity in Old Testament Theology*, VT, 34:153-168, 1984.

Relatos da pesquisa sobre a teologia bíblica: H. J. KRAUS, *Die Biblische Theologie*, 1970; K. HAACKER, ed., *Biblische Theologie heute*, 1977 (BThSt, 1); W. ZIMMERLI, *Biblische Theologie I*: in: TRE, 1980, vol. VI, 426-455; ID., *Biblische Theologie*, BThZ, 1:5-26, 1984; H. SEEBASS, *Zur biblischen Theologie*, VF, 27(1):28-45, 1982; ID., *Der Gott der ganzen Bibel*, 1982; H. GRAF REVENTLOW, *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert*, 1983 (EdF, 203); M. OEMING, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart*, 2. ed., 1987; H. SEEBASS, *Ist biblische Theologie möglich?*, Judaica, 41:194-206, 1985; P. HÖFFKEN, *Anmerkungen zum Thema Biblische Theologie*, in: *Festschrift A. H. J. Gunneweg*, 1987, 13-29; O. KAISER, *Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben*, ZThK, 86:3-17, 1989.

Jahrbuch für Biblische Theologie, a partir do nº 1, 1986.

§ 32

Relatos da pesquisa: C. WESTERMANN, ed., *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, 1960; A. H. J. GUNNEWEG, *Vom Verstehen des Alten Testaments*, 2. ed., 1988 (cf. ID., in: *Festschrift E. Würthwein*, 1979, 39-46; *Sola Scriptura*, 1983, 159ss.); H. D. PREUSS, *Das Alte Testament in christlicher Predigt*, 1984.

ABREVIATURAS

AB	<i>Anchor Bible</i>
AJBI	<i>Annual of the Japanese Biblical Institute</i>
AnBib	<i>Analecta Biblica</i>
AOAT	<i>Alter Orient und Altes Testament</i>
ATD	<i>Altes Testament Deutsch</i>
AThANT	<i>Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments</i>
AzTh	<i>Arbeiten zur Theologie</i>
BAT	<i>Die Botschaft des Alten Testaments</i>
BBB	<i>Bonner biblische Beiträge</i>
BET	<i>Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie</i>
BETHL	<i>Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium</i>
BEvTh	<i>Beiträge zur evangelischen Theologie</i>
Bib	<i>Biblica</i>
BiKi	<i>Bibel und Kirche</i>
BiLe	<i>Bibel und Leben</i>
BK	<i>Biblischer Kommentar</i>
BN	<i>Biblische Notizen</i>
BSt	<i>Biblische Studien</i>
BThSt	<i>Biblich-theologische Studien</i>
BThZ	<i>Berliner Theologische Zeitschrift</i>
BWANT	<i>Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament</i>
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZAW	<i>Beihfte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
CAT	<i>Commentaire de l'Ancien Testament</i>
CB.OT	<i>Coniectanea biblica — Old Testament Series</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
Conc	<i>Concilium</i>
CThM	<i>Calwer Theologische Monographien</i>
DBAT	<i>Dielheimer Blätter zum Alten Testament</i>
DBS	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i>
EdF	<i>Erträge der Forschung</i>
EHS.T	<i>Europäische Hochschulschriften. Theologie</i>
EtB	<i>Études bibliques</i>
EThSt	<i>Erfurter theologische Studien</i>
EvErz	<i>Der evangelische Erzieher</i>
EvTh	<i>Evangelische Theologie</i>
FRLANT	<i>Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments</i>
FThSt	<i>Freiburger theologische Studien</i>
FzB	<i>Forschung zur Bibel</i>
HAT	<i>Handbuch zum Alten Testament</i>
HK	<i>Handkommentar zum Alten Testament</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
IKZ	<i>Internationale kirchliche Zeitschrift</i>
Interp	<i>Interpretation</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JSOT(SS)	<i>Journal for the Study of the Old Testament (Supplement Series)</i>
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i>
Jud	<i>Judaica</i>
KAT	<i>Kommentar zum Alten Testament</i>
KHC	<i>Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament</i>

KT	Kaiser-Traktate
KuD	<i>Kerygma und Dogma</i>
NCeB	<i>New Century Bible</i>
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OLoP	<i>Orientalia Lovaniensia periodica</i>
OrAnt	<i>Oriens Antiquus</i>
OTL	Old Testament Library
OTS	Oudtestamentische Studien
PW	A. Pauly & G. Wissowa, <i>Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft</i>
RB	<i>Revue Biblique</i>
RGG	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i>
RV	Religionsgeschichtliche Volksbücher
SAT	Die Schriften des Alten Testaments
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
SBM	Stuttgarter biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
STL	Studia theologica Lundensia
StTh	Studia Theologica
TaI	<i>Tradition and Interpretation</i> , ed. por G. W. Anderson, 1979
TEH	Theologische Existenz heute
THAT	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> , 1974/6, vols. I e II
ThGl	<i>Theologie und Glaube</i>
ThQ	<i>(Tübinger) Theologische Quartalschrift</i>
ThR	<i>Theologische Rundschau</i>
ThR	<i>Theologische Revue</i>
ThSt	Theologische Studien
ThVers	Theologische Versuche
ThViat	<i>Theologia viatorum</i>
ThWAT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , 1970ss.
ThWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , 1933-79
ThZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> , 1977ss.
TThZ	<i>Trierer theologische Zeitschrift</i>
UF	<i>Ugarit-Forschungen</i>
VF	<i>Verkündigung und Forschung</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTs	<i>Vetus Testamentum. Supplement</i>
WdF	<i>Wege der Forschung</i>
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WuB	<i>Wort und Botschaft des Alten Testaments</i> , ed. por J. Schreiner, (1967) 3. ed., 1975
WuD	<i>Wort und Dienst</i>
WZKM	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZBK	<i>Zürcher Bibelkommentar</i>
ZdZ	<i>Zeichen der Zeit</i>
ZEE	<i>Zeitschrift für evangelische Ethik</i>
ZKTh	<i>Zeitschrift für katholische Theologie</i>
ZThK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

Outras abreviaturas em S. Schwertner, lista de abreviaturas da *Theologische Realenzyklopädie*, 1976.

ÍNDICE REMISSIVO

- Abraão: 19ss., 81s., 85s., 104ss.
 Aliança: 22, 98, 101s., 103ss., 127, 131, 235, 249, 348s.
 Aliança, Código da: v. Código
 Anfictionia: 25
 Anjos; Mensageiros: 90, 178, 260, 276
 Apocalipsismo: 101, 159, 176, 217, 262, 276ss.
 Arameus (aramaico): 19, 26, 27, 29, 33, 77, 160, 186, 190, 276
 Arca: 27, 108, 131, 152, 294
 Arrependimento; Conversão; Penitência (cf. Exortação): 141s., 184, 244, 271
 Árvore genealógica: v. Genealogia
 Assírios: 29ss., 127, 190, 200, 201, 205ss., 212, 216, 219s.
 Astros (culto a): 65, 122, 219
 Auto-apresentação (fórmula de): 105s., 118

 Baal: 24, 29, 90, 92, 129, 139, 145, 185s., 198, 219, 231, 351
 Babilônios: 31ss., 107, 201, 218, 237, 245, 278s.
 Balaão: 184
 Bênção (promessa de): 47, 81s., 89, 96, 113
 Berseba: 20, 26, 88
 Betel: 20, 24, 29, 87, 104, 190
 Bruxaria: v. Magia

 Cades: 23
 Canaã (cananeus): 20s., 23ss., 43, 77, 111, 129, 133, 199
 Caos: 104
 Casamento: v. Deus, casamento de
 Causa-efeito, relação: v. Retribuição
 Circuncisão: 98, 104
 Ciro: 33s., 160, 165, 201, 245, 250
 Código da Aliança: 22, 87, 116ss.
 Complementação, hipótese da: 51, 58, 86, 96
 Condução pelo deserto: 22, 60
 Confissão: 21, 47, 129
 Conselho do trono: v. Corte celestial/divina, conselho da
 Corte celestial/divina, conselho da; Conselho do trono: 27, 176, 206, 248, 252, 316
 Corvéia: v. Trabalhos forçados

 Criação: 27, 64s., 79, 103s., 108, 243, 251, 289, 297, 320, 332ss., 357
 Crítica social (crítica à sociedade): 191, 192, 199, 205, 208, 214, 220, 242, 256
 Cronista: 138, 156ss.
 Cronologia: 93, 135, 154s.
 Culpa, indicação/comprovação da: 141, 180, 183, 220
 Culto (crítica ao): 94, 97s., 101, 107, 121s., 127s., 140s., 164ss., 193, 198, 199, 208, 214, 242, 259, 269, 288, 341

 Davi (dinastia de): 26ss., 41, 77, 139s., 142, 148ss., 152s., 164, 185, 205, 211s., 215, 243, 252, 259s., 285, 293, 300
 Decálogo: 39, 50, 87, 105, 110ss., 130ss.
 Desgraça, anúncio da/mensagem da (cf. Culpa): 101, 178ss., 183, 212, 213, 215, 219, 222, 231, 233, 240s., 243, 248, 339ss.
 Deus dos pais: 20s., 324ss.
 Deus, nome de: 19, 49, 55, 84, 88, 89s., 105, 185s., 286, 326s. (v. *também* Deus, reino de, e Deus, transcendência de)
 Deus, reino de: 148, 165, 249, 252s., 265, 277s., 293s., 334s. (v. *também* Deus, nome de, e Deus, transcendência de)
 Deus, transcendência de: 83, 90, 105, 108, 177s. (v. *também* Deus, nome de, e Deus, reino de)
 Deuses, casamento de/luta de: 64s., 199, 295s.
 Deuteronomio: 31, 51, 59, 88, 97s., 108, 117, 119ss., 163
 Deuteronomista/deuteronomístico: 56, 59ss., 87, 118, 125s., 134ss., 173, 189s., 224s.
 Dia de Javé: 206, 219, 269, 271
 Diáspora: 33, 44, 143, 302
 Direito (proclamação do); Jurisprudência; cf. Decálogo: 22, 37s., 40, 42, 43, 110ss., 181
 Documentos, hipótese dos: 50

 Edom: 77, 221
 Egito: 21s., 31, 33, 73s., 106s., 200, 230, 304
 El: 20, 105, 325s.
 Eleição: 128s., 132, 251, 268
 Elias; Eliseu: 29, 88ss., 135, 141, 155, 174, 185s., 268

- Eloísta: 30, 53, 57, 72, 75, 84ss., 123
 Escatologia; Futuro: 65, 81, 101, 133, 141ss., 165, 173, 182, 183s., 191, 247, 250s., 254, 276, 288
 Escravo: 44
 Escrito Sacerdotal: 52ss., 73, 76, 93ss., 118, 126, 144, 163
 Esperança: v. Escatologia; Salvação, palavra de Espírito (de Deus): 147, 152, 238, 259, 263s., 271, 337
 Etiologia: 70
 Exclusividade (exigência de; 1º mandamento): 21, 24, 65, 69, 106s., 122s., 128, 129s., 139s., 185s., 198s., 209, 231, 250ss., 279, 291, 303, 314, 320, 328ss., 353, 356ss.
 Êxodo, Saída: 21s., 65, 199s., 243, 249
 Exortação, palavra de (chamada à conversão/penitência/ao arrependimento): 46, 105, 138, 141s., 173, 181, 184, 193, 205s., 232, 234, 259, 271, 306, 307s.
 Expectativa: v. Messias
- Fertilidade, culto de: v. Prostituição sacra
 Festa: 22, 164s., 193, 294, 295, 301s.
 Filisteus: 26ss., 77, 151
 Fragmentos, hipótese dos: 50
 Funcionalismo: 27, 40ss., 76s., 305
 Futuro: v. Escatologia; Salvação, palavra de; Desgraça, anúncio da
- Genealogia: 37, 65s., 157s., 300
 Gesto simbólico: v. Símbolo
 Glória: 106ss., 241s., 249, 262
 Guerra de Javé: v. Javé, guerra de
 Guerra Siro-Efraimita: 30, 194, 205, 209
- Hebrom: 20, 26s.
 História/historiografia: 20, 65, 69s., 75, 150, 152, 164, 181, 238, 275s., 289, 302, 324, 331s., 347ss.
 Honra: v. Glória
- Imagem de Deus: 65s., 103s., 357
 Imagens (proibição de/ausência de; 2º mandamento): 21, 108, 114s., 116, 139, 140, 198, 231, 250, 279, 330ss.
 Israel: 24s., 30, 131, 212
- Jacó: 19s., 68, 80s., 103s.
 Javé: v. Deus, nome de
 Javé, guerra de: 23ss., 190, 207, 328
- Javista: 53s., 57, 75ss., 86, 88, 150, 152
 Jeovista: 53, 84
 Jeremias: 80, 126, 223
 Jerusalém: 26, 31s., 43, 44, 89, 107, 123, 128, 164ss., 206s., 209s., 212, 231, 234, 249s., 262, 296s.
 Josias (reforma de): 31s., 51, 97s., 122, 124ss., 128, 140, 219, 223, 229
 Judaísmo: 32s., 163, 275, 302ss., 347, 353
 Juízes, época dos: 25, 139, 147s., 151, 185
 Juízo: 106, 139, 189, 268, 312
 Juízo, anúncio do: v. Desgraça, anúncio da
 Julgamento(s): v. Juízo
- Lei: 115s., 126, 353s., 357
 Levita: 94, 98, 108, 127, 132, 164, 286
- Magia: 106s., 113
 Maldição: 112s.
 Mandamento, primeiro: v. Exclusividade
 Mandamentos, Dez: v. Decálogo
 Mandamento, segundo: v. Imagens, proibição de
 Mar (luta contra o dragão): 27, 65, 79, 103s., 251, 293
 Mensageiros: v. Anjos
 Messias, expectativa do: 27, 34, 165, 210, 250, 253s., 259, 263, 288, 338s., 353, 357
 Midianitas: v. Quenitas
 Moisés: 19, 22, 48ss., 67s., 81, 91, 95, 99s., 106s., 327s.
 Monarquia (cf. Davi; Deus, reino de): 26ss., 40ss., 139ss., 150ss., 165, 199, 252s., 338s.
 Monoteísmo: v. Exclusividade
- Natã (predição/profecia de): 32, 149, 164, 185
 Nomadismo: 20, 21s., 35ss., 42, 112ss.
- Palavra/Promessa de salvação: v. Salvação, palavra/promessa/profecia de
 Pan-israelita: v. Povo
 Paralelismo: 171, 284s., 304
 Parênese (cf. Exortação): 118, 126, 130
 Particularismo: 89, 355s.
 Páscoa: 21, 122, 331
 Patriarcas: 19s., 25s., 35s., 60, 249
 Penitência (v. Arrependimento)
 Povo, todo o/a totalidade do (cf. Israel [caracterização pan-israelita]): 19s., 40, 131, 138, 220, 233
 Primeiro mandamento: v. Exclusividade
 Profecia; Profetismo: 28s., 52, 88s., 92, 101,

- 130s., 139, 140ss., 164, 168ss., 340ss., 347, 352
- Profetas de salvação: 168, 232ss.
- Promessa: v. Salvação, palavra de
- Prostituição sacra (adultério, infidelidade): 122, 197, 199
- Quenitas; Midianitas: 22, 35, 66, 80, 94, 326s.
- Redação: 53s., 59, 62, 87, 124s., 134, 171s., 173, 197, 225, 236
- Reinado: v. Monarquia
- “Resto”: 81, 101, 183s., 193, 207
- Retribuição, doutrina/princípio da; Causa-efeito, relação; Vinculação entré causa e efeito (ação e destino): 74, 163, 218, 306, 310, 315, 319, 321, 343
- Revelação; Teofania: 20, 22, 90, 105ss., 183, 186, 217ss., 254, 277, 305, 349
- Sábado: 98s., 102s., 114, 256
- Sabedoria (literatura sapiencial): 72, 74, 77, 92, 170, 181, 190, 204ss., 294, 296, 304ss., 313s., 317, 319, 342ss.
- Sacerdotes (cf. Culto): 27, 41, 98, 164, 198, 263, 268
- Sacrifício (cf. Culto): 95, 128s., 353
- Saga: 66ss.
- Saída: v. Êxodo
- Salomão: 28s., 41, 77, 139, 285, 296, 304s., 311
- Salvação, palavra/profecia/promessa de (cf. Escatologia): 171s., 181ss., 189, 192, 197, 200s., 213, 217, 219, 225, 234, 246, 250, 251s., 256, 265, 341s., 354s.
- Samaria: 28, 30, 43, 190, 217
- Samaritano(s): 15, 30, 162, 165, 259
- Samuel: 148ss., 185
- Sangue (derramar; vingança de): 21, 29, 80, 102, 103s., 113ss., 129
- Santidade: 94, 118, 131s., 335s.
- Santidade, Lei da: 96, 117s., 238
- Santuário; Templo: 27, 33s., 98, 101, 108, 128s., 140, 160, 164s., 229, 237, 242s., 249, 258s., 264s.
- Santuário, lenda de: 70s.
- Satã/Satanás: 264, 316
- Saul: 26, 148, 152
- Semelhança com Deus: v. Imagem de Deus
- Senhorio de Deus: v. Deus, reino de
- Septuaginta: 13, 46, 148
- Servo de Deus: 252ss., 266
- Servo de Javé: v. Servo de Deus
- Sião (tradição de Jerusalém): 27, 89, 123, 205, 209s., 229, 243, 247, 249, 256, 259s., 264, 293s.
- Símbolo; Simbólico/a (ato/ação): 175, 197, 203s., 206, 233, 237, 243, 264
- Sinai: 19, 22s., 60, 85, 95, 102, 104s., 107s., 119, 327
- Sinal: v. Símbolo
- Sincretismo: 29, 92, 185, 259
- Siquém: 20, 25, 28, 88, 143
- Social, crítica: v. Crítica social
- Sorteio: 38, 145, 150s., 302
- Sucessão ao trono, história da: 77, 151ss.
- Talião, princípio do (retribuição equivalente) (cf. Relação ação-efeito): 113
- Templo: v. Santuário
- Teofania: v. Revelação
- Título: 69
- Tomada da terra (promessa da): 14, 22ss., 36, 48, 76, 100s., 143, 145
- Trabalhos forçados: 21, 41s.
- Transcendência: v. Deus
- Tribo (estrutura tribal): 25, 37, 147
- Tribunal, discurso de: 180, 247
- Unção: 27, 98, 150ss.
- Universalismo: 79, 82, 90, 101, 220s., 257, 344ss.
- Visão: 176ss., 188, 191, 206, 219, 231, 237, 241, 248, 260ss., 280s.
- Vocação: 88, 90s., 175s., 206, 230, 241, 248

